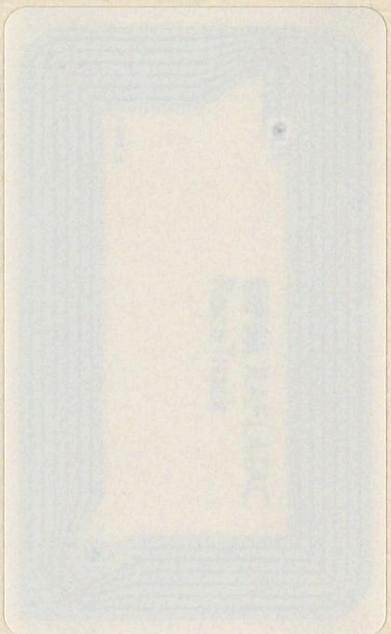


N12<524113071 021

ubTÜBINGEN

R. Schaffhauser
Buchbinderei
Krummer Weg 34
7950 Biberach 1

NEADER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

35. Jahrgang
Januar 1981

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft 1

35. Jahrgang
Januar 1981

Menschwerdung der Kirche

Vorgänge — Die neue Enzyklika: Grundwort Erbarmen — Glaubenskongregation: Instruktion über Kindertaufe — Nicaragua: scharfe Reaktion des Episkopats

Entwicklungen — Mehr Risiken als Chancen. Zu den gegenwärtigen Vorgängen in Polen

Interview — Zwischen Standesinteressen und Dienst am Patienten. Ein Gespräch über Fragen des ärztlichen Ethos mit Professor Eduard Seidler

Reportage — Der Papst bei den Deutschen. Der Fünf-Tage-Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik

Länder — Wie der Japaner das Christentum sieht

26. JAN. 1981

Inhalt

1 Menschwerdung der Kirche (Hans Georg Koch)

Vorgänge

4 Papstreise: aus der Medienperspektive
6 Enzyklika: Grundwort Erbarmen
8 Glaubenskongregation: Instruktion über die Kindertaufe
9 Nicaragua: scharfe Reaktionen des Episkopats

Entwicklungen

11 Mehr Risiken als Chancen. Zur Entwicklung in Polen (Herbert Prauß)

Interview

17 Zwischen Standesinteressen und Dienst am Patienten. Ein Gespräch über Fragen des ärztlichen Ethos mit Professor Eduard Seidler

Dokumentation

23 „Nicht den Geist der Verzagtheit, sondern den Geist der Kraft." Eine Dokumentation zum Deutschlandbesuch Johannes Pauls II.
23 – An die Deutsche Bischofskonferenz: Treue zur Sendung und Nähe zum Menschen
27 – Dialog mit der EKD: Gemeinsames Zeugnis – noch trennender Dissens
30 – An die Wissenschaftler: Neue Verbindung von Wissenschaft und Glaubenskraft
33 – An die Künstler und Publizisten: Partnerschaft zwischen Kirche und Kunst

Reportage

36 Der Papst bei den Deutschen. Zum Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik (Ulrich Ruh)

Länderbericht

42 Wie der Japaner das Christentum sieht. Zu den Ergebnissen einer religions-demoskopischen Umfrage (Georg Evers)

Kurzinformationen

46 Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände tagte in Bonn – Stellungnahme eines Professorenkreises an der „Rabanus-Maurus-Akademie" zum Verhältnis Kirche–Universitäten – Pax-Christi-Erklärung zum 10. Jahrestag des Warschauer Vertrages – Zwei römische Dokumente über das Ordensleben – „Wege zur Gemeinschaft": ein lutherisch-katholisches Dokument – Winterkonferenz der Schweizer Bischöfe – Gemeinsame Erklärung vom polnischen ökumenischen Rat und EKD – Herbstvollversammlung der katholischen Bischöfe der USA

49 **Bücher**
Johannes Gross: Unsere letzten Jahre. Fragmente aus Deutschland; Josef Mayer-Scheu/Rudolf Kautzky (Hrsg.): Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus; Emil L. Stehle (Hrsg.): Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart; Menschenrechte in christlicher Verantwortung. Hrsg. im Auftrag des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR

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 10.80 DM, im Abonnement 10.00 DM (für Studenten 9.10 DM) zuzüglich Versandspesen;

Österreich: Einzelheft 83.– S, im Abonnement 77.– 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

35. Jahrgang 1981

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatshefte für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 52 Seiten. Verlag: Herder GmbH & Co KG, Freiburg im Breisgau. Redaktion: David A. Seeber (Chefredakteur), Ulrich Ruh, Cordelia Rambacher. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung sind vorbehalten. Freiburger Graphische Betriebe.

Inhaltsverzeichnis des 35. Jahrgangs

Leitartikel

Menschwerdung der Kirche (Hans Georg Koch) . . . 1– 4
Schwierigkeiten mit dem Frieden (Ulrich Ruh) 53– 56
Schlagwort Leistung (D. A. Seeber) 113–117
Macht die Theologie Pause? (Ulrich Ruh) 165–168
Die sogenannten Jugendunruhen (D. A. Seeber) . . . 217–221
Politik ohne Kirche? (D. A. Seeber) 269–272
Mit Traditionen leben (Ulrich Ruh) 321–324
Das Kreuz mit dem Fortschritt (Hans Georg Koch) . 373–376
Stimmen die Prioritäten? (D. A. Seeber) 433–437
Gewaltbereitschaft (D. A. Seeber) 485–488
Verliert der Schrecken das Gleichgewicht? (Fritz Csoklich) 545–547
Die Behinderten (Cordelia Rambacher) 597–600

Vorgänge

Papstreise: aus der Medienperspektive 4– 6
Enzyklika: Grundwort Erbarmen 6– 8
Glaubenskongregation: Instruktion über die Kindertaufe 8– 9
Nicaragua: scharfe Reaktion des Episkopats 9– 11
Johannes Paul II.: Akzente zum Jahreswechsel 56– 57
Kardinal Ratzinger: Nachtrag zur Bischofssynode . . . 57– 60
Schweiz: Zwischenbilanz zu den Jugendunruhen 60– 62
Kirche und Fernstehende: ein ungewöhnlicher Hirtenbrief 117–120
Religionsunterricht: wieder in der Diskussion 120–122
Ökumene in Deutschland: zwischen Irritation und Initiative 122–123
DDR: keine neuen Signale 123–125
Johannes Paul II.: Begegnung mit Asien 168–170
Bischofskonferenz: viele Überlegungen, wenig Beschlüsse 170–173
ZdK: Moral und Sicherheitspolitik 173–175
Freimaurer – Kirche: nicht unvereinbar, aber Reibungen 221–223
Frauen: bedingt gleichberechtigt? 224–226
Neue Medien: kontroverse Standpunkte der Parteien . 226–228
Kirche in Polen: vorsichtige Vermittlung 228–229
Attentat auf den Papst: bleibt der Schock folgenlos? . . 273–274
Kirche in Holland: negative Zwischenbilanz 274–276
Schrittweise Abrüstung: auf welchen Wegen? 276–278
Touristen in der Dritten Welt: besser als ihr Ruf? . . . 278–280
Konzilsjubiläum: Besinnung auf das gemeinsame Bekenntnis 324–325
Schweizer Protestanten: Memorandum zur Ökumene . 325–328
Staatsverständnis der Gegenwart: Versuch einer Diagnose 328–330
Rechtsextremismus: eine umstrittene Studie 376–378
Kirchliche Einrichtungen: kein Zutrittsrecht der Gewerkschaften 378–380
Lutherjahr 1983: ökumenischer Vorblick 380–382
Ehescheidungsrecht: Randkorrekturen durch Verfassungsgericht 437–439
Polen: die Krise und der neue Primas 439–441
Lourdes: Konsequenzen der Eucharistie 441–443
Pro mundi vita: Orientierung an der Basis 488–490
Friedensappelle: Betroffenheit als politisches Mittel . . 490–492
Weltkirchenrat: in Dresden wenig Neues 492–494
Bischofskonferenz: Sorge um den Priester 548–549
Kirchengemeinden: mehr missionarischer Elan 550–552
Kirche von unten: weg von der Betreuungskirche . . . 552–553
Lutherisch-katholischer Dialog: das Amt in der Kirche 554–556
Jesuiten: unter päpstlichem Kommissar 600–603
Friedensdenkschrift: fragiles Konsensangebot 603–605
Hessen: Kirchenkoalition mit Startbahngegnern 605–606
Schweizer Pastoralforum: im Engpaß der Ämterstruktur 607–609

Entwicklungen

Mehr Risiken als Chancen. Zur Entwicklung in Polen (Herbert Prauß) 11– 16
Die Dritte Entwicklungsdekade. Dialog oder Konfrontation zwischen Nord und Süd? (Hans Zwiefelhofer) . 62– 69
Arbeitnehmerinteressen implizieren keine Allzuständigkeit. Zum Entwurf eines neuen Grundsatzprogramms des DGB (Franz-Josef Trost) 125–130
Sowjetunion: Alte und neue Akzente beim XXVI. Parteitag der KPdSU (Herbert Prauß) 175–179
Spanien: Die Bischöfe drückt die politische Last (Gabriele Burchardt) 179–182
Religion als Fernsehshow. „Electronic Church" in den USA (Hermann Boventer) 229–233
Die DDR 10 Jahre unter Honecker. Zeichen der Konsolidierung des SED-Regimes (Herbert Prauß) . . . 281–285
Wird die Kirche in den Untergrund gezwungen? Zur neueren Entwicklung in der CSSR (Jozef Nechlubyl) 330–335
Abschied vom Anspruchsdenken? Zur Staatsverschuldung der Bundesrepublik (Peter J. Velte) 382–386
Kein politischer Bergrutsch. Frankreich unter Mitterrand (Alfred Frisch) 386–390
Wenig Hoffnung für den Wohnungsbau? Ein Überblick über Problemlage und Lösungsvorschläge (Heiner B. Lendermann) 447–451
Österreich: die Protestbewegungen assimiliert (Fritz Csoklich) 494–496
Jugoslawien: Konflikt Staats-Kirche in Kroatien (Christine von Kohl) 497–501
USA: der Vatikan interveniert wegen katholischer Presse (Ferdinand Oertel) 501–505
Wo steht die Dritte-Welt-Theologie? Eine Zwischenbilanz nach der Tagung in New Delhi (Georg Evers) . 556–559
Zerklüftete französische Gewerkschaftslandschaft. Strukturelle Schwächen und politische Ansprüche (Alfred Frisch) 609–614
Wie frei sind die Christen in China? Lichtblicke und Sorge der Katholiken (Georg Evers) 614–618

Interviews

Zwischen Standesinteressen und Dienst am Patienten. Ein Gespräch über Fragen des ärztlichen Ethos mit Professor Eduard Seidler 17 23
Papsttum und Kirche: Perspektiven des gegenwärtigen Pontifikats. Ein Gespräch mit Professor Heinrich Fries 69– 75
„An diesem Anspruch müssen wir uns messen lassen." Ein Gespräch mit dem Generalsekretär des ZdK, Friedrich Kronenberg 130–137
Wie von Gott reden? Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Pannenberg 182–189
Signale einer Kulturkrise. Ein Gespräch mit Manfred Rommel 233–239
Von der Alten Kirche lernen? Ein Gespräch mit Professor Norbert Brox über Christentum und spätantike Umwelt 285–291

Kb 190.4°

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

„Man hat nicht genügend Glauben an den Geist, der die Kirche leitet." Ein Gespräch mit dem früheren Erzbischof von Turin, Kardinal Michele Pellegrino . 338–342
Kirchliche Jugendarbeit: Spannungen und Chancen. Ein Gespräch mit dem Bundespräses Karl Wuchterl und dem BDKJ-Vorsitzenden Josef Homberg 391–397
Was bringt das neue Kirchenrecht? Ein Gespräch mit Professor Heribert Heinemann 452–458
Sozialpolitik zur Wende gezwungen? Ein Gespräch mit Professor Alois Oberhauser 505–511
Was kann heute Philosophie? Ein Gespräch mit Professor Hans Michael Baumgartner 560–566
Wozu brauchen wir das Alte Testament? Ein Gespräch mit Professor Alfons Deissler 618–624

Dokumentation

„Nicht den Geist der Verzagtheit, sondern den Geist der Kraft." Eine Dokumentation zum Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. 23
– An die Deutsche Bischofskonferenz: Treue zur Sendung und Nähe zum Menschen 23– 27
– Dialog der EKD: Gemeinsames Zeugnis – noch trennender Dissens 27– 30
– An die Wissenschaftler: Neue Verbindung von Wissenschaft und Glaubenskraft 30– 33
– An Künstler und Publizisten: Partnerschaft zwischen Kirche und Kunst 33– 36
„Dives in misericordia." Enzyklika Johannes Pauls II. über das göttliche Erbarmen 75– 93
Ausgewählte Fragen zur Christologie. Eine Studie der Internationalen Theologenkommission 137–145
„Verschreiben wir uns dem Frieden." Die Hiroshima-Reise Johannes Pauls II 189–191
„Wir haben Angst, daß wir uns verfehlen." Eine Predigt von Kultusminister Remmers in der Markuskirche zu Hannover 191–194
„Richtige Grundentscheidungen für das Leben." Hirtenwort der Bischöfe der DDR zur Bußzeit 1981 . . 239–242
Können Christen die marxistische Gesellschaftsanalyse übernehmen? Ein Brief von Jesuitengeneral Pedro Arrupe 242–246
Alternativkultur in der Bundesrepublik. Ein Bericht des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit 291–298
„Laborem Exercens." Die Jubiläumsenzyklika Johannes Pauls II. zum Erscheinen von „Rerum novarum" vor 90 Jahren 512–536
Zur aktuellen Friedensdiskussion. Eine Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . 624–630

Reportagen

Der Papst bei den Deutschen. Zum Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik (Ulrich Ruh) 36– 42
Kein Geld für die Dritte Welt? Finanz- und währungspolitische Fragen zu Beginn der Dritten Entwicklungsdekade (Theodor Dams/Friedrich L. Sell) . . . 398–407

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Wandlungen im Bindungsverhalten (I). Liebe und Treue im Blick auf nichteheliche Lebensgemeinschaften (Rita Süssmuth) 195–199
Wandlungen im Bindungsverhalten (II). Liebe und Treue im Blick auf nichteheliche Lebensgemeinschaften (Rita Süssmuth) 246–251
Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit. Überlegungen aus Anlaß von 50 Jahre „Rerum novarum" (Ernst-Wolfgang Böckenförde) 342–348
Säkulare Veränderung der Theologie. Was sind die Folgen für das Christentum? (Bernhard Welte) . . . 458–460
Ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern. Eine Herausforderung auch für christliche Kirchen (Theodor Dams) 566–571

Zeitfragen

Oasen in der Wüste? Zur gegenwärtigen Situation der Theologie in Frankreich (Bernard Lauret) 94–100
Jugend in der Dritten Welt. Tendenzen und Perspektiven in den achtziger Jahren (Heinz Czarkowski) . . 145–150
Wachstumsbewegungen mit Rivalitäten. Die Ausbreitung des Islam in Afrika (Georg Evers) 299–303
Was sagt die Kirche zu Rüstung und Frieden? Entwicklungen seit Pacem in terris (Cordelia Rambacher) . . 304–309
„Fürchte dich nicht": Der 19. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hamburg (Ulrich Ruh) 348–352
Naturwissenschaftliche Forschung vor Fragen der Ethik. Beispiele aus den Bereichen Biologie und Medizin (Hubert Schöne) 407–411
Eine Einwandererkirche wird erwachsen. Zur gegenwärtigen Situation der katholischen Theologie in den USA (Ronald Modras) 460–466
Wie von der Gnade reden? Neuere Entwicklungen in der katholischen Theologie (Ulrich Ruh) 572–577
Anstrengung um den Glauben. Zum Medienverbund „Warum Christen glauben" (Georg Betz) 577–582
Auf der Schwelle einer neuen Zukunft? Zur Situation der Theologie in Spanien (Olegario Gonzáles de Cardedal) 630–636
20 Jahre Adveniat. Ein bischöfliches Hilfswerk aus lateinamerikanischer Sicht (Gabriele Burchardt) . . . 636–639

Länderberichte

Wie der Japaner das Christentum sieht. Zu den Ergebnissen einer religions-demoskopischen Umfrage (Georg Evers) 42– 45
Was geht in Korea vor sich? Entwicklungen in Nord und Süd (Peter Drews) 106–110
Bolivien: Putsch gegen die Diktatur (Gabriele Burchardt) 150–152
Ungarn: Einigkeit – das Schlüsselproblem der Kirche (Diethild Treffert) 153–155
„Kirche mitten im Volk." Wie frei sind Christen im vereinten Vietnam (Karl Wegen) 203–208
Aufbruch aus dem Getto. Die katholische Kirche in Indien (Peter Drews) 257–261
Uganda vom Regen in die Traufe. Ein Land kollabiert (Cordelia Rambacher 411–415
Der Iran unter Khomeini. Die fundamentalistischen Mullahs und ihre Politik (Peter Drews) 415–420
Das neue Gesicht eines autoritären Regimes. Die Philippinen nach Aufhebung des Kriegsrechts (Peter Drews) 467–471
Argentinien ohne Ausweg? Lähmungserscheinungen in Politik und Wirtschaft (Gabriele Burchardt) 472–475
Herausforderungen für Südafrikas Christen. Zwischen Annäherung, Kooperation und Widerstand (Cordelia Rambacher) 583–588
Ohne Land überleben sie nicht. Kirche und Indianer in Brasilien (Gabriele Burchardt) 588–591

Tagungen

Lehramt und Theologie. Zur Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen (Ulrich Ruh) 100–103
Gemeindekatechese – Hilfe zu einem dialogfähigen Glauben. Zur Österreichischen Pastoraltagung 1980 (Leonore Rambosek) 103–105
Die Herausforderung der achtziger Jahre. Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing (D. A. Seeber) 200–203
Mission im Neuen Testament. Zur Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler (Ulrich Ruh) . . 252–255
Für eine Pastoralstrategie der Weltkirche. Zum 50jährigen Bestehen des Österreichischen Pastoralinstituts (Leonore Rambosek) 255–257
Die Frau in der Kirche heute. Zu einer internationalen Tagung der „Fondazione Ambrosiana Paolo VI." (Wolfgang Beinert) 310–314

Sport und Religion. Zu einem sporthistorischen Kongreß in Lissabon (Heinz-Egon Rösch) 314–316
Wo weht der Geist stärker? Das „Missionarische Pfingsttreffen" in Mainz (Cordelia Rambacher) . . . 357–360
„Zur Hoffnung befreit". Zur Vorbereitung des Österreichischen Katholikentages 1983 (Leonore Rambosek) 360–363
Zaghafter Fortschritt der Wertediskussion. Zu einer Tagung in Tutzing (Cordelia Rambacher) 420–423
Bildungspolitik zwischen Nachfrage und Bedarf. Zu einer Tagung in Stuttgart-Hohenheim (Herman-Josef Schmitz) 423–426
Fernsehbild und Wirklichkeit. Zu dem Hohenheimer Medientag 1981 (Hermann Boventer) 475–478
Das Gewissen in der informierten Gesellschaft. Ein Kongreß von Moraltheologen und Sozialethikern (Konrad Hilpert) 639–644

Gestalten im Zeitgeschehen

Ein Ende inmitten des Übergangs. Zu Leben und Werk von Kardinalprimas Stefan Wyszyński (Martin Höllen) 352–357

Notizen

Religion und politische Kultur. Zu einem Forschungsprojekt im Rahmen des Deutsch-Französischen Jugendwerks (Cordelia Rambacher) 209–210
Unterbewertung freiwilliger Hilfe. Zur ehrenamtlichen Tätigkeit im caritativen Dienst (Elisabeth Buschmann) 364–367
Tradition verpflichtet zum Umdenken. 50 Jahre Salzburger Hochschulwochen (Paul Hübner) 536–539

Forum

Ministrantinnen ja oder nein? Überlegungen im Anschluß an die Instruktion „Inaestabile Dominum" (Medard Kehl) 155–159

Kurzinformationen

Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände tagte in Bonn 46
Stellungnahme eines Professorenkreises an der „Rabanus-Maurus-Akademie" zum Verhältnis Kirche-Universitäten 46
Pax-Christi-Erklärung zum 10. Jahrestag des Warschauer Vertrages 47
Zwei römische Dokumente über das Ordensleben . . . 47
„Wege zur Gemeinschaft": ein lutherisch-katholisches Dokument 47– 48
Winterkonferenz der Schweizer Bischöfe 48
Gemeinsame Erklärung vom polnischen ökumenischen Rat und EKD 48
Herbstvollversammlung der katholischen Bischöfe der USA 48– 49
Fortschritte im offiziellen katholisch-orthodoxen Dialog 110–111
Lech Walesa in Italien und im Vatikan 111
Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht 111
Dokumentation über Ehescheidung in der Schweiz . . 111–112
Probleme der Eingeborenenpastoral im Amazonasgebiet 112
Erklärung von Kardinal Höffner zur Wirtschaftslage in der Bundesrepublik 159–160
Jean-Marie Lustiger, neuer Erzbischof von Paris 160
Papstbrief an die niederländischen Bischöfe 160
Johannes Paul II. zum kirchenrechtlichen Schutz der Ehe 161
Schweizer Erklärung „Für eine aktive Friedenspolitik" . 161
Der Vatikan und das Internationale Jahr der Behinderten 210–211
Die Frühjahrsvollversammlung der Bischöfe der Schweiz 211
Suchtprobleme als Thema der Freiburger Sozialtherapiewoche 211–212
Erstes Bundestreffen des Komitees zur Verteidigung der Christenrechte 212
Gespräche über den kirchlichen Friedensauftrag zwischen deutschen und amerikanischen Protestanten . 212
Statistische Entwicklungen als Barometer der evangelischen Kirche in Deutschland 212–213
Die polnischen Bischöfe über die Situation ihres Landes 213
Generalsynode der Kirche von England 213
Johannes Paul II. lädt zu Jubiläumsfeiern des ersten Konzils von Konstantinopel und des Konzils von Ephesus ein 261–262
Münchner Diözesanrat über gewandeltes Verhältnis von Mann und Frau 262
Erklärung der Grundwerte-Kommission über humane Grenzen des technisch Machbaren 262–263
Reformierter Bund über das Verhältnis der Reformierten zur katholischen Kirche 263
Ablehnung der „Mitenand-Initiative" in der Schweiz . 263
Turbulenzen über die Ernennung des neuen Bischofs von London in der Kirche von England 263–264
Besuch des Apostolischen Administrators von San Salvador in der Bundesrepublik 264
Frühjahrsvollversammlung des ZdK in Bonn 316–317
Gemeinsame Ökumene-Kommission verabschiedet Erklärung zum Glaubensbekenntnis 317
Gottfried Forck neuer Bischof der Ostregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche 317–318
Synodaltagung der reformierten Kirche von Frankreich zur Theologie der Arbeit 318
Bischofspapier zur Energiekrise aus den USA 318
Hirtenbrief der Bischöfe von Simbabwe zum ersten Jahrestag der Unabhängigkeit 318–319
Johannes Paul II. errichtet päpstlichen Rat für die Familie 368
Der Papst antwortet der deutschen Jugend 368
Gleichstellung von Mann und Frau in der Schweiz bei Volksabstimmung gutgeheißen 368–369
Stellungnahme der italienischen Bischofskonferenz zum Abtreibungsreferendum vom 17. Mai 369
Internationale Konsultation zwischen Weltrat der Kirchen und Lutherischem Weltbund 369
Methodistisches Dokument über das Amt des Diakons 369–370
Ukrainisch-katholische Kirche sorgt für Spannung zwischen Vatikan und Moskauer Patriarchat 370
Keine Teilnahme der katholischen Kirche Südafrikas an den Jubiläumsfeierlichkeiten der Republik 370–371
Josef Glemp neuer polnischer Primas 426
Schweizer Bischöfe: Erfahrungen mit dem verhinderten Papstbesuch 426–427
Kirche von England: Kirchliche Trauung Geschiedener möglich 427
EKD: evangelische Christen in politischer Verantwortung 427–428
CDU-Zukunftschancen der jungen Generation 428
Pfingstbrief von Bischof Moser zum Jahr der Behinderten 428
VI. Symposion Afrikanischer Bischofskonferenzen . . 428–429
Koordinierungskonferenz mittelamerikanischer Bischöfe in Rom 429
Steigende politisch motivierte Gewaltbereitschaft in der Bundesrepublik 478–479
Kongreß „Kirche in Not" in Königstein 479
Protest katholischer Frauen gegen ein Urteil des Bundesgerichtshofes über Vergewaltigung 479
Ökumenische Konsultation über „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" 479–480
Kritik der zairischen Bischöfe an der Situation ihres Landes 480
IV. Allafrikanische Kirchenkonferenz in Nairobi . . . 480–481
Kompromiß über Priester-Minister in Nicaragua . . . 481
Erstes Großgruppentreffen der Initiative „Kirche von unten" 540

Herbstvollversammlung der Schweizer Bischöfe 540
Abschlußtagung der anglikanisch-katholischen Kommission 540–541
Auswirkungen der politischen Säuberungswelle in Ägypten auf die koptische Minderheit 541
Muslimische und christliche Mission in Nordwestafrika 541
Versöhnung und Buße als Thema der nächsten Bischofssynode 591
„Ja zur Ehe": Eine Erklärung der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission 591–592
Tagung des Evangelischen Kirchenbundes in der DDR in Güstrow 592–593
Rüstungsexport: Ein Diskussionsbeitrag der Kammer der EKD für Kirchlichen Entwicklungsdienst 593
Familienmissionarischer Kontext als Thema der Vollversammlung der Missionskongregation 644
Friedensdiskussion auf der Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 644–645
Erneuerung aus der Bibel: zur EKD-Synode in Fellbach 645
Mehrheit der DDR-Landeskirchen stellt sich hinter die Forderung nach Einführung eines „sozialen Friedensdienstes" 645–646
Neue Vorschläge zur Jugendpolitik der eidgenössischen Kommission für Jugendfragen 646
Die Vollversammlung der französischen Bischofskonferenz wählte einen neuen Vorsitzenden 646
Menschenrechtskonferenz europäischer und amerikanischer Kirchen in Croydon (England) 646–647

Bücher

Johannes Gross: Unsere letzten Jahre. Fragmente aus Deutschland. 1970–1980. 49
Josef Mayer-Scheu/Rudolf Kautzky (Hrsg.): Vom Behandeln zum Heilen. Die vergessene Dimension im Krankenhaus 50
Emil L. Stehle (Hrsg.): Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Von der Entdeckung bis zur Gegenwart . . 50– 51
Menschenrechte in christlicher Verantwortung. Hrsg. im Auftrag des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR 51
Max Seckler: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit 161–162
Peter Lengsfeld (Hrsg.): Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch 162
Christopher Lasch: Das Zeitalter des Narzißmus 162–163
Peter Radunski: Wahlkämpfe. Moderne Wahlkampfführung als politische Kommunikation 163
Klaus Reblin/Wolfgang Teichert: Gottescourage. Geschichten vom ganz anderen Leben der Heiligen . . . 213–214
Tiemo Rainer Peters (Hrsg.): Theologisch-politische Protokolle Nr. 3 214
Franz Kardinal König: Glaube ist Freiheit. Erinnerungen und Gedanken eines Mannes der Kirche. Gespräch mit Yvonne Chauffin 214–215
Erhard Eppler: Wege aus der Gefahr 265
Norbert Hinske: Kant als Herausforderung an die Gegenwart 265–266
Leo Bernhard (Hrsg.): Alfred Bengsch. Die Hoffnung darf nicht sterben. Tagebuch 1940–1950 266
Godehard Lindgens: Katholische Kirche und moderner Pluralismus. Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil 266
Hermann Lübbe: Zwischen Trend und Tradition. Überfordert uns die Gegenwart? 429–430
Henric L. Würmeling: Die weiße Liste. Umbruch der politischen Kultur 430
Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung 431–431
Reiner Strunk: Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation 481
Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hrsg.): Zur Soziologie des Katholizismus 481–482
Hartmut von Hentig: Die Krise des Abiturs und eine Alternative 482
Anastasios Kallis (Hrsg.): Dialog der Wahrheit. Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche 542
Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. IV: 1936–1939. Bearb. von Ludwig Volk 542
Eugen Biser: Der Zeuge. Eine Paulus-Befragung 593–594
Norbert Glatzel/Ernst Josef Nagel (Hrsg.): Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik 594
Peter Bender: Das Ende des ideologischen Zeitalters. Die Europäisierung Europas 594

Zeitschriftenschau

51 163 215 267 319
371 431 482 543 595 647

Personen und Ereignisse

52 112 164 216 268 320
372 432 484 544 596 648

Sachregister

A

Abendmahl 351
–, gemeinsame Feier des 327
Abhängigkeiten, gegenseitige 527 f.
Abrüstung 53 171 276 309 605 624 626 629
Abrüstungsstrategie, gradualistische 276 ff.
Abschreckung 54 f. 277 624 627 f.
Abtreibung 128 172 211 369 504
Ad Apostolorum Principis 616
Ad gentes 204 414
Adveniat 636 ff.
Aggressivität 485
Allafrikanische Kirchenkonferenz 480
Alternativbewegungen 218 292 294
Alternativkultur 291 296
Alternativprojekte 294 f.
Alterssicherung 507 511
Altes Testament 78 80 618 ff. 622 f.
Amt, päpstliches 326
–, Institution des 326
–, kirchliches 326
–, priesterliches 548
–, apostolisches 555
– der Einheit 122
– in der Kirche 157
– und Gemeinde 554
Ämteranerkennung 555
Amtsverständnis 276 555
Antikernkraftbewegung 218
Antimarxismus, differenzierter 245
Antirassismusprogramm 493
Angst 86 191 ff. 273 278 350 f. 373 376 627
Apartheid 583 585 587 f.
Arbeit 296 512 ff.
–, ehrenamtliche 364 366 f.
–, Problem der 513 f.
–, Bedeutungsgehalte der 513 517
–, Mensch Subjekt der 516 518 f.
–, Mechanisierung der 516
–, ethische Substanz der 516 518
–, Würde der 517 519 531
–, Konflikt zwischen Kapital und 520 523 ff.
–, Grundrecht aller Menschen 528 647
–, Lohn für die geleistete 529
–, Kennzeichen der 530
–, Lehre Christi über die 534
–, Lehre des Apostels Paulus über die 534
– als Ware 517 523
– eine Verpflichtung des Menschen 526
Arbeiterpriester 94 f. 242 610
Arbeitgeber 128 517
–, direkter 526 ff. 531
–, indirekter 526 ff. 531
Arbeitnehmer 40 128 517 521 526 f. 528 ff. 532
–, spezifische Rechte der 525 f.
–, Rechte gegenüber den Unternehmern 530
Arbeitsförderungsgesetz, Novellierung des 598
Arbeitskräfte, weibliche 224
Arbeitslosigkeit 148 f. 202 384 390 519 527
Arbeitsplatz 225 527 612
Arbeitspolitik 526
Arbeitszeitverkürzung 115
Armut 362 637
–, absolute 66 f. 403
–, neue Formen in der reichen Welt 637
Arzt 17 ff. 23
–, Erwartungen der Patienten an den 17
–, Entscheidung, „sterben zu lassen" 21
Arzt–Patient, Verhältnis 18 20
Asylrecht 479
Atheismus 140 243 433 436
–, Dialog mit dem 95
Atomkraft 308 495
–, bischöfliche Stellungnahmen 308
–, Skepsis gegen die 495
Atomkraftwerke, in Österreich 494
Atomkrieg 513 522
Atomwaffen 304 309
Aufrüstung 545
Aufrüstungspolitik, kontrollierte 277
Ausbildung 114 424
Ausländer 40 297 486
Ausländerextremismus 479
Aussperrung 128
Aussteiger 297 f.
Automatisierung 513
Autoritarismus, staatlicher 474 f.
Autorität 238
–, moralische 435

B

Bafög-Leistungen 510
Basisgemeinschaften 359 490 538 f. 639
Basisgruppen 154 331
Befreiung 358 f.
Befreiungstheologie 539 559
Befruchtung, künstliche 262 408 410 f.
–, moraltheologische Meinung zur 411
Behinderte 210 366 428 530 532 597 f. 600
Behindertengesetze 599
Beichte, persönliche 26
Bekenntnisse, Bedeutung der 263
Bergpredigt 84 89 f.
– und Politik 352
Berufe, geistliche 26 548
–, kirchliche 608
Beschäftigungspolitik 201
Beschäftigungssystem 423 ff.
Bevölkerungsproblem 59
Bewegung, alternative 292
–, soziale 294
–, pazifistische 490
Bewußtsein, kirchliches 188 f.
Bewußtseinslage, neue 436
Bibel 44 290 458 f. 619 ff. 645
Bibelwissenschaft, katholische 619
Bielefelder Appell 491
Bildung 423 510 512 550
Bildungsbegriff, ideologischer 426
Bildungspolitik 23 423 425 428
Bildungssteuerung, staatliche 425
Bildungssystem 423 ff.
Bindung 195 f. 246 ff. 251
–, psychische Grundausstattung des Menschen 247
–, religiöse 445 f.
Bindungen, kirchliche 444
Bindungsabbrüche 248
Bindungsfähigkeit 198 246 f. 250
Bindungsverhalten 195 198 246 f.

biologische Revolution, zweite 409
biologische Technik, zweite Revolution der 409
Bischöfe 23 73 132 341 f.
–, Kollegialität der 23
–, deutsche 28 41 309 345 356 f. 383 391 592 637 f.
–, katholische amerikanische 48
–, philippinische 149
–, lateinamerikanische 150 242 244 308 637
–, bolivianische 151
–, ungarische 153
–, polnische 153 332 355
–, holländische 160 274 222 309
–, japanische 170
–, spanische 179 631 633
–, vietnamesische 203 206
–, laotische 205
–, Schweizer 211 427 540
–, westafrikanische 303
–, französische 308
–, geheim geweihte 332
–, Verhältnis von Papst und 339
–, österreichische 360 f. 496
–, italienische 369
–, afrikanische 456 559
–, argentinische 473 f.
–, brasilianische 588
–, jugoslawische 500
–, südafrikanische 587
– aus Ländern der Dritten Welt 358
– Indochinas 203
– der USA 308
– in der ČSSR 332
– von Uganda, Hirtenbrief der 415
– in Nicaragua 481
Bischofsamt 456 555
Bischofskollegium 453
Bischofskonferenz 456
–, Einmütigkeit innerhalb einer 24
–, japanische 42
–, Schweizer 48 211 263 328 426 607
–, koreanische 109
–, Brasilianische 112 588 590
–, Bolivianische 151
–, Spanische 180
–, vietnamesische 203 ff.
–, Polnische 213 355 426 441
–, Österreichische 255
–, Niederländische 275
–, westafrikanische 300 303
–, Tansanische 301
–, Französische 308 442 f. 646
–, italienische 339
–, Südafrikanische 370 583 587
–, Zairische 456
–, jugoslawische 500
–, amerikanische 504
–, chinesische katholische 616
Bischofskonferenzen 453 456 f.
–, afrikanische 428
–, Zentralamerikanische 429
–, lateinamerikanische 636
– von Afrika und Madagaskar (SECAM) 308
Bischofssynode(n) 25 57 f. 71 339 453 504 591
Bistümer, holländische 275
Böse, das 34 f. 82 f. 86 273
Brot für die Welt 130
Bruderschaften, islamische 302
Bürgerinitiativen 200 202 292 496
Bürgerrechtsbewegungen 292
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 393 ff. 397
Bundesbürger, Pro-Kopf-Verschuldung 384
Bundesregierung, entwicklungspolitische Grundlinien 66
Bundestagswahl, Hirtenbrief zur 383
Bündnis, westliches 547
Buße 540 591
–, Sakrament der 88
Bußpraxis 540

C

Caritas 206 365
Caritas-Konferenzen Deutschlands 366 f.
Catechesi tradendae 121
Catholic Press Association (CPA) 502
China-Konferenz in Montreal 617
Chinesisch Katholisch Patriotische Vereinigung 616 f.
Christ 119 365
–, katholischer 4
–, evangelischer 4
Christen 30 161 193 240 ff. 287 343 496 578 608 626 f.
–, römisch-katholische 29
–, evangelische 29 f. 427
–, Gemeinschaft der 41
–, anonyme 45
–, orthodoxe 73
–, praktisches Handeln von 172
–, Chance in der DDR 240
–, syrische 257
–, afrikanische 279 ff.
–, weiße in Südafrika 588
– und marxistische Gesellschaftsanalyse 242
– und der Klassenkampf 243
– und Muslime 303
– im Iran 418
– für den Sozialismus 552 f.
– und Glaube 577
Christenrechte 553
–, Verteidigung der 212
Christentum 4 44 193 243 245 285 ff. 299 f. 359 421 517 630 646
–, Botschaft des 3
–, Haltung der Japaner zum 42
–, Gefahr für das 45
–, Zukunftschancen des 285
–, Ausgangspunkt für das 286
–, Gegenwart des 289 f.
–, Wachstum des 300
–, Hinführung zum 578
–, Inkulturation des 620
– in Ungarn 155
– und Marxismus 242
– in Indien 258
– und Welt 287
– und Islam 299 303
Christentümer, Neuinterpretation der verschiedenen 460
Christlich-Demokratische Union (CDU) 227 423 449 ff. 491
–, medienpolitische Leitsätze der baden-württembergischen 227
–, Landesmediengesetz 227
christliche Botschaft, Inkulturation der 358
Christologie(n) 137 ff. 142 144 538 572
Cloning 262
Codex Iuris Canonici (CIC), neuer 72 161 222 452 ff.
Confessio Augustana 24 28 36 39 73 322 325

D

Danziger Streikbewegung 12
Dattelner Aufruf 491
Deutsche Bischofskonferenz 23 26 39 41 120 122 131 ff. 170 222 307 345 353 454 591
–, Ansprache des Papstes an die 23 38
–, Stellungnahme zum Religionsunterricht in den deutschen Schulen 111
–, Stellungnahme des Vorsitzenden zur Wirtschaftslage in der Bundesrepublik 159
–, Erklärung über die Zugehörigkeit von Katholiken in Freimaurerlogen 222
–, Erklärung zur Umwelt 345
–, Herbstvollversammlung der 548
Deutscher Evangelischer Kirchentag in Hamburg 348 ff.
Deutscher Gewerkschaftsbund 125 ff. 491
–, neues Grundsatzprogramm 125 f. 128
Deutsch-Französisches Jugendwerk 209
deutsch-französisches Verhältnis 390
Dei verbum 619
Dekretalenrecht 457

Demokratie, amerikanische 503
Demokratie-Verdrossenheit 335
Demonstrationen, von Gewalt begleitete 234
Destruktivität 487
Deus scientiarum dominus 633
Deutsche und Polen 40
Diagnostik, pränatale 409 f.
–, moraltheologische Meinung zur 411
Diakon 369 f.
Diakonat der Frau 157
Diakonenamt 370
–, methodistisches Verständnis des 369
Diakonie 454
–, politische 270
Diakonisches Werk 206
Diakonissen 569
Dialektischer Materialismus 243 f.
Dialog 25 28 41 122 245 307 631
–, ökumenischer 326
–, katholisch-lutherischer 382 554
–, christlich-jüdischer 621
– mit den Jugendlichen 62
– zwischen Katholiken und Orthodoxen 110
– mit dem Islam 303
– zwischen den Generationen 391
Diaspora 2 39 240 f.
Dienstämter 608
Dienste, pastorale 26
–, kirchliche 548
Diktatur, bolivianische 150
Diözesansynode 454
Dissidenten 546
Dives in misericordia 6 f. 340
Divino afflante spiritu 619
Dritte Entwicklungsdekade 398 403
Dritte Welt 37 40 59 145 201 325 398 626 629 647
–, Situation der Jugend in der 145 ff.
–, Jugendforschung in der 147 f.
–, Militarisierung der 277
–, Touristen in der 278 f.
–, Kirche in der 307
–, Bischöfe der 308
–, junge Kirchen der 358
–, Anstieg der Ölrechnungen der Länder der 402
–, Priestermangel in der 558
–, ausländische Privatinvestitionen in der 566 f.
–, Behinderte in Ländern der 598
–, Behindertenhilfe in der 598
Dritte-Welt-Initiativen 292
Dritte-Welt-Theologie 556 ff.
Dritte-Welt-Tourismus 279 f.
Doppel-Moratorium 44

E

Ecclesiam Suam 204 305
Egoismus 346
Egregiae virtutis 57
Ehe 59 135 196 f. 248 428 437 ff. 591 f 644
–, Achtung vor der 87
–, Unauflöslichkeit der 161 182
–, bekenntnisverschiedene 327
–, auf Lebenszeit angelegt 438
–, zwischenkirchlich kontroverses Verständnis von 592
– ohne Trauschein 196 f.
– als Institution 196 248 f. 592
– als Sakrament 592
– in Afrika 644
Ehegattensplitting 509
Ehelosigkeit 26 340
Eherecht 456
Eherechtsänderungsgesetz, erstes 437 f.
Ehescheidung, Einführung in Spanien 181
Ehescheidungsreform 133
Eheschließung 591
Ehe und Familie 26 37 40 169 198 358 364 428
Ehe- und Familienrecht, neues 437
Eheverständnis, Krise im 439
Eigentum 344 ff. 421 522 524 f. 527
Eigentumsbegriff 344 f.
Eigentumsdenken, solidarisches 346
Eigenverantwortlichkeit 199
Einheit 47 28 f. 73 f. 328 494 585
–, höchstes Amt der 74
–, kirchliche 263
–, Bemühung um die anglikanisch-katholische 541
– der christlichen Kirchen 29
– der Christen 39 325
– im Glauben 41
– mit den Kirchen des Ostens 70
Einheitsgewerkschaft 127
Electronic Church 229 ff.
Elektronik 516
Eltern 240
Elternhaus 297 445 f.
Emanzipation 219
Embryo-Transfer 408
Emigration 532
Empfängnisregelung 134 504
Empfängnisverhütung 59
Energiekrise 318 383
Energiepolitik 318
Entlohnung, gerechte 529
Entsakralisierung 87
Entwicklung, wirtschaftliche und politische 61 f.
–, kein Friede ohne 307
–, neuer Name für den Frieden 308
Entwicklungsdekade, Zweite 63 f.
–, Orientierungen für die Dritte 65
–, Internationale Strategie für die Dritte 67 f.
Entwicklungshilfe 65 130 348 385 568
–, öffentliche 402 f.
–, kirchliche 568
Entwicklungshilfeleistungen 63
Entwicklungsländer 62 ff. 67 f. 145 ff. 202 279 f. 398 f. 401 ff. 598
Entwicklungspolitik 55 62 64 145 202 567 570
–, Sofortprogramm 66
–, deutsche 66
–, neue Konzepte, Schwerpunkte und Strategien 68
Entwicklungspolitischer Kongreß 566
Episkopat 342
–, Lateinamerikanischer 150
–, ungarischer 153
–, philippinischer 169
–, spanischer 180
–, polnischer 13 ff. 228 332
–, niederländischer 276
–, personelle Veränderungen im österreichischen 337
– und Presbyterium 24
Erbkrankheiten 409
Erde, Güter der 345 f. 515 f. 520
Erkenntnis 31 f.
Erstes Vatikanum 25 30 69 71 213 452
Erpressung, politische 627
Ersatzdienst 130
Erwachsene 120 146 391 f. 646
–, junge 247
Erwachsenenbildung 577 579 582
Erwachsenenkatechese 103 105
Erwartungshaltungen 346
Erziehung, antiautoritäre 488
Erziehungswesen, höheres katholisches 49
Ethik 407 566 626
–, ärztliche 17 f. 407
–, christliche 243
–, staatsbürgerliche 329
–, professionelle 407
– und Wissenschaft 407 f.
– der Massenkommunikation 478
Ethos, ärztliches 17
Eucharistie 29 88 241 338 441 ff. 554
Eucharistiefeier auf dem Bildschirm 233
Europapolitik 390
Evangelikale in den USA 231
– und Katholiken 231

Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 29 122 212 380 427 f. 586 593 645
–, Ansprache des Papstes an den Rat der 27
–, Grußwort an den Papst 28
–, Friedensdenkschrift der 603
– zur Problematik des Rüstungsexports 593
–, Statistik über das kirchliche Leben 1979 212
evangelisch-katholische Kommission, gemeinsame 172
Evangelisierung 358 608
Evangelium 29 245 286
–, Forderungen des 25
–, Wahrheit des 28 643
– der Arbeit 533 f.
Expansionspolitik, sowjetische 176

F

Familie(n) 26 37 57 61 87 135 291 298 341 504 509 520 529 551 644
–, Eigentumsförderung für 451
–, christliche 480
–, gesellschaftliche Bewertung der 505
–, Bedeutung der Arbeit für die 520
–, Schule der Arbeit 520
– als Glaubensschule 204
Familienlastenausgleich 505
Familienpolitik 347
Familienrat, Päpstlicher 368
Familienrecht 347
Fernsehbild und Wirklichkeit 476
Fernsehen 34 230 475 ff. 581 f.
–, Auswirkungen eines religiösen Bildungsunternehmens 581
Fernsehkirche, amerikanische 229 231 f.
Ferntourismus 279 f.
Finanztransfers 567 f.
Finanz- und Währungspolitik 398 f.
Flucht ins Irrationale 220
Flüchtlinge in der Welt 479
Fluchtverhalten, gesellschaftliches 296
Folter 86
Forschung, theologische 32
–, historisch-kritische 458
Fortpflanzungsbiologie 408
Fortschritt 30 f. 192 235 373 ff. 408 515 528 535
–, medizinischer 19
–, technischer 296
–, biomedizinischer 411
–, moraltheologische Meinung zum 411
Frau 313 512 608
–, Diakonat der 157 592 608
–, Stellung in der Kirche 157 310 312 339 369 592
–, Gleichberechtigung der 224
–, beschäftigungs- und arbeitsmarktpolitische Maßnahmen 224
–, Wandel des traditionellen Rollenbildes 198 224
–, Weihe für die 310 313 340 466 480 503 592 608
–, Befreiung der 462
–, Diskriminierung der 592
– und Kirche, Verhältnis von 539
– und Dienstämter 608
Frauen 156 224 479 529
–, familiäre Situation der 225
–, Menschenwürde der 479
–, Aufwertung der 529
–, Rolle in der Kirche 553
– in den Medien 224
– und kirchliche Ämter 338
Frauenbewegung 293
Frauenfrage 310 ff.
Frauengemeinschaften 218
Freie Demokratische Partei (FDP) 135 227 449
– und neue Medien 227
Freie Produktionszonen 567
Freiheit 26 32 34 57 74 f. 87 420 422 488 498 574 604
–, politische 174 f.
–, Wahrung und Verteidigung der 174
–, Achtung gegenüber der 342
– und Bindung 221
– und Gerechtigkeit 420
Freiheitsansprüche 219
Freimaurer 221
Freimaurerei 221 223
Freimaurervereinigungen 222
Fremdinsemination 262
Frieden 53 57 75 170 174 189 191 304 ff. 308 349 f. 395 f. 492 496 513 526 604 624 ff.
–, Entwicklung: neuer Name für den 308
–, Zunehmende Bedrohung des 493
–, Erhaltung des 627
– und Sicherheit 171 624 f.
– und Gerechtigkeit 308 395 f.
– in der Kirche 350
– und Abrüstung 552
– durch einseitige Abrüstung 629
– in Freiheit 628 f.
Friedensarbeit, kirchliche 304
Friedensauftrag, christlicher 54 f. 604
Friedensäußerungen, päpstliche 305
Friedensbewegung 292 349 f. 422 490 f. 603 644 f.
Friedensdenkschrift der EKD 624
Friedensdienst 54 593 603 f. 645
Friedensdiskussion 349 f. 552 604 f. 624 644
Friedensethik, kirchliche 644
Friedensforschung 307 629
Friedensgefährdung 626
Friedenspolitik 161 309 626 ff. 644
Friedenspriester in der ČSSR 331 333
Friedenssicherung 53 ff. 277 f. 496 603 f. 624 f. 629
–, militärische 628
–, gemeinsame Aufgabe aller Bürger 630
Friedensstrategie, Kriterium einer 278
Friedrich-Ebert-Stiftung, Studie der 296

G

Gaudium et spes 5 7 30 33 f. 75 f. 86 171 f. 174 204 245 305 f. 516
Gebet 7 91 105
Geburtenrate, Begrenzung der 59
Gegenseitigkeit, Prinzip der 173 f. 627
Geheimbischöfe 332
Geistliche Berufe, Pastoral der 540
Gemeinde 2 f. 104 117 ff. 397 608
–, Grunddienste der 365
–, gegenwärtige Situation der 550
–, Weltverantwortung der christlichen 530
Gemeindekatechese 103 f.
Gemeinsame ökumenische Kommission 317 325 591
Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission 47
Gemeinschaft 47 62 241 422 520
Gemeinschaften, eheähnliche 197
Gemeinschaftsverständnis, wesentliches Merkmal des heutigen 199
Gemeinwohl 329 383 530
Generation, ältere 329
Generation, junge 201 217 f. 251 293 391 547
–, politisches Verhalten der 298
–, Zukunftschancen der 428
–, Identitätskrise der 565
Generationenkonflikt 114 200 219 328 f.
Gen-Forschung 409
Gen-Manipulation 407 411
–, moraltheologische Meinung über die 411
Gerechtigkeit 7 91 174 191 288 306 395 f. 422 513 f. 604
–, göttliche 79
–, Ursinn der 87
–, Verfälschung der 87
–, soziale 519 529 f.
– und Frieden 513
Gesamtkirche, dialogfähige 104
Gesamtschule 129
Geschiedene, wiederverheiratete 57 427
Gesellschaft 25 27 86 137 192 f. 211 220 227 237 292 322 342 424 433 435 444
–, moderne 40
–, japanische 43

–, pluralistische 61
–, bürokratisierte 192
–, indische 257
–, französische 386
–, islamische 415
–, informierte 639 641
– der Zukunft 298
Gesellschaften, hochindustrialisierte 198
–, von Jugendlichen bestimmte 146
Gesellschaftsanalyse, marxistische 242 ff.
Gesellschaftskritik, kirchliche 436
Gesellschaftsordnung 305 344
Gesellschaftspolitik 62
Gesellschaftsveränderung 127
Gesetzbuch, kirchliches 455
Gesinnungsethik 175 271
Gesundheitsbegriff 22
Gesundheitswesen, Kosten–Nutzenanalyse im 19
–, Kosteneindämmung im 508
Gewalt 61 274 297 485 ff.
–, totalitäre 626
Gewaltabwehr 627 f.
Gewaltanwendung 486 f.
–, Bereitschaft zur 161 297 478 485
Gewaltbegriff, Definition des 479
Gewalthandlungen, rechtsextreme 377
Gewaltpotential, rechtsextremistisches 377
Gewaltpotentiale, Zunahme krimineller 486
Gewalttätigkeit 487 627
Gewaltverzichtspolitik 626
Gewerkschaft, unabhängige 12
Gewerkschaften 127 f. 228 423 512 529
–, allgemeines Zutrittsrecht der 379 f.
–, Bedeutung der 529
– und kirchliche Einrichtungen 378 f.
– in Frankreich 610 613 f.
gewerkschaftliche Legitimation, Grenzen der 128
Gewerkschaft „Solidarität" 13 15 228 356
Gewerkschaftsstaat 127 f.
Gewissen 25 38 87 119 639 ff.
–, Mitte der handelnden Person 641
–, Prüfbarkeit des 643
–, Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und 643
– als Ureinsicht in das Gute unfehlbar 641
– als Urteilsinstanz 641
– im Konflikt 643
Gewissensbildung 642
Gewissensentscheidung 643 f.
Gewissensfreiheit 498 639
Gewissenskompetenz 640
Gewissenslehre, konfessionelle 642
Glaube 31 f. 74 119 f. 139 185 193 289 395 445 572 606
–, christlicher 7 138 154 183 240 243 290 433 f. 577 580 582 620
–, unterschiedliche Erkenntnisordnungen 30
–, Verkündigung in der Kirche 74
–, dialogfähiger 103
–, Lebensbezug des 167
–, Glaubenswürdigkeit des 194
–, Einheit im 324
–, Bedeutung des 434
–, Verkirchlichung des 435
–, Weitergabe des 117 445 552
–, biblische Quellen des 458
–, Zentrum des 621
–, Orthodoxer jüdischer 621
–, Gewissen als anthropologischer „Ort" des 642
–, Wahrheit des 643
– und Vernunft 30 352
– der Jugendlichen in der DDR 240
– und Leben, Verbindung von 396
Glaubensbekenntnis, Nizäno-konstantinopolitanisches 324
Glaubensformeln 288 f. 291 459
Glaubensfrage 434 436
Glaubensfreiheit 498
Glaubensfundament, gemeinsames 324 f.
Glaubensverkündigung 272 433
Glaubensvermittlung 25 121 172 f.
Glaubenswahrheit(en) 33 436
Glaubenswissenschaft 32
Glaubenszeugnis 37 f. 41 103 271
Gläubige 23 26 29
Gleichgewicht 277 f. 624
–, Störungen des 86
– des Schreckens 545
– der Kräfte 628 f.
Gnade 572 f.
–, Reden über die 572 575 f.
–, Verhältnis von Natur und 572
–, Vermittlung von Freiheit und 575
–, Bindung an die Kirche 576
– als Freiheit und Befreiung 574
– außerhalb der Kirche 576
Gnadentheologie 572 ff.
Gott 2 141 182 ff. 193 572
–, Wesen 7
–, Erbarmen 7
–, Umkehr zu 89
–, Frage nach 100 182 184 433 436 565
–, „Tod Gottes" in der Theologie 182
–, Reden von 182 184 ff.
–, Geheimnis der Wirklichkeit 184
–, Wirken in der Welt 533
–, Gnadenhandeln am Menschen 574
– als Vater 81
– als Person 186
– der Bibel 187 189
– und Mensch, Zusammenwirken von 575 f.
Gottesbeweise 184
Gottesdienst 3 f.
Gottesdienste, ökumenische 29 f.
Gotteserfahrung 358
Gottesfrage 100 182 184 433 436 565
Gottesgedanke 182 185 187 189
Gottesglaube 183 f. 433 436 f.
Gotteslehre 188
Gottesrecht 622
Gottesverständnis 186
–, biblisches 186
–, monotheistisches 187
Gottesvolk, Einheit des 24 f.
Grenzkrieg, irakisch-iranischer 419
Grundängste 350
Grundgesetz 329
– der Kirche 458
Grundrechte 26 305 421 f.
Grundsätze, friedensethische 171
Grundstrategie, seeelsorgliche 117
Grundüberzeugungen, rechtlicher Schutz der sittlichen 26
Grundwerte 26 420
Grundwertediskussion 420
Grüne 296
Gruppen, neonazistische 479
Gruppenarbeit 393
Gruppenegoismus 530
Gruppenerlebnis 239
Gurus, christliche 258
Gute, das 35 273
Gynäkologen 408

H

Haltung, moralisch-ethische 297
Hamburger Kirchentag 348 352
Handeln, ärztliches 17
–, Ziel des 18
Handeln, politisches 173 359
Härteklausel, immaterielle 437 439
Haß 241 487
–, Erziehung zum 241 626
Hausbesetzer 297
Hausbesetzerszene 217 f.
Hausbesetzung 291 296
Haushaltsdefizit 385
Heidelberger Katechismus 263
Heidelberger Thesen 603 f.
Heidenmission 253

Heil 493 573
Heilbringer, eschatologischer 142
Helfer 367
Helfergruppen 365 f.
Heiliger Geist 139 144 324 f. 555
Heiliger Stuhl und die Abrüstung 306
Heilige Schrift 618 f.
Heilung 493
Herrschaft Christi, kosmische 144
Hilfswerk, bischöfliches 636 ff.
–, Öffentlichkeitsarbeit des 639
Hilfswerke, christliche 567 f. 570
–, kirchliche 568
–, Herausforderung an 571
–, Struktur der 638
Hiroshima 189 f. 307
Hirtenamt, oberstes 23
Historischer Materialismus 243 f.
Hochreligionen, Dialog mit den 358
Hochschulgemeinden 46
Hoffnung(en) 119 192 243 273
Holländischer Katechismus 619
Holocaust, nuklearer 350
Homosexualität 293 377
Homosexuelle, Situation der 553
– und Kirche 552
Humanae vitae 5 59 133 f. 410 462
Human Sexuality, Studie 446
Humantechniken 32
Humanwissenschaften 31 f. 99 f. 643
Hunger 86
Hungernde 528

I

Ideologie, marxistische 243
–, totalitäre 625
–, militärische Macht 625
–, kommunistische 626
Inaestimabile donum 155
Indianer 112 589 f.
Indianermission 590 f.
Indianermissionsrat, brasilianischer 590
Indianerpastoral 588 590
–, befreiende 112
Indianerpolitik, brasilianische 588 f.
Indianerstatut 589
Indikationenlösung 133
Indio-Völker 112
Individualismus 344
–, Reparaturbegriff des 346
Individualität 199
Individuum und Gesellschaft, Verhältnis von 251
Industrieländer 62 ff. 67 f.
–, westliche 402
Industriestaaten 201
Informatik 85
Information 639 ff.
–, Macht der medialen 641
–, massenmediale 641
– und Gewissen 644
Informationsfreiheit 639 647
Informationsmedien, jugoslawische 500
Initiative Kirche von unten 540
Inkulturation 455 f.
–, der Liturgie 558
Innerlichkeit, neue 293
–, Literatur der 296
Insemination, heterologe 408
–, homologe 408
Institutionen 249
Instituts Catholiques 96 f.
Intellektuelle, Arbeitslosigkeit der 519
Interdiözesanes Pastoralforum 211
–, zweites 607
Internationale Anglikanische Kommission 540
Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung (IBRD) 400
Internationaler Währungsfond (IWF) 399 f. 403
Internationale Arbeitsamt 521 527
Inter mirifica 35
Inter insigniores 313
Invaliditätssicherung 507
Islam 299 ff. 349 497 f. 501 541 559
–, neue Vitalität des 302
–, Dialog mit dem 303
–, offensiver 546
– und Christentum 299 f.
islamische Geistlichkeit, Diktatur der 415
Islamische Republik 416
Islamisch Republikanische Partei (IRP) im Iran 416 f.
Iustitia et Pax 161 305 f. 513 568 584

J

Jesuiten 616
Jesuitenorden 601 ff.
–, kommissarischer Leiter des 600
Jesus, irdischer 139 142
– und Urgemeinde, Kontinuität zwischen 253
Jesus Christus 6 f. 25 27 ff. 30 34 37 f. 44 75 ff. 89 138 141 f. 188 193 f. 253 263 288 290 325 ff. 358 441 459 554 f. 558 572 574 604 620 624
–, Bekenntnis zu 28
–, Hinwendung zu 38
–, Zugang zu seiner Person und seinem Werk 138
–, Glaube an ihn nach den ersten Konzilien 139
–, Gottheit und Menschheit 139 f.
–, Verhältnis zum Vater 188 f.
–, Glaube an 243
–, Kontinuität zwischen Urgemeinde und 253
–, ein Mann der Arbeit 534
–, Lehre über die Arbeit 534
–, Kreuz und Auferstehung und menschliche Arbeit 535
Jesusforschung, historische 138
Juden im Iran 418
Juden und Christen 39
Judentum 621
Jugend 25 57 144 146 192 f. 240 291 368 433 f. 538
–, Erwartungen und Bedürfnisse der 148
–, philippinische 148 f.
–, Mutlosigkeit der 193
–, Fragen der 368
–, evangelische 395
–, Auszug aus den Kirchen 443 f.
–, amerikanische 462
–, jugoslawische 497
– und Religion 443
Jugendarbeit, kirchliche 391 ff.
–, spirituell-religiöses Angebot der 397
Jugendbewegung, Neue Zürcher 60 f.
Jugendforschung 147
– in der Dritten Welt 148
Jugendforum 349
Jugendfrage 203
Jugendkultur, autonome 218
Jugendliche 120 146 209 217 234 240 247 292 294 296 ff. 349 f. 352 368 391 396 f. 433 445 476 486 646
–, unruhige 60 ff.
–, Dialog mit den 62
–, philippinische 148 f.
–, Gewalt unter 297
–, ausländische 298
–, Ängste der 352
–, kritische Anfragen der 368
–, kirchlich organisierte 391
–, kirchennahe und kirchenferne 446
–, Verhaltensweisen der 446
–, Gewaltanwendung durch 486
–, Arbeitslosigkeit der 527
– von Taizé 122
– und Treue 246
– und Rechtsextremismus 377
– und kirchliche Amtsträger 391
– aus religiösem Elternhaus 446
Jugendpolitik 62 646

Jugendprobleme 292 298
Jugendreligionen 293
Jugendseelsorge 172
Jugendunruhen 217 ff.
–, Thesen zu den 646
Jugendverbände, katholische 392 ff.
Jugendweihe 241
Jugendzentrumsbewegung 293
Jurisdiktion, päpstliche 71 f.

K

Kabelprojekte 170
Kardinäle 339 341 f.
Kapital 512 517 523 532
–, Konflikt zwischen Arbeit und 520 f. 523
–, Vorrang der Arbeit vor dem 522 524 f.
–, Gegensatz zwischen Arbeit und 523
Kapitalismus 517 f. 521 524 567
Katechese 25 103 105
Katechismen, Sinn und Konzeption von 121
Katholiken 111 554
– deutsche 37 131
–, vietnamesische 205 f.
–, Mitgliedschaft in Freimaurerlogen 221 f.
–, indische 257
–, junge 444 446
–, amerikanische 461 f. 503
–, Schweizer 608
–, französische 646
– und Rechtsextremismus 378
– Südafrikas 586
– in China 614 616 f.
Katholische Aktion 94
Katholische Elternschaft Deutschlands 121
katholisch-orthodoxe Kommission 110
Katholizismus 497 501
–, deutscher 41 135 ff.
–, spanischer 180 f. 634
–, amerikanischer 231 503
–, niederländischer 275
– und Kommunismus 13
Kernenergie 133 373
Kindergeld 506
Kindertaufe 8 f.
Kirche(n) 2 f. 25 29 33 f. 39 56 f. 73 ff. 88 117 ff. 127 f. 241 243 271 f. 285 ff. 298 304 321 ff. 327 339 341 360 376 378 392 428 433 f. 455 496 576 590 601 608 624 627 643
–, Einheit der 2
–, Sendung der 7 39 88
–, deutsche 8 41 360 637 f.
–, katholische 12 ff. 45 71 123 f. 151 213 230 305 f. 370 381 500 588 f. 616 ff.
–, Vollmacht der 25
–, evangelische 30 73 124 304 325 592 605
–, christliche in Japan 44 f.
–, Seelsorgeauftrag der 49
–, Laien in der 49
–, Herausforderungen der 53
–, Friedensauftrag der 54 56 278
–, Verhältnis zur gegenwärtigen Weltsituation 57
–, Ursprünge von 72
–, Verwirklichung des Erbarmens durch die 89
–, Selbstverwirklichung der 92
–, französische 97 646
–, Beziehungen der französischen Theologie zur 99
–, Katholische Kirche Koreas 109
–, Glaube der katholischen 139
–, Aufgabe der 141 493
–, Stellung der Frau in der 157 553
–, Amt in der 157
–, niederländische 160 274 276
–, Stellung der deutschen Theologie innerhalb der 166
–, philippinische 109
–, chinesische 170
–, Mitwirkung an den sog. neuen Medien 170 f.
–, spanische 180
–, vietnamesische 205 208
–, institutionalisierte 210 490
–, polnische 228 f. 353 ff. 440 f.
–, etablierte 232
–, elektronische 229 ff.
–, Gemeinschaft der 241
–, Weltverantwortung der 256
–, Syrisch-Malabarische 257
–, indische 258
–, anglikanische 264 584 f.
–, Wächteramt der 269
–, öffentlicher Auftrag der 270 f.
–, Auslegerin der christlichen Botschaft 272
–, alte 285 287 ff.
–, protestantische 303 616
–, Funktion für die Gesellschaft 323
–, Leitsatz für die evangelisch-reformierten 326
–, Anerkennung der 327 540
–, Geheime 332
–, „offizielle" 341
–, Chance für die 352
–, asiatische 358
–, evangelisch-methodistische 369
–, russisch-orthodoxe 370
–, verfassungsrechtliche Sonderstellung der 379
–, „Dritter Weg" der 380
–, Jugendarbeit der 392
–, Grundgesetz der 458
–, geschichtliche Lehräußerungen der 459
–, argentinische 474
–, Gefahren für die 490
–, Männer und Frauen in der 492 f.
–, serbisch-orthodoxe 497 f. 501
–, mazedonische 497
–, politisches Engagement der 540
–, Homosexuelle und 552
–, geistliches Amt in der 554
–, Selbstverständnis der 552 f.
–, Resolutionsentwurf zur Friedensarbeit der 553
–, christliche 567 f. 571
–, reformierte 584 f.
–, lutherische 585
–, amtlich verfaßte 610 f.
–, nachkonfessionelle 617
–, lateinamerikanische 637 ff.
–, afrikanische 644
–, europäische 647
– und moderne Naturwissenschaft 30
– und Wissenschaft 33
– und Kunst 33 ff.
– und Welt 33
– und moderne Kultur 33
– und Publizistik 34
– bei den Jugendunruhen in der Schweiz 62
– und Fernstehende 117
– und Lage der Jugend 150
– in Bolivien 151
– in Ungarn 153 155
– und Politik 269 352
– und Wertbewußtsein 270
– in der DDR 282 284
– und Sport 314 ff.
– in Österreich 337 496
– in Uganda 414
– in Iran 418
– von England 263 427
– in den USA 460 f.
– in Jugoslawien 497 500
– von unten 552
– für unsere Zeit 553
– in Südafrika 583 f. 586 588
Kirche–Gewerkschaft, Verhältnis 380
Kirche–Jugend, Verhältnis 433 f.
Kirchengeschichte 290 f.
Kirchenkritik 243 316
Kirchen–Politik, Verhältnis 270
Kirchenpresse, amerikanische 502 f.
Kirchenrecht 452 ff.
Kirchenspaltung 24 30
Kirchentag(e) 396

Kirchenväter, Potential der 291
Kirchenverständnis 276 555 606
Kirche–Universität, Verhältnis 46
kirchliche Einheit, theologische Konzeption 47
kirchliche Gemeinschaftlichkeit, Elemente einer neuen 490
Klasse, Problem der 514
Klassenegoismus 530
Klassenkampf 244 521
Kleriker 453 f.
Klimaveränderungen 374
Klinikseelsorger 20
Klonen 408 f.
Koalitionsfreiheit 379 f.
Koexistenz, friedliche 625
Kollegialität 69 339 631
Kollektivismus 517 f. 524
Kolonialpolitik, europäische 412
Kommunikation 85 227 642
Kommunikationstechniken, neue 226 f.
Kommunikatoren 640 642
Kommunismus 203 206 240 281 518 521
Kommunisten 13 388
Kommunistische Partei der Sowjetunion (KPdSU) 175 ff.
Konflikt, zwischen Arbeit und Kapital 520 f.
Königsteiner Erklärung 134
Konrad-Adenauer-Stiftung, Erhebung der 296 f.
Kontrazeption 59
Konzil, französischer Einfluß auf das 95
–, Verwirklichung des 339
Konzil von Chalkedon 139 f.
Konzil von Ephesus 261 324
Konzil von Konstantinopel 140 261 291 317 324
Konzil von Nikaia 139
Koran 299
Krankenhaus-Hilfe, Katholische 366
Krankheit 18 20 ff.
–, polnische 547
Krankenversicherung 508 511
Krefelder Appell 490 f. 540 553
Krieg 189 f. 305 604 624 627
–, kalter 161
Kriegsdienstverweigerung 55
Kriegsverhütung 277 628
KSZE-Konferenz in Helsinki 306
KSZE-Schlußakte 626
Kultur 57 243
–, technisch-wissenschaftliche 31
–, politische 209 f.
–, pagane 287
–, antike und Kirche 290
–, alternative 294 296
Kulturkrise 235 238
Kulturverlust 64
Kulturwissenschaften 32
Kunst 33 f.
– und Kirche 33 40
Kurden 418

L

Laborem exercens 512
Laien 26 38 96 f. 132 134 369 f. 454 550 608 634
Laienapostolat 37 130 160
Laienmitarbeit 274 608
Landwirtschaft 177 f. 515 531
Lateransynode 140 649
Leben 21 104 245 422 494
–, Unantastbarkeit des 26
–, menschliches 37 39 87 250 369
–, Grundentscheidungen für das 239
–, Beginn des 409
–, Ende des 409
–, Sinngebung des 38 434 618 646
– nach dem Tod 445
Lebensgemeinschaften, nichteheliche 40 195 ff. 246 251
–, freie 196 f. 251
Lebensstile, alternative 293
Lebensverlängerung 21
Lehramt 103 555
–, kirchliches 30 32
Lehramt der Kirche, oberstes 513
Lehramtspositivismus 167
Lehrerarbeitslosigkeit 423
Leistung 113 ff. 422
– und Anspruch, Gleichgewicht zwischen 159
Leistungen, staatliche 385 f.
Leistungssystem, soziales 505 507 f. 510
–, einkommensbezogenes 509
Leitbilder, Korrektur der 488
Lex fundamentalis 72
Liberalismus 518 521 524
Liebe 77 ff. 83 87 92 196 246 ff. 251
–, Kultur der 7 90
–, Zivilisation der 26 40
–, personale 37
Liebesfähigkeit 248
Linke, politische im Iran 417
Listen, alternative 294
Lohn, gerechter 528
Lumen gentium 7 95 204 262 452 534
Luther, Martin 39 380 ff.
Lutheraner 554 f.
Lutherforschung, katholische 381
Lutherischer Weltbund 369
Lutherjahr 1983 380
Lutherrezeption, katholische 381

M

Machtkampf, iranischer 417
Machtkonstellationen, faktische 55
Machtmonopol 521
Magisches Dreieck, entwicklungspolitisches 571
Mann und Frau 262 311 ff. 317 368 385 462 492 591 ff.
Maria 84 f. 144 324 ff.
Marktwirtschaft 567 571
–, soziale 202
Marxismus 49 243 359 521 524
– und Christentum 242
Marxismus-Leninismus 625
Marxisten 245
Massenkommunikation 640
Massenmedien 476
Massenvernichtungswaffen 626 f.
Mater et Magistra 245 514 518 524
Materialismus 346 523
Medellín 308 358 637
Medien 34 642
–, neue 171 226 f. 477 f.
–, alternative 295
–, elektronische 478
Mediendebatte 227
Medienethik 642
Medienforschung 476
Medienkommunikation 640
Medienpolitik 476 f.
Medienverbundprojekt 577
Medienwirklichkeit 475 477
Medizin 18 f. 21 374 407 ff.
Meinungsäußerung, freie 503
Meinungsbildung 135
Megamaschine 293
Mehrheitskultur 296
Mensch(en) 25 34 37 56 68 f. 76 78 f. 81 86 271 364 f. 376 512 514 524
–, Würde des 7 31 f. 91 f. 223 517 528 531
–, Forschung am 18 32
–, Rechte des 26
–, Manipulation des 31 57 408
–, Abbild Gottes 32 515 533
–, Besinnung auf den 39
–, christlicher 141
–, Selbstverständnis des 186
–, Autonomiebewußtsein des heutigen 434
–, Rechte des arbeitenden 513 521 526
–, transzendente Bestimmung des 514

–, Solidarität der arbeitenden 518
–, Selbstverwirklichung des 520
–, Primat gegenüber den Dingen 522
–, Arbeit eine Verpflichtung des 526
– als Person 186
– als bloßes Werkzeug 517
Menschenrechte 32 45 56 69 271 307 498 526 597 622 625 627 646f.
–, Verletzung fundamentaler 525
–, Schutz der 604
Menschenrechtsprogramm 646
Menschenwürde 307 421 479f. 528 625 627
Menschheit, Selbstzerstörung der 86 190 513
Meßdiener 156
Mietrecht 449
Minderheiten 59f.
–, aktive 629
– in Iran, religiöse und nationale 417f.
Ministrantendienst 156 159
Ministrantinnen 155 158
Mischehen 30 58 644
Misereor 130 206
Mission 252ff. 258 357f.
–, christliche 299 302
–, Überschneidungen christlicher und muslimischer 541
Mission de France 94
Missionare, muslimische 302
Missionarisches Pfingsttreffen 357 360
Missionsschulen, Bedeutung der 44
Missionierung, islamische 299
Moral 238 422 643
Moraltheologie 640
–, Medienkommunikation der 640
Moral/Unmoral 287
Multinationale Untersuchungen 567
Muslim-Bruderschaften, radikale 541
Mutlosigkeit 193
mütterliche Aufgaben, soziale Aufwertung 529
Mysterium Christi 141

N

Nagasaki 189
Nationale Front in Iran 416
Nationalismus, deutscher 547
NATO 278 385f. 491
Nato-Doppelbeschluß 277 491 546 624 628 644
Nato-Nachrüstungsbeschluß 304 351
Natur 422 513 522
Neue Linke 293
Neue soziale Frage 507
Neues Testament 80 138f. 157 619ff.
Neutronenbomben 309 496
Neutronenwaffe, Verurteilung der 493
Nichtbehinderte, Ängste der 599
Nordatlantikpakt 628
Nord-Süd-Dialog 63 68 145
Nord-Süd-Gegensatz 546
Nord-Süd-Gipfel 398
Nord-Süd-Kommission 65 145
Nord-Süd-Konflikt 66f. 278
Nord-Süd-Problematik 202
Normen 31 409
–, ethische 409
Not, menschliche 364
Nuklearkrieg 190
Nuklearwaffen 627
Nutznießung der Güter, Prinzip der gemeinsamen 527 529

O

Oberschüler 296f.
Octogesima Adveniens 244
Öffentliche Ausgaben, Expansion der 384
Ökologiebewegung 292
Ökonomismus 523
Öko-Rechte 377
Ökumene 39 73 325 350 356 369 456
–, jüdisch-christliche 351
–, innerchristliche 459
Ökumenische Bewegung 4 24 73 325ff. 369
Ökumenische Kommission 122
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) 493
–, Rassendiskussion im 586
Ökumenismus 27 339 341 539
–, geistlicher 381
–, Zeitalter des 461
Ökumenismusdekret 27
Olympische Spiele 315
OPEC 401ff.
Orden 601f.
–, Nachwuchsprobleme der 602
Ordensfrau 313
Ordensgemeinschaften, einheimische afrikanische 414
Ordensleben 47
Ordensleute 32 47
– in Vietnam 204
– in Lateinamerika 429
Ordensschwestern in den USA 462f.
Ordination 370 555
–, Sakramentalität der 554
Ordinationsproblem 312
Orientierung 270
–, geistige 31
Orientierungskrise 62
Organtransplantation 21
Ordnungen, kirchliche 28
Orthodoxie 95 290 497 501
–, Dialog mit der 70
–, arabische 302
Ortskirche(n) 57 69ff. 74f. 339f. 358 414 474 602 638
Ostblock 546
–, kommunistische Ideologie im 546
Österreichischer Katholikentag 337 360f. 363
Ost und West, Polarisierung zwischen 545
Ost-West-Konflikt 278 625f. 629

P

Paare, unverheiratete 197
Pacem in terris 174 245 304f. 514 526 592
Panzerexporte in südamerikanische Diktaturen 496
Papst 14 23 69 74 123 273f. 339 341 498 602
–, ökumenischer 5
–, programmatische Grundanliegen des 37
–, Verkündigung des 37f. 41 74
–, Persönlichkeit des 41 70
–, Unfehlbarkeit des 71 326
–, Aufgabe des 74
–, Botschaft des Friedens 170
–, Mordanschlag auf den 273
–, Verhältnis von Bischöfen und 339
– als Staatsoberhaupt 340
– und Ortskirchen 57 340
Papst Hadrian VI., Schuldbekenntnis 39
Papst Johannes XXIII. 74 203 305 307 310 317 339 353 454 457 461 514 518 592
Papst Johannes Paul I. 125 602
Papst Johannes Paul II. 1 5ff. 23 27 33 36ff. 40f. 56f. 69f. 75 103 110f. 122f. 125 139 151 160f. 168f. 172 180 189 211 213 229 261 264 273f. 276 303 307 316 324ff. 333 341 343 352 356 361 368 370 411 426 439ff. 455 493 505 512 541 591 600f. 607 617
–, Nutzen der Reisen des Papstes 42
–, Bilanz seines Wirkens 56
–, Rückblick auf die Reisen des Jahres 56
–, Gewicht seines Amtes 57
–, Pontifikat 70 72 74 273f.
–, Begegnung mit Asien 168
–, Hiroshima-Rede 189
–, Botschaft an Kardinal Wyszyński 229
–, Symbolgestalt 273
–, Brief an die niederländischen Bischöfe 276
–, Österreich-Besuch 361
–, Briefwechsel mit Patriarch Pimen 370

–, Botschaft an den Eucharistischen Weltkongreß 442
–, Besuch auf den Philippinen 470f.
Papst Leo XIII. 346 461 512 524 633
Papst Paul VI. 7 57 90 96 101 168 171 174 204 244 305ff. 338 341 353 356 454f. 462 514 518 528 601
Papst Pius X. 457
Papst Pius XI. 308 514 633
Papst Pius XII. 74 95 101 203 304 353 355 470f. 601 616 619
Papstamt 69 72 453
Papstbesuch in der Bundesrepublik 5f.
Päpstlicher Rat für die Familie 368
Papstreisen 70
Papsttum 69 122 340
–, ökumenisches 74
Parteien 127f.
–, kommunistische 176 500
–, rückläufige Integrationskraft der 200
–, Standpunkte zu den neuen Medien 226
–, sozialistische 610
Parteitage, Öffentlichkeitswirkung der 176
Partnerbeziehungen, dauerhafte 248
–, nichteheliche 249
Paschamysterium 7 82 84 91
Pastoralinstitut, Österreichisches 255
Pastoralreferenten 274f.
Patient 17ff. 22
–, Aufklärung des 20
–, Wille des 21
Patient–Arzt, Verhältnis 18 20
Pazifismus 171 306
Permissivität, moralische 87
Person 186 512 516 522f. 641
–, Primat über die Sachen 523f.
–, Rechte der 526
– und Institution, Verhältnis von 196
Personbegriff 186
Persönlichkeit, Anforderungen an die 199
Petrusamt 71 555
Petrusdienst 72 74
Pfarrgemeinderat 131 608
Pflichtigkeiten, soziale 347
Philosophie 32 99 560ff.
–, marxistische 243f.
–, Kernaufgabe heute 564
–, theologische Dimension heute 564
Pilotprojekte 171
Pluralismus 24 40 60 631
Polen und Deutsche 48
Politik 192 235ff. 243 269f. 298 352 421 626
Politiker, Überlegungen zur Aufgabe der 646
Polnischer Ökumenischer Rat 48
Populorum progressio 145 244 305f. 308 514 518 528
Praxis, konziliare 326
Presbyterium, Einheit des 24
– und Bischof 549
Presse, alternative 295
–, katholische in den USA 503 505
Priester 23ff. 38 340 549 617
–, geistliche Gemeinschaften 26
–, französische 94
–, geheim geweihte 331
–, Laisierung der 340
–, Situation der 548
–, Orientierung der 549
–, Spiritualität der 549
–, Rolle des 553
– in Vietnam 204
– in Holland 275
– in den USA 462
Priester–Gemeinde, Verhältnis 549
Priesteramt 157f. 339 608
Priesterausbildung 48f. 274f. 259
Priesterberuf 33f.
Priesterbildung, Rahmenordnung für die 548
Priestergruppen 533
priesterliche Lebensform 548f.
Priestermangel 134 158 397 548f.
Priesternachwuchs 158
Priestertum 156 169
– der Frau 157
– aller Gläubigen 326
Priestervereinigung in der ČSSR 333f.
Primat, päpstlicher 69 540
Privateigentum 245 346 359 524f.
Privatinvestitionen, ausländische 566ff. 570f.
– und christliche Kirchen in der BRD 568 571
Produktionsmittel 244 517f. 521 524 525 526f. 530
Produktionsstätten, Verlagerung von 201
Projekte, alternative 294
Proletariat 518f. 521
–, Diktatur des 521
Pro mundi vita 488f.
Protestant(en) 4
–, Schweizer 325
–, niederländische 350
–, polnische 441
–, junge 444 446
Protestantismus 95 381
–, deutscher 41 123 352 356 605
–, in Korea 109
Protestbewegung(en) 217f. 234 236f.
Protestszene 218
Pseudo-Kirche 230
Psychokultur 293
Publizistik, Aufgabe der 35
Puebla 244 358 637

Q

Quadragesimo anno 155 308 514

R

Radikalismus, christlicher 539
Rahmenbedingungen, weltwirtschaftliche 201
Rassengesetze, südafrikanische 583f.
Rassentrennung 583
Rationalitätsverlust 487
Rechtsextremismus 376ff. 478
Rechtsstaat 233f.
Redemptor hominis 6f. 27 75f. 82 86 88 92 139 145 307 343 512
Reformation 27 326f.
Reformbewegung, polnische 440
Reformbewegungen, islamische 299 302
Regionalbanken, internationale 400
Rehabilitationsangleichungsgesetz 599
Reisetätigkeit, päpstliche 42
Religion 43 87 140 149 183 185 194 243 335 445
–, Privatisierung der 183
–, Frage nach der 184
–, Unverwüstlichkeit der 184
–, symbolische Sinngebung 209
–, afrikanische 299
–, Rüstzeug für das Leben 445
– und Wissenschaft 43
– frei Haus 229
– und Jugend 445
Religionen, Neue 31
–, polytheistische 187
–, positive 223
–, Reibungsflächen zwischen der Freimaurerei und den 223
–, geistiges Potential der 308
–, nichtchristliche 460
Religionsausübung, freie 240f. 647
Religionsfreiheit 57 303 541 616ff. 631
Religionsunterricht 3 25 111 120f. 154
–, neue Grundkonzeption des 120
–, Rahmenbedingungen für den 121
Religionsverfolgung 616
religiöse Bewegungen, politische Kraft der 109
Religiosität 194
–, latente japanische 43
Rente, nettolohnbezogene 507
–, bruttolohnbezogene 507
–, Dynamisierung der 507
–, Besteuerung der 507

Rentenversicherung 385 511
Republikanische Islamische Volkspartei 417
Rerum novarum 342 346 512ff. 518 521 524 610
Retortenbabies 408
Rohstoffe in der UdSSR 177
Rückbindungen, tragfähige 248
Ruhe und Erholung, Recht auf 529
Rüstung 54 304
Rüstungsbegrenzung 277
Rüstungsexporte 277
Rüstungskontrollpolitik 628
Rüstungswettlauf 171 305ff. 309 496 626

S

Sakramente 29 35 455
Sakramentenkatechese 104
Säkularisierung 183 356
Salzburger Hochschulwochen 536f.
Sandinismus 9f.
Scheidungsfolgerecht 437
Scheidungsrecht, neues 437
Schmerz, Sinn des 86
Schöpfung 79 376 522 533f.
Schöpfungsordnung 271 624
Schriftsteller Europas, Appell der 491
Schule 114 116
Schultheologie 572
Schwangerschaftsabbruch 409
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 263 325 540
Schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax 161
Schwerbehinderte 599
Schwerbehindertengesetz 599
Seelsorge, Sicherung der 134
Selbstbestimmung 604
Selbstbestimmungsrecht, kirchliches 378f.
Selbstverfügung 185
Selbstvernichtung 86 513
Sexualethik vor der Ehe 504
Sexualität 339 466 504
Sexualmoral 100 198
Shell-Studie 296
Sicherheitspolitik 54f. 277 309
–, Stellung der Kirchen zur staatlichen 54
Sicherung, soziale 384
Sinn, Erfahrung von 248
Sinnfrage 31 44 100 236
Sinnkrise 62 547
Sittlichkeit, personale 641
Solidarität 143 174 191 308 346f. 420 422 519
„Solidarität", Gewerkschaft 439ff. 546
Sondersynode der holländischen Bischöfe in Rom 160 162 274f.
Sozialbürokratien 510
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD) 133 136 423 449f.
–, medienpolitische Grundsatzerklärung der 227
Soziale Frage 62 512f.
Sozialhilfe 509 599
Sozialismus 389 498 518 521 629
Soziallehre, katholische 87 514 530 568 570
Sozialleistungen 510 528f.
Sozialpolitik 507
Sozialversicherung 385
Sozialwohnungen 448 450
Spiritualismus, neuer 293
Spiritualität 94 313 397 465f. 532ff.
Spontigruppen 293
Sport 314f.
Staat 128 173 175 297 330 328f. 383f. 421 428 626
–, waffenloser 627
Staaten 174
–, Grundsatz der Verhältnismäßigkeit in Konflikten zwischen 174
–, Prinzip der Gegenseitigkeit 174
Staatsbürger, Selbstverständnis des 328
Staatsfinanzen, strukturelles Defizit der 385
Staatsverdrossenheit 329
Staatsverschuldung 133 382ff.
Staatsverständnis der Gegenwart 328ff.
Staffelmiete 449f.
Ständiger Diakon 26
Starnberger Appell 491
Startbahn West 605f.
Sterben 18 20f.
„sterben lassen" 21
Streik 530 612
Streikbewegung, polnische 12
Streikrecht 12
Studentenunruhen 220 234 237
Studienvoraussetzungen 46
Subkultur(en) 61 218
Subsidiaritätsprinzip 75 159 510
Subventionsabbaugesetz 386
Südafrikanische Konferenz Christlicher Führungskräfte 586
Südwestafrikanische Befreiungsorganisation SWAPO 584
Sukzession, apostolische 555
Sünde 78ff. 89

T

Taufe 8
Taufpastoral 8
Technik 30 60 515f. 522
Technologien, moderne 345
Teilzeitarbeit 225
Terrorismus 56 485
–, internationaler 273f.
Terrorismusbekämpfung 472f.
Testem benevolentiae 461
Theologen 139 287 326 339 342
–, Aufgabe der 141
–, weibliche 466
–, lateinamerikanische 556f.
–, afrikanische 556f.
–, asiatische 556f.
–, neue Generation spanischer 635
– der Dritten Welt 620f.
Theologie 24 32 58 289 458 619
–, wissenschaftliche 30 558
–, deutsche 37 165ff. 632
–, japanische 45
–, französische 94ff. 632
–, „Tod Gottes" in der 182
–, natürliche 183f.
–, evangelische 184
–, christliche 188 622
–, indische 258
–, historische 288
–, Veränderung der 458
–, amerikanische katholische 460f. 466
–, feministische 465 539
–, afrikanische 558f.
–, asiatische 558f.
–, ökumenische 558
–, lateinamerikanische 574
–, alttestamentliche 621
–, katholische 630 632
–, spanische 630ff. 635f.
–, südamerikanische 632
–, reformatorische 641
– und Lehramt 101f.
– und Bischofsamt 101
– der Befreiung 358 465
Theologiestudenten 48
Thomas-Christen 257
Tod 20f.
–, Verdrängung des 21
–, Sinn des 86
– Jesu 142f.
Todesstrafe 49 504
Toleranz 174 223
–, Einschränkung der 60
Toleranzbegriff 223
Tourismus 279

Tradition 286 f. 321 ff. 421
–, außerchristliche 287
Traditionsbegriff, theologischer 323
Transfer-Enquête-Kommission 505 f. 509
Treue 196 246 f. 251
Tridentinum 25 632
Trinitätslehre 187 f.

U

Übel 81 83
Überlegenheit, militärische 628
Ugandische Armee, Massaker auf der Ombaci-Mission 415
Umdenken 347
Umkehr 27 81
Umrüstung der Streitkräfte 276
Umwelt 43 345
Umweltfragen 45
Unfehlbarkeit, geschichtliche Verständnis der 102
Unfrieden, Chancen zur Überwindung des 629
Universität 46
Universitätstheologie 558
Unruhe, Quellen der 86 f.
Unterdrückung 86
Unterforderung 114 116
Untergrundkirche 331
Unterhaltsrecht 437 f.
Unternehmen 127 f.
–, multinationale 527
Unternehmer 521 524 569
unverheiratete Paare mit Kindern 197
Urlaubstourismus 279

V

Verantwortungsethik 175
Verbände, Aktivität der 551
Verbandsklage 203
Vereinigung, geschlechtliche 59
Vereinte Nationen 67 385
Verfassung 420 f.
Verfassungsschutzbericht 1980 478 485
Vergebung 89
–, Bedingung der 91
Vergewaltigung 479
Verhalten, ethisches 43 410
–, unternehmerisches 569
Verhaltensneigungen, rechtsextreme 377
Verhältnismäßigkeit, Grundsatz der 174 627
Verkündigung 3 24 f. 77 f.
Verlagswesen in den USA 464
Verlust des Heiligen 87
Vermehrung von Lebewesen, ungeschlechtliche 408
Verschuldungsprinzip 437
Versorgungsausgleich 438
Verteidigung 305 f. 385 624
Verteidigungskrieg, Berechtigung des 174
Verteilungsgerechtigkeit 568
Vertrauen 185
–, gesellschaftlicher Schwund an 219
–, Beziehungen des 646
Verzeihen 7 91
Vierte Welt 63

W

Wachstum, exponentielles 344
Waffenexporte 593
Waffenhandel 308
Wahrheit 31 f. 81 87 102 223
Wahrheit/Irrtum 287
Wahrheiten, Hierarchie der 643
Währungssystem, internationales 403
Warschauer Vertrag 47
Warschaupaktstaaten 15 f.
Wehrdienst 643
Weiterbildung, religiös-theologische 582
Weltbevölkerung, Anteil der Kinder und Jugendlichen an der 146
Weltentwicklungsbericht, dritter 398 f.
Weltfriedenstag 306
Welthandel, Ausweitung des 63
Weltkonferenz, kommunistische 179
Weltmuslimliga 302
Weltrat der Kirchen 369 479 492 f. 567 571
Weltreligionen 45
–, Konferenz zum Studium ethischer Fragen 45
Weltwirtschaftsgipfel 1978 384
Weltwirtschaftsordnung, neue 63 65 129
Werkstätten, beschützte 532
Wertbewußtsein 270
Werte 31 87 421 f.
Wertsysteme 296
Wertewandel 422
Werthaltungen, gegenwärtige 219
Wettrüsten 176 178 277 308 504
Wiedergutmachung 91
Willensbildung, politische 210
Wirklichkeit 184 f. 477 564
–, göttliche 186 f.
– im Fernsehen 478
Wirklichkeitsverlust 564
Wirtschaftsordnung 344
Wissenschaft 30 ff. 43 170
Wissenschaft und Glaube 32 40
–, Verhältnis von 40
Wissenschaftliches Handeln, ethische Dimensionen des 407
Wissenschaftsgläubigkeit 31
Wohlfahrtsstaat, Ende des 201
Wohneigentumsbildung 451
Wohnungsbau 447 ff.
–, Mißstände im sozialen 450
Wohnungsnachfrage, steigende 448
Wohnungspolitik 449 451
Würde 80 ff.
–, menschliche 81 517
–, Ur-Wert des Menschen 91
Würzburger Synode 8 73 120 304

Z

Zeit 339
–, Herausforderung der 343
Zeitdiagnose 200
Zeitungen, alternative 295
Zeitwahl 59 f.
Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) 120 130 132 ff. 173 316 342 550 552
–, Hauptaufgabe des 135
–, Erklärung „ethische Grundlagen der Außen- und Sicherheitspolitik“ 173
–, Frühjahrsvollversammlung 316 342
–, mehr Weltverantwortung in der christlichen Gemeinde 550
–, Stellungnahme zur Friedensdiskussion 624 644
–, Herbstvollversammlung des 644
– und Initiative Kirche von unten 552
Zerrüttungsprinzip 133 437 ff.
Zerrüttungsvermutung 439
Zeugnis, gemeinsames 28
Zivildienst 644
Zivildienstleistende 496
Zivilisation, westliche 59
Zölibat 169 368
Zukunft 43 190 ff.
Zusammenleben 195
–, neue Formen 195
–, unverheiratetes 195 f.
Zusammenlebende, unverheiratet 195 197 f. 248 ff.
Zwangsarbeit 520
Zweiter Weltkrieg 307 628
Zweites Vatikanum 2 7 23 25 30 33 f. 54 69 71 f. 75 f. 86 f. 89 f. 92 94 ff. 99 118 130 f. 156 204 206 223 252 255 262 276 303 305 324 355 362 370 414 433 441 452 f. 455 ff. 461 466 513 f. 516 533 f. 540 550 558 591 601 619 630 ff. 637
Zwischenkriegszeit, Probleme der 200 f.

Länder

A

Afghanistan 16 177 546 626
–, sowjetischer Einmarsch in 546
Afrika 67 145 147 149 299ff. 360 390 398 428 479f. 525 558 598
–, Bevölkerung in 146
–, Jugend in 147
–, Aufbau einer Parallelkultur 149
–, Ausbreitung des Islam in 299
–, Christentum in 300
–, Bild des Islam in 302
–, Annäherungs- und Dialogversuche zwischen Christen und Muslimen 303
–, afrikanische Ehe- und Familienpastoral 428
–, Wachstum des Islam in 541
–, theologische Strömungen in 559
–, Eheschließung in 644
Ägypten 299f. 541
–, Kopten in 300
–, Al-Azhar-Universität Zentrum der Erneuerungsbewegung 301
–, politische Säuberung in 541
Algerien 299
Argentinien 472
–, Wirtschaftskrise und Ausnahmezustand 472f.
–, Demokratisierungsversprechen 473
–, vorsichtige Kritik der Bischöfe 473
–, Verhältnis Bürger–Staat 475
Asien 145ff. 168 359f. 479 558
–, Religiosität und Spiritualität 559

B

Bolivien 150
–, Militärputsch in 150
–, Staatssicherheitsgesetz 151
–, Arbeit der Kirche behindert 151
–, Übergriffe des Militärs 151
–, verheerende Wirtschaftslage 152
–, soziale Unruhen 152
Brasilien 56 588
–, Ökumenisches Treffen zur Eingeborenenpastroal im Amazonasgebiet 112
–, Schuldenlast 401
–, Kirche und Indianer in 588
–, Brasilianisierung 586
–, Eingeborenen-Missionsrat 590
Bundesrepublik Deutschland (BRD) 1 8 28f. 36f. 39ff. 56 125 147 195ff. 201f. 209f. 281ff. 291 293ff. 304 329 358 368 385f. 402 408f. 422 428 435 444 500 506 547 568 591 593 605 610 626 629 637 640
–, Papstbesuch in der 1 4 23 36f. 41 69f. 73 172 591
–, konfessionelle Situation in der 39
–, Begegnung des Papstes mit der EKD 39
–, Begegnung mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft 39
–, Forderungen des Papstes an Kirche und Gesellschaft in der 40
–, Echo des Papstbesuches in der Öffentlichkeit 41
–, Ertrag und mögliche Wirkungen 41
–, Kirchen in der 53 55
–, atomare Rüstung in der 55
–, entwicklungspolitische Grundlinien der Bundesregierung 66
–, katholische Kirche in der 71
–, Religionsunterricht in der 120
–, Okumene in der 122
–, wirtschaftliche Situation in der 126
–, Heiratsquoten in der 195
–, Identitätskrise der Deutschen in der 201
–, Suchtkrankheiten in der 211
–, Vereinigte Großlogen in der 222
–, Verkabelung der 226
–, Stationierung von Atomwaffen in der 276
–, Alternativkultur in der 291
–, Erscheinungsbild der alternativen Bewegung 292
–, alternative Projekte 294
–, alternative Presse 295
–, alternative Listen 295
–, Umfang, Potential der Alternativen Kultur 296
–, Verhältnis der katholischen Kirche in der BRD zur Verteidigungs- und Sicherheitspolitik 309
–, soziale Dienste in der 364
–, rechtsextreme politische Einstellungen in der 376
–, Staatsverschuldung der 382
–, heterologe Insemination in der 408
–, Wohnungsbau in der 447f.
–, Gewaltanwendung in der 485
–, fremdenfeindlich 486
–, Atomgegner in der 495
–, soziales Leistungssystem in der 505f.
–, Priestermangel in der 548
–, Südafrikapolitik der 586
–, Behinderte in der 597
–, Friedenspolitik 629f.

C

China 106 170 177 341 469 617
–, Annäherung zwischen den USA und 106 546
–, Christen in 614
–, Korrektur der Exzesse der Kulturrevolution 614
–, vier Grundprinzipien 615
–, begrenzte Liberalisierung 615
–, begrenzte Religionsfreiheit 615
–, Nationalkonferenz der wichtigsten Religionen in 615
–, neue Religionspolitik 615f.
–, Öffnung 616
–, Katholische Kirche in 616ff.
–, Protestantische Kirche in 616

D

Demokratische Volksrepublik Korea (Nordkorea) 106
Deutsche Demokratische Republik (DDR) 16 123 125 179 234 281 317 380f. 546 625f.
–, Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche in der 123ff.
–, evangelische Kirche in der 124 492
–, Hirtenwort der Bischöfe der 239
–, Zeichen der Konsolidierung des SED-Regimes 281
–, Bemühung um wirtschaftliche Verbesserungen 282
–, unveränderte Strategie für die achtziger Jahre 283
–, SED als Kaderpartei 284
–, keine Alternative in der 284
–, neuer Bischof der Ostregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche 317
–, Synode des evangelischen Kirchenbundes in der 592
–, evangelische Landeskirchen in der 645
–, Militarisierung 646

E

Europa 26 40 146 545 625
El Salvador 264
–, politische Verhältnisse in 264
–, Gesprächsbereitschaft der Guerilla 264
–, Menschenrechte in 264

F

Frankreich 8 56 209f. 384 386 390 646
–, Problem der Kindertaufe in 8
–, gegenwärtige Situation der Theologie in 94
–, katholische Kirche in 95
–, Trennung von Kirche und Staat 94 96
–, Wandlungen der theologischen Infrastruktur 96
–, theologische Ausbildungsstätten in 96
–, Zeitschriften und Verlage 97f.
–, tiefgreifende Veränderungen 98
–, neuer Erzbischof in Paris 160
–, Nationalsynode der Reformierten Kirche von 318
–, kommunistische Partei 388
–, Präsidialregime 388
–, Parlament 388
–, Sozialismus 389
–, außenpolitische Kontinuität 390
–, Gewerkschaftsbewegung in 609
–, missionarische Perspektiven der Kirche in 646
– unter Mitterrand 386ff.

G

Großbritannien (England) 213 384 390 610
–, Union der Kirche von England mit vier Freikirchen 213
–, Besuch Johannes Pauls II. 213
–, Kirche von England 263 427
–, Mitspracherecht bei Bischofsernennungen 264

H

Holland s. Niederlande

I

Indien 257 558 598
–, katholische Kirche in 257
–, Vielfalt in der Einheit 258
–, Wege der Indizierung 258
–, sozialer Auftrag der Kirche 259f.
–, christliche Familien in 259
–, Bildung 259
–, kirchliches Presse- und Informationswesen 259
–, Mutter Teresa 260
–, Kastenlose 260
–, kastenlose Christen 261
–, Stämme 260
–, Hinduismus 260f.
– Katholiken und Protestanten 260
Indochina 203
Irak 419
Iran 415
–, fundamentalistische Mullahs und ihre Politik 415
–, neue Verfassung – Ideal und Wirklichkeit 416
–, Ausschaltung der politischen Opposition 416
–, Unterdrückung religiöser und nationaler Minderheiten 417
–, Ansätze einer Islamisierung 418
–, außenpolitische Isolierung 419
–, islamische Herrschaft nicht gefestigt 419
–, Kontakte zur UdSSR 419
Israel 390
Italien 369 384 610
–, Stellungnahme der Bischöfe zum Abtreibungsgesetz 369

J

Japan 42 168 384
–, Christentum in 42
–, religionssoziologische Untersuchung 42
–, Zeichen eines starken Bewußtseinswandels 43
–, positive Bewertung des Christentums 44
–, Religionszugehörigkeit 44f.
–, Integration oder Herausforderung 45
–, Japanbesuch des Papstes 169
Jugoslawien 497f.
–, Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat 497
–, Zweiter Weltkrieg 497
Position der katholischen Kirche in 497f. 500
–, Glaubensfreiheit nicht garantiert 498
–, gespaltene Führung 498
–, kroatische Unzufriedenheit 498f.
–, Schauprozeß gegen Kardinal Stepinac 499
–, neue Studentengeneration 499
–, deutliche Worte des Erzbischofs 500
–, Unruhen im Kossovo 501
–, Lage der Kirchen in Kroatien und in Serbien 501

K

Kanada 384
Korea 106
–, Entwicklungen in Nord und Süd 106
–, Nordkorea an einem Wendepunkt 106
–, Verhältnis zu Südkorea 106
–, Krisen und Gewalt im Süden 107
–, autoritärer Weg in die „Fünfte Republik" 108
–, Opposition in den christlichen Kirchen 109
–, ungewisse Zukunft in 110

L

Lateinamerika 145f. 308 358ff. 512 636f.
–, Pastoralplanung 150
–, Ordensleute in 429
–, bischöfliches Hilfswerk Adveniat 636f.
Libyen 302

M

Mittelamerika 429
–, Koordinierung der kirchlichen Arbeit in 429

N

Nicaragua 9
–, Hilfskomitee für 9
–, innenpolitische Entwicklung 9
–, Verhältnis von Kirche und Staat 9
–, neue Phase der Kirchenpolitik 10
–, Rolle der Religion und Kirche in 10
–, Priester-Minister in 481
Niederlande 55 160 196 222 364
–, Synode der Reformierten Kirche 55
–, Atomabrüstung der 55
–, Sondersynode der holländischen Bischöfe in Rom 160 274
–, Freimaurerei in den 222
–, Zugehörigkeit von Katholiken zu Freimaurerlogen 222
–, Kirche in Holland 274
Nigeria 299 301f.
–, Erziehungswesen in 301
–, islamisch-christliches Verhältnis in 301

O

Österreich 255 361 479 496
–, politische und kirchliche Situation in 335
–, Schwierigkeiten der SPÖ 336
–, Öffnungsversuche der ÖVP 336
–, Kirche als Beobachterin 337
–, Atomkraftwerk Zwentendorf 494f.

–, Energieverbrauch in 495
–, Atomgegner in 495
–, „grüne" Bewegungen in 495
–, Friedensbewegung 496
–, Panzerexporte in südamerikanische Diktaturen 496
–, Kirche in 496

P

Philippinen 148 168 359 467
–, Einstellung der jungen Generation zur Rolle der Religionen in der Gesellschaft 149
–, Besuch des Papstes auf den 168 470
–, Verletzung der Menschenrechte 468
–, Rolle der katholischen Kirche auf den 469
–, Verhältnis zu China 469
–, wirtschaftliche Entwicklung 469
–, Muslim-Regionen 471
–, Verhältnis zwischen Kirche und Staat 471
Polen 11 70 111 124f. 153 177 213 284 332 334f. 356 395 439f. 546f.
–, Entwicklung in 11 334
–, „historischer Kompromiß" 12f. 15
–, Gratwanderung des Episkopats 13
–, katholische Kirche in 12ff. 228 440
–, Partei- und Staatsführung 15f.
–, kommunistische Partei in 16
–, unabhängige Gewerkschaften in 111
–, Arbeitergewerkschaften 213
–, Bauern 228
–, kirchliche Vermittlungsbemühungen 228
–, Wyszyński, Schlüsselfigur für die Einheit 353
–, Katholizismus in 356
–, Ostsee-Streik von 1970 356
–, neuer Primas von 426 439f.
–, Krise in 439
–, außerordentlicher Kongreß der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei 439
–, Entwicklung zwischen Staat und Kirche 440
–, Situation in 512

R

Rumänien 106 546

S

Saudi-Arabien 299
–, Wahhabismus 299 302
Schweiz 60 111 161 263 369 540
–, Jugendunruhen in der 60 62
–, Ursachen der Unruhen 60
–, Fehlreaktionen 61
–, Zurückhaltung der Kirchen 62
–, Scheidung in der 111f.
–, Interdiözesanes Pastoralforum 211 607
–, Papstbesuch in der 426f. 607
–, Kirche in der 427
Senegal 299 301
–, Muslime und Christen in 301
–, Mouridisten 301
Sowjetunion (UdSSR) 15f. 106 175ff. 228 234 277 282 419 440 545ff. 625f. 628f.
–, XXVI. Parteitag der KPdSU 175
–, Sicherheit als Werbeformel 176
–, Außenpolitik 176
–, Bilanz in Sachen Wirtschaft 177
–, Landwirtschaft 177
–, mögliche Gärungsprozesse 178
–, sozial- und kulturpolitischer Bereich 178
–, Kommunismus in der 179
–, Überalterung des Führungsgremiums 179
–, Erweiterung des Zentralkomitees 179
–, unveränderte Bestätigung der Führung der KPdSU 179
–, SS 20-Raketen 491
–, massive Aufrüstung der 545
–, Großmachtpolitik der 625
–, Hochrüstung 626 628
Spanien 179 630
–, Umsturzversuch in 179
–, Fehlentwicklung im kirchlichen Leben 180
–, Taranconismo 180
–, Ehescheidungsdebatte 181
–, Situation der katholischen Theologie in 630
–, Konzil als Herausforderung für die spanische Theologie 631
–, Fakultäten und Seminare in 632
–, Rolle des Laien in 634
–, katholische Verlage und Zeitschriften 634
Südafrika 370 583
–, katholische Kirche in 370
–, Umstrukturierungsprozeß 583
–, Kirchen in 584
–, Unruhen in Soweto 587
–, Zuspitzung der Lage seit 1976 587
Südasien 67

T

Tansania 301
–, Muslime und Christen in 301
Türkei 385f.
–, Schuldenlast 401
Tschechoslowakei (ČSSR) 16 153f. 546 625
–, Kirche in der 330
–, Gespräche mit Prag 330
–, Verhandlungen ohne Aussicht auf Ergebnisse 330
–, Polizeiaktion 331
–, Beweise für die Unterdrückung kirchlich-religiösen Lebens in der 332
–, Vorgänge in Rom und in der 332
– und Entwicklung in Polen 334f.

U

Ungarn 153 179 625
–, Lage der Kirche in 153
–, Beziehungen zwischen Staat und Kirche 153
–, Kirchenpolitik der Regierung 154
Uganda 411
–, Kollaps des Landes 411
–, koloniales Erbe, Tribalismus 412
–, desolater Zustand der Wirtschaft in 413
–, Kirche als Zeichen der Hoffnung in 414
–, Lage der Kirche in 415

V

Vatikan 111 180 205 210 282 324 352 354 501f. 617f.
–, Audienz der polnischen Gewerkschaft im 111
–, Dokument zum Internationalen Jahr der Behinderten 210
–, Beziehungen zu Jugoslawien 497
–, Intervention in den USA wegen katholischer Presse 501
–, Angriffe auf kirchliche Autoritäten 502
–, Father Andrew Greeley 502
Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 106 176 277 318 384 419 501 503 545f. 625f.
–, Annäherung zwischen China und den 106
–, Electronic Church in den 229ff.
–, religiöse Gesamtsituation in den 231
–, Situation der katholischen Theologie in den 460ff.
–, katholische Presse in den 501
–, Position als Schutzmacht der Demokratie 545
–, globale Sicherheitsinteressen 545
Vietnam 203 205
–, Pastoralbrief der vietnamesischen Bischofskonferenz 204
–, Kirche in 204ff. 208
–, Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat 205
–, Auslandskontakte 206
–, patriotische Katholiken 206f.
–, Kooperation von Katholiken mit dem Staat 207
–, Bestimmungen über Religion verschärft 207
–, Religionsdekret Nr. 234 207

Personen

A

Acerbi, Antonio 484
Adelman, Sammy 372 584
Aderhold, Peter 279
Agca, Mehmet Ali 273
Aigner, Jakob 358
Albertini, Rudolf von 412
Albertz, Heinrich 123
Amalorpavadas, Simon 490
Ambaum, Jan 595
Amery, Carl 422
Amin, Idi 411
Androsch, Hannes 335
Angelini, Giuseppe 311
Apel, Hans 350 382
Appel, Rolf 223
Aqino, Benito 468
Aranguren, J. L. 634
Arap Moi, Daniel D. 484
Arens, Edmund 267
Armstrong, Ben 229
Arrupe, Pedro 484 601
Auer, Alfons 477 640 642
Aufderbeck, Hugo, früherer Apostolischer Administrator von Erfurt und Meiningen 112
Azpitarte, L. 635

B

Bader, Günter 215
Baggio, Sebastiano Kardinal 636
Bahr, Egon 483 594
Bakaric, Vladimir 499
Balasuriya, Tissa 480 617
Balthasar, Hans Urs von 255 311 371
Bamberg, Corona 539
Banzer, Hugo 151
Bao Tinh 206
Barbier, René 209
Barjonet, André 614
Barre, Raymond 390
Barrett, D. 300
Barschel, Uwe 376
Barsig, Franz 476
Bárta, Jan 331 ff.
Basi, Sri Jyoti 596
Baum, Gerhard 478
Baum, Gregory 164
Baumgartner, Hans Michael 560 ff.
Bayerlein, Walter 216 645
Becker, Jürgen 163
Beinert, Wolfgang 310 314
Bellosillo, Maria Pilar 312
Bender, Peter 594
Bengsch, Alfred, früherer Bischof von Berlin 123
Bergeron, André 610 614
Berlinguer, Enrico 176
Bernett, H. 314
Bernhard, Leo 266
Berrigan, D. 466
Berrigan, P. 466
Betz, Georg 483 582
Bieber, Rüdiger 122
Biedenkopf, Kurt 491
Biemer, Günter 595
Bieritz, Karl-Heinz 596
Biffi, Franko 432
Bilák, Vasil 330
Bilic, Jure 498
Biljandic, Stjepan 500
Binaisa, Godfrey 413
Biser, Eugen 593
Bismarck, Klaus von 484
Blank, Josef 538
Blazevich, Jakov 164 498
Bleistein, Roman 538
Blondel, Maurice 95
Blum, Léon 386
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 317 348
Böckle, Franz 359 410 640 643 645
Boesak, Allan 585
Bocobo, Celia 315
Böddrich, Jürgen 202
Boff, Leonardo 357 574 632 648
Böll, Heinrich 484
Boraine, Andrew 584
Börner, Holger 606
Børresen, Kari Elisabeth 312
Bothereau, Robert 614
Bouchard, Jean-Claude, Bischof von Pala (Tschad) 432
Bouillard, Henri 94
Boutros, Labib 315
Boventer, Hermann 233 478
Brandt, Gerhard 112
Braun, Harald 315
Bresch, Carsten 537
Breschnew, Juri Leonidowitsch 179
Breschnew, Leonid 175
Breuer, Heinz 410
Breuning, Wilhelm 215
Briggs, Kenneth A. 232
Brinkhues, Josef 52
Bröcker, Walter 368
Brown, R. 464
Brox, Norbert 52 254 285 ff 459
Buchheim, Hans 594
Bühringer, Gerhard 212
Bull, Hans Peter 164
Burchardt, Gabriele 152 182 475 591 639
Burghardt, Walter 465
Bürkle, Horst 163
Buschmann, Elisabeth 367
Busek, Erhard 337
Buthelezi, Gatsha 585
Butler, S. 466

C

Caprile, Giovanni 221
Carbullo, J. Rof 634
Cardenal, Ernesto 10 357 481
Cardenal, Fernando 351 481
Cariño, Nester, Bischof von Borongan (Philippinen) 469
Carr, A. 466
Carrasco Briceno, Bartolomé, Erzbischof von Oaxaca (Mexiko) 320
Carstens, Karl 316 596
Casardi, Agostino 154 170 282 368 432
Casoria, Giuseppe, Kurienerzbischof 544
Cassidy, Edward, Erzbischof von Amanzia 268
Castelot, J. 464
Certeau, Michel de 99
Chandernagor, André 389
Chandran, J. R. 557
Chang Yih, John 359
Cheli, Giovanni 306
Chenu, Marie-Dominique 95
Chesnais, Jean-Claude 267
Cheysson, Claude 389
Choi Kyu-hah 107
Chun Doo-hwan 107 f
Churchill, Winston 411
Clare, Lucien 315
Clark, Alan, Bischof von East Anglia (England) 541
Claver, F. Francisco, Bischof von Naziona (Philippinen) 470
Colard, Daniel 431
Colombo, Carlo, Weihbischof von Mailand 310
Colombo, Giuseppe 310 313
Congar, Yves 94 f 648
Conzemius, Viktor 544
Cooke, Bernard 465
Cornehl, Peter 320 351
Cosmao, Vincent 99
Cox, Edmundo 432
Cserháti, Joszef, Bischof von Pécs (Ungarn) 52 153
Csoklich, Fritz 338 496 547
Cuellar, Roberto 264
Cunningham, A. 466
Curran, C. 466
Czarkowski, Heinz 150
Czempiel, Ernst Otto 215 320

D

Dabalus, Irene 359
Dabrowski, Bronislaw 15
Dadaglio, Luigi, Erzbischof 180
Dams, Theodor 403 571
Dautzenberg, Gerhard 267
Day, D. 466
Dearden, John 461
Decker, Wolfgang 315
Decourtray, Albert, Bischof von Dijon 646
Dedek, J. 466
Deferre, Gaston 389
Dehqani-Tafti, Hassan 418
Deissler, Alfons 618 ff.
Delanote, Daniel 484
Delors, Jacques 389
Deng Xiaoping 614
Denis, Henri 9
Denzer, Karl Josef 491
Deroubaix, Guy, Bischof von St. Denis 206
Deutsch, Erwin 410
Dezza, Paolo 600
Diaz Merchán, Gabino, Erzbischof von Oviedo (Spanien) 180
Diekmann, G. 461
Dimitrios I. 324
Ding, K. H. 617
Dione, François, Bischof von Thiès (Senegal) 303
Diouf, Abdou 112
Dirks, Walter 216 484
Dissemond, Paul 124
Djilas, Milovan 499
Doherty, D. 466
Dönhoff, Marion Gräfin 271
Donne, J. 466
Dooley, John, Erzbischof 203
Döpfner, Julius Kardinal, früherer Erzbischof von München und Freising 356
Doyle, James A. 502
Drach, Marcel 648
Drewes, M. 571
Drews, Peter 110 261 420 471
Dreyfus, Pierre 389
Ducke, Karl-Heinz 642
Dulles, Avery 464
Duma, Johannes, früherer Bischof in Rumänien 432
Du Noyer, Roger 206

E

Ebeling, Gerhard 645
Ehrenberg, Herbert 597
Eicher, Peter 216
Eichler, Heinz 124
Eiff, August Wilhelm von 60
Ellis, J. T. 465
Emeis, Dieter 172
Enderlein, Hinrich 425
Engl, Barbara 6 46 368
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, Bischof von Madrid 180
Entralgo, Pedro Lain 634
Eppler, Erhard 265 350 352 490 569 571 603
Ernst, Wilhelm 641 f.
d'Escoto, Miguel 481
Eser, Albin 410
Espinal, Luis 151
Esquivel, Adolfo Pérez 216 473
Esser, Helmut 122
Estor, Marita 310
Etchegaray, Roger Kardinal, Erzbischof von Marseille 9 442 646
Exeler, Adolf 103 121 358
Evers, Georg 45 303 559 618
Eyt, Pierre 482

F

Fabella, V. 557
Farley, M. 466
Féret, Henri, Marie 95
Fernandez, Angel, Erzbischof von Neu-Delhi 308
Finau, Patelisio Punau-Ki-Hihifo, Bischof von Tonga (Ozeanien) 644
Fischer, Klaus-Peter 267
Fischer, W. 410
Fisher, E. 465
Fitzgerald, Joseph, Erzbischof von Johannesburg 587
Fitzmyer, J. 464
Flannery, E. 465
Flemmer, Walter 478
Floristan, C. 635
Florin, Hans 232
Forck, Gottfried 317
Foucauld, Charles de 94
Fourier, Jacques 614
Fox, M. 466
Fraling, Bernhard 643
Frankl, Viktor 537
Frenz, Helmut 320
Frey, Christofer 543
Frickhöffer, Wolfgang 571
Friedan, Betty 462
Fries, Heinrich 69 ff 358
Frisch, Alfred 390 614
Fromm, Erich 59 251
Fürstenberg, Friedrich 51

Fu Tieshan, Bischof von Peking 617
Futrell, J. 466

G

Gabriel, Karl 481
Gantin, Bernardin Kardinal 433
García Meza, Luis 150 152
Gargitter, Josef, Bischof von Bozen-Brixen 216
Gaspari, Christof 496
Gaulle, Charles de 386
Geense, Adriaan 52
Gehlen, A. 251
Geißer, Hans Friedrich 381
Geißler, Heiner 200
Gelissen, M. G. H. 275
Gerster, Johannes 225
Ghassemlou, Abder Rahman 418
Ghermani, Dionisie 479
Gienke, Horst, Bischof von Greifswald 544
Gilkey, L. 465
Girard, René 100 209
Gismondi, Gualberto 647
Giudici, Maria Pia 313
Glassl, Horst 479
Glatzel, Norbert 594
Glemp, Józef, Erzbischof von Gnesen und Warschau 426 431 648
Glotz, Peter 200
Goergen, D. 466
Gollwitzer, H. 251
González de Cardedal, Olegario 636
González Faus, J. I. 635
Gordan, Paulus 538
Görs, Dieter 424
Gorz, André 648
Götz, Alexander 336
Graham, Leonard, anglikanischer Bischof von London 264
Greeley, Andrew 462 465 502
Gregory, Alfons, Weihbischof in Rio 490
Greinacher, Norbert 481
Greshake, Gisbert 574
Grillmeier, Alois 459
Grimić, Vekoslaw, Weihbischof in Maribor (Slowenien) 112
Gritz, Martin 594
Grlickov, Alexander 498
Gross, Johannes 49
Grosse, Wolfgang, Weihbischof in Essen 636
Gruhl, Herbert 422
Grünberg, Wolfgang 432
Gründel, Johannes 644
Grycz, Wolfgang 479
Gunneweg, Antonius 483
Gutierrez, Gustavo 632
Gysi, Klaus 124

H

Habermas, Jürgen 251 374
Habgood, John, anglikanischer Bischof von Durham 264
Habsburg, Otto von 491
Hahn, Ferdinand 101
Hahn, Hans-Otto 206
Haimanot, Abuna Tekle 648
Hallinan, Paul 461
Hanf, Theodor 209 359 571
Harms, Hans-Heinrich, Bischof von Oldenburg 122
Harnisch, Günter 431
Hartweg, Frédéric 267
Hättich, Manfred 328
Haughey, Charles 372
Hauschild, Wolf-Dieter 325
Hegedüs, András 13
Heinemann, Gerd 548
Heinemann, Heribert 452
Heinrich, Kurt 319
Heintze, Gerhard, Bischof von Braunschweig 122 381
Hellwig, M. 466
Hemmerle, Klaus, Bischof von Aachen 548
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 571 636
Henschel, Johannes 586
Hensel, Herbert 647
Hentig, Hartmut von 482
Herbig, Jost 409
Hermission, Hans-Jürgen 319
Hernu, Charles 389
Herzog, Roman 603
Hesse, Wolfgang 267
Hild, Helmut 304 586 606
Hillery, Patrick 372
Hilpert, Konrad 644
Hinske, Norbert 264
Hirschmann, Johannes 164
Hoang Quoc Viet 204
Hochmann, František 372
Höfer, Alfons 317
Hoffmann-Novotny, H. J. 251
Hoffmann, Wolfgang 479
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 41 159 170
Hofsten, E. 251
Höllen, Martin 357
Homberg, Josef 391 ff
Honecker, Erich 123
Höppner, Reinhard 645
Hornstein, Walter 422
Hourton, Jorge, Bischof von Materiana (Chile) 544
Houtart, François 207
Huber, Antje 225 544
Hübner, Paul 539
Hübschen, Jürgen 319
Hume, Basil Kardinal, Erzbischof von Westminster 264
Hunold, Gerfried 640 f.
Huntgeburth, Hermine 262
Hunthausen, Raymond G., Erzbischof von Seattle (USA) 544
Hunziker, Peter 640
Huonker, Gunter 421
Hurley, Denis Eugene, Erzbischof von Durban 320 370 582 587
Hüssler, Georg 206
Huth, W. 252
Huynh Cong Minh 207

I

Illmensee, Karl 409
Immer, Karl 112
Innitzer, Theodor, früherer Kardinal 255
Iserloh, Erwin 381

J

Jadot, Jean Erzbischof 432
Jakobi, Paul 316
Janssen, Heinrich Maria, Bischof von Hildesheim 479
Jappe, Georg 267
Jens, Walter 491
Jensen, Jørgen 647
Jeu, Bernard 315
Johannes XXIII. 305
Johannes Paul II. 23 ff. 36 ff. 56 ff 110 112 122 160 f 213 261 273 307 316 f. 361 368 432 439 442 470 541 548 591 600 648
Jonas, H. 251
Jong, D. J. de 222
Jossua, Jean-Pierre 166
Jung, Hans-Gernot 350
Junge, Hubertus 52

K

Kallis, Anastasios 164 542
Kaltenbrunner, G. K. 460
Kappen, S. 617
Kardelj, Edvard 498
Karrer, Leo 539
Kaseba, André, Bischof von Kilwa-Kasenga (Zaire) 268
Käsemann, Ernst 559
Kasper, Walter 8 102 357
Kaufmann, Franz-Xaver 481
Kautzky, Rudolf 50
Keane, P. 466
Kehl, Medard 159 543
Keizer, Bernard 267
Kellner, Hella 476
Kempf, Wilhelm, Bischof von Limburg 117 484
Kennedy, E. 465
Kerber, Walter 642
Kerkhofs, Jan 489
Khomeini, Ayatollah 416
Kielmansegg, Peter, Graf 595
Kiep, Walter Leisler 491
Kiesel, Helmut 223
Killy, Walter 645
Kim Chi-ha 109
Kim Dae-jung 106 ff.
Kim, Jung-il 107
Kim Young-sam 107
Kim, Stephen Sou Hwan Kardinal, Erzbischof von Seoul 110
Kimminich, Otto 594
Klauser, Th. 460
Klein, Alfons 320
Klein, Aloys, Prälat 122 172 317
Klostermann, Ferdinand 255
Kmieciak, P. 252
Knox, James Kardinal 442
Koch, Hans Georg 4 376
Köcher, Renate 446
Kohl, Christine von 501
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 337
Koschorke, Klaus 319
Kosnik, A. 466
Köstner, Josef, früherer Bischof von Klagenfurt 337
Krainer, Josef 337
Kramberger, Frane, Bischof von Maribor (Slowenien) 112
Krätzl, Helmut, Weihbischof von Wien 361
Kreisky, Bruno 336 494
Kremer, Jakob 362
Kreye, Otto 201
Kriele, Martin 420
Krollmann, Hans 606
Krone, Heinrich A. 268
Kronenberg, Friedrich 46 130 ff. 359 552
Krukenberg, F. 252
Kruse, Martin, Bischof von Berlin 122
Krusche, Werner, Bischof von Magdeburg 544 592 645
Kübler-Ross, Elisabeth 539
Kuharic, Franjo, Erzbischof von Zagreb 164 499
Kuhnle, Franz-Josef, Weihbischof in Rottenburg 549
Küllner, Norbert 151
Küng, Hans 94 212 432 481 553
Kung Pin-mei, Ignatius, Bischof von Shanghai 616
Kunst, H. 571
Kuschel, Karl-Josef 553

L

Laarhoven, Jan van 431
Labayan, Julio Xavier, Bischof von Infanta (Philippinen) 471
Laberthonnière, Lucien 95
Lafon, Guy 431
Laghi, Pio, Erzbischof 501
Lalic, Ivan 498
Lambino, A. 559
Lamont, Donal, Bischof von Umtali (Simbabwe) 544
Landwehr, G. 252
Lang, Ulrich 425
Lange, Gerhard 124
Langslet, Lars Roar 596
Lasch, Christopher 162
Lattmann, Dieter 422
Lauret, Bernard 100
Laurien, Hanna-Renate 320 428
La Verdiere, E. 464
Le Bourgeois, Armand, Bischof von Autun 443
Leconte, J. P. 96
Lefebvre, Marcel 301
Lefranc, Georges 614
Lehmann, Karl 310 313 357 538 576
Leicht, Robert 274
Leister, Klaus Dieter 215
Lékai, László Kardinal, Erzbischof von Esztergom 153 372
Lendermann, Heiner B. 451
Lengsfeld, Peter 162
Léon-Dufour, Xavier 371
Lévy, Bernard-Henri 100
Leys, R. 459
Ligondé, François-Wolff, Erzbischof von Port-au-Prince 112
Lindgens, Godehard 266
Listl, Joseph 320
Lohfink, Gerhard 431
Lohse, Eduard, Landesbischof 39 122 212 603
Longley, Cliffort 490
López Gay, Jesús 644
Lorenz, Konrad 537
Lorscheider, Aloisio Kardinal, Erzbischof von Fortaleza 216
Lorscheiter, José Yvo, Bischof von Santa Maria (Brasilien) 320
Lotz, Franz 314
Löwe, Hartmut 380
Lubac, Henri de 95
Lübbe, Hermann 216 429
Lucero y Barcenilla, Sincero, Bischof von Calbayog (Philippinen) 469
Lule, Jusuf 412
Luoni, Silvio, Erzbischof 206
Lustiger, Jean-Marie, Erzbischof von Paris 160 442

M

Maas, Alf 212
Machel, Samora 413 484
Madari, Shariat 417
Mäder, Otmar, Bischof von St. Gallen 211 540
Magnani, Giovanni 432
Maguire, D. 466
Maier, Hans 52 316 543
Maire, Edmond 610
Maletzke, Gerhard 476
Malone, James W. Bischof von Youngstown (Ohio) 49
Maloney, G. 466
Malterre, André 614
Mamiè, Pierre, Bischof von Genf – Lausanne – Fribourg 540
Manz, Hans Georg von 407
Manziana, Carlo, Bischof von Crema 310
Marian, J. 634
Markiewicz, Wladyslaw 11
Marohl, Hans Georg 46
Martensen, Hans Ludwig, Bischof von Kopenhagen 381
Marti, F. 634
Martini, Carlo Maria, Erzbischof von Mailand 310
Marty, François, früherer Erzbischof von Paris 160
Massyngberde, J. 466
Mathra, Thaddée 319
Matthäus-Maier, Ingrid 225
Mauer, Otto 255
Mauroy, Pierre 389
Mauss, Marcel 209
Mayer-Scheu, Josef 50 212
Mc Brien, Richard P. 232 465
McCormick, R. 466
McDermott, John 371

McGrath, Marcos Gregorio, Erzbischof von Panamá 358 432
McHugh, James 410
McKenzie, J. L. 464
McRae, G. 464
Medici, Emilio G. 589
Meinhold, Peter 537 ff.
Meister, Joh.-Jürgen 424
Melchiorre, Virgilio 311
Mertens, V. 300
Mertes, Alois 645
Metz, Johannes Baptist 216 357 481 553
Meyer, Harding 484
Meyer, Werner 315
Michel, V. 461
Michels, Thomas 536 538
Michnik, Adam 440
Mieth, Dietmar 256 642
Mikat, Paul 538
Miklós, Imre 153 f.
Milatovic, Cvijetin 500
Millendorfer, Hans 496
Misuari, Nur 468
Mitscherlich, Alexander 113
Mkatshwa, Smangaliso 320 587
Mock, Alois 336
Modras, Ronald 466
Moingt, Joseph 98
Moioli, Giovanni 313
Mojsow, Lazar 52
Möllemann, Jürgen 491
Möller, Hans Jürgen 594
Moltmann, Jürgen 480 481
Moltmann-Wendel, Elisabeth 480
Mommsen, Wolfgang J. 200
Monsengwo Pasinya, Laurent, Weihbischof von Kisangani/Zaire 358
Montefiore, Hugh, anglikanischer Bischof von Birmingham 427
Montsarrat, Jean-Pierre 318
Moody, Dwight L. 231
Moran, G. 465
Moser, Georg, Bischof von Rottenburg-Stuttgart 170 428 600
Muckermann, Norman J. 502
Mugabe, Robert 52 318 544
Mugoma, Paul 588
Mulago Gua Cikala Musharhamina 544
Müller, Alois 310 313
Müller, A. M. Klaus 352
Müller, Gerhard 381
Müller, Josef 105
Muñoz Vega, Pablo Kardinal, Erzbischof von Quito 637
Murken, Jan-Dieter 409
Murphy, R. 464
Murray, John Courtney 461
Museveni, Yoweri 413
Mutesa, Edward 412
Mvubelo, Luca 585

N

Nagel, Ernst Josef 594 643
Nambiaparambil, A. 259
Nechlubyl, Josef 335
Nell-Breuning, Oswald von 126
Neumark, Fritz 383
Ngo Dinh Diem 205
Ngo Dinh Thuc, Erzbischof 203
Nguyen-Kim-Dien, Philipp, Erzbischof von Hue 204
Nguyen Quang Sach, Bischof von Danang 203
Nguyen van Binh, Paul, Erzbischof Ho Chi Minh-Stadt 204
Nguyen Van Thieu 205
Nikolaou, Theodor 596
Njenga, John, Bischof von Eldoret (Kenia) 644
Noelle-Neumann, Elisabeth 252 477
Noonan, J. 466
Norden, Albert 284
Nouwen, H. 466
Nsubuga, Emmanuel Kardinal, Erzbischof von Kampala 415
Nyerere, Julius 411

O

Obando Bravo, Miguel, Erzbischof von Managua 9 429
Oberhauser, Alois 505 ff.
Oberhem, Harald 594
Obote, Apollo Milton 411
O'Brien Winter, Colin 585
Oesterreicher, J. 465
O'Fiaich, Tomas Kardinal, Erzbischof von Armagh 372
Ogden, S. 465
Ogez, Jean-Marie, Bischof von Mbarara 414
O'Hare, Joseph A. 505
Oh Jin-u 107
O'Keefe, Vincent 601
O'Leary, Joseph Stephen 459 595
O'Meara, T. 466
Osner, K. 571
Ossipowa, Tatjana 268
Ostermeyer, H. 252
Otčenašek, Karl, Weihbischof von Königgrätz 333
Ozdowski, Jerzy 15 441

P

Paliard, Charles 9
Palme, Olof 494
Panagopoulos, Johannes 380
Pannenberg, Wolfhart 182 ff
Panniker, Reimondo 460
Paraga, Dobrosav 499
Park Chung-hee 106
Paul VI. 305 338 358 414
Paus, Ansgar 538
Pawlikowski, J. 465
Paz Zamora, Jaime 152
Peccei, Aurelio 268
Pellegrino, Michele Kardinal 338 ff
Pennington, M. B. 466
Perdia, Mateo 636
Pesch, Otto Hermann 381 577
Pesch, Rudolf 253 459
Peters, A. 577
Peters, Thiemo Rainer 214
Pfannhauser, Werner 543
Pfeifer, Anton 202 428
Pfister, Gertrud 315
Pflanz, Manfred 407
Pfligersdorfer, Georg 536
Pham Dan Dong 204 207
Phan Ngoc Chi, Bischof 203
Phan Tan, Pierre, Bischof von Than Hoa 207
Picachy, Lawrence Trevor Kardinal, Erzbischof von Kalkutta 596
Piechowiak, Helmut 407
Pieper, Josef 216
Pieroth, Elmar 202 571
Piffl, Friedrich G. 255
Piller, Claus-Elmar 357
Pimen, Moskauer Patriarch 484
Pinochet, Augusto 268
Pirkl, Fritz 421
Pius XII. 304
Placak, Bedrich 320
Pöggeler, Franz 372
Pohier, Jacques 99
Poletti, Ugo Kardinal 596
Popovic, Srdja 500
Potter, Philip 493
Potterie, Ignace de la 312
Powell, John 233 466
Prauß, Herbert 16 179 285
Przywara, Erich 537
Purcelli, Lawrence 502

Q

Questiaux, Nicole 614
Quinn, John R., Erzbischof von San Francisco 48
Quintero Arce, Carlos, Erzbischof von Hermosillo (Mexiko) 544

R

Rabas, Josef 479
Rademacher, W. 465
Radford Ruether, Rosemary 267
Radunski, Peter 163
Rahner, Karl 2 320 360 483 537
Rambacher, Cordelia 210 309 360 415 423 588
Rambosek, Leonore 105 257 363
Rapp, Heinz 645
Rash, Yehoshua 483
Ratzinger, Joseph Kardinal, Erzbischof von München und Freising 57 122 262 591 596
Reagan, Ronald 545
Reblin, Klaus 213
Reich, W. 466
Reiff, Ryszard 441
Reis, Rangel 589
Remmers, Werner 116
Rendtorff, Trutz 603
Renson, Roland 314
Rettler, Pascasio, Bischof von Bacabal/Brasilien 358 f.
Reuschenbach, Peter 491
Reuter, Lutz-Rainer 423
Reymond, Bernard 326
Reynaud, Jean Daniel 614
Richet, Xavier 648
Richter, Horst Eberhard 374
Richter, Ingo 425
Riedl, Alfons 643
Ringleben, Jörg 641
Riou, Gérard 431
Risse, Hans Theo 594
Rivera Damas, Arturo, Bischof von San Salvador 264 429 484
Roach, John Robert, Erzbischof von Saint Paul und Minneapolis 49
Roberts, Oral 232
Robertson, Pat 231
Rocard, Michel 389
Rode, Reinhard 586
Roessler, I. 252
Rolly, Wolfgang, Weihbischof in Mainz 172 368
Romer, Karl Joseph, Weihbischof von Rio de Janeiro 358
Romero y Galdamez, Oscar, früherer Erzbischof von San Salvador 264
Rommel, Manfred 233 ff.
Roos, Lothar 317 648
Rösch, Heinz-Egon 315 f.
Ross, Werner 113
Rousseau, A. 96
Rovira Belloso, J. M. 635
Ruether, R. 465 f
Ruh, Ulrich 42 56 103 168 255 324 352 577
Rühl, Joachim K. 315
Ruiz de la Peña, J. L. 635
Ruiz Jiménez, J. 634
Rummel, Alois 164
Runcie, Robert, Erzbischof von Canterbury 213 372 427 480
Rusch, Paul, früherer Bischof von Innsbruck 112 372
Russ, Rainer 216
Russel, David 585

S

Sadat, Anwar as 541
Sadre, Bani 417
Salas, Rodolfo 468
Salcher, Herbert 336
Salter, Michael A. 315
Samjatin, Leonid 15
Samuel, Amba 596
Sanchez, José, Weihbischof von Oviedo 181
Sandoval, M. 465
Santos, Alexandre José Maria dos Erzbischof von Maputo (Moçambique) 372
Sarpong, Peter, Bischof von Kumasi (Ghana) 544
Sartori, Luigi 648
Sauter, Gerhard 371
Scott, Edward 493
Seckler, Max 101 161
Seeber, David A. 117 203 221 267 272 437 488
Segon, Guy-Olivier 60
Seidler, Eduard 17 ff 407
Sell, Friedrich L. 403
Senghor, Léopold-Sédar 112
Senior, D. 464
Servatius, Bernhard 645
Shea, J. 465
Sheen, Fulton J., Erzbischof von Newport 231
Sheerin, J. 465
Siefer, Gregor 539
Sigaut, Lorenzo J. 472
Siles Zuazo, Hernán 152
Silva Henríquez, Raul Kardinal, Erzbischof von Santiago de Chile 268
Simon, Josef 51
Sin, Jaime I. Kardinal, Erzbischof von Manila 470
Sitte, Peter 407
Skriver, Ansgar 202
Slenczka, Reinhard 268
Slipyi, Josef Kardinal, Großerzbischof von Lemberg 52 370
Smet, Joseph de 312
Sobrino, Jon 632
Sofsky, Wolfgang 648
Sölle, Dorothee 350
Späth, Lothar 227
Spölgen, Johannes 372
Ssemogerere, Paul 413
Süß, Günter Paulo 588
Süssmuth, Rita 164 199 251
Suttner, Ernst-Christoph 542
Suzuki, H. 45
Swidler, L. 465
Szablewski, Kasimir 111
Szmkiewicz, Krystyna 648

Sch

Schaeffler, Richard 102 362
Schaffran, Gerhard, Bischof von Dresden-Meißen 123
Scharf, Kurt, Altbischof 491
Scheele, Paul-Werner, Bischof von Würzburg 122
Schenouda III. 541
Schillebeeckx, Edward 432 573
Schleicher, Ursula 224 262
Schmid, Hans Heinrich 51
Schmidt, Alfred 223
Schmidt, Helmut 114 271 316 382 421 491
Schmidt, Renate 225
Schmidtchen, Gerhard 209 252
Schmitt, Karl 209
Schmitt, Karl-Heinz 104
Schmitz, Erich 209
Schmitz, Hermann-Josef 426
Schmude, Jürgen 603
Schnackenburg, Rudolf 254
Schneider, Gerhard 252
Scholten, Dominic 587
Schömann, Bernhard 648
Schöne, Hubert 411
Schönherr, Albrecht, Bischof in Ost-Berlin 124 317 492 544 592
Schottroff, Luise 349
Schuller, Robert 230
Schulz, Hans-Joachim 542
Schulz, Walter 595
Schulze, Franz-Joseph 594

Schussler-Fiorenza, E. 466
Schütt, Peter 371
Schütte, Heinz 263
Schwab, Karl 492
Schwager, Raymund 54 305
Schwarz, K. 252
Schweizer, Eduard 215
Schwery, Henri, Bischof von Sion (Schweiz) 48

St

Stamer, Josef 303
Stanley, Henry M. 411
Starck, Christian 421 539
Stecher, Reinhold, Bischof von Innsbruck 112 337
Stefanos I. Sidarus 541
Steffens, Helmut 422
Steger, Ludwig 317
Steger, Norbert 336
Stehle, Emil L. 50 636
Steinkamp, Hermann 640 642
Steinmetz, Franz-Josef 372
Stoiber, Edmund 200
Stoltenberg, Gerhard 599
Stooß, Friedemann 425
Strauß, Franz Josef 491
Straver, C. J. 252
Streicher, Henri 414
Strunk, Rainer 481
Stücklen, Richard 376 421
Sturm, Hermann 582

T

Takeda, K. 45
Tang, Dominic, Erzbischof von Kanton 52 372 616
Tavard, George 465
Taylor, John, anglikanischer Bischof von Winchester 427
Teichert, Wolfgang 213
Teilhard de Chardin, Pierre 94 432
Tenhumberg, Heinrich, früherer Bischof von Münster 571
Tereschkowa, Valentina 179
Teufel, Erwin 227
Thatcher, Margaret 264
Thiandoum, Hyacinthe Kardinal, Erzbischof von Dakar 429
Thimm, Walter 600
Thüsing, Klaus 490
Thüsing, Wilhelm 459
Timm, Helga 224
Tiraspolski, Anita 648
Tomašek, František Kardinal, Erzbischof von Prag 332 372
Tomko, Josef, Erzbischof 591
Tonko, Bernhard Jakob 479
Torres, Sergio 617
Torton, Anne 209
Tracy, David 464
Tran Kim Giam 206
Trebossen, Paul-Gilles 9
Treffert, Diethild 155
Trettner, Heinz 306
Triminghan, J. Spencer 300
Trin-nhu-Khuê, Joseph-Marie Kardinal, früherer Erzbischof von Hanoi 203 205
Trinh-Van-Can, Joseph-Marie Kardinal, Erzbischof von Hanoi 204
Trost, Franz-Josef 130
Tumi, Christian W., Bischof von Yagoua (Kamerun) 541
Tu Shihua, Bischof von Hanyang 617
Tutu, Desmond anglikanischer Erzbischof von Johannisburg 268 372 432 585

U

Ulrich, Martin 648
Urioste, Ricardo 264

V

Vandermeersch, Edmond 595
Van Kaam, A. 466
Vawter, B. 464
Velte, Peter J. 386
Verheugen, Günter 200
Verhülsdonk, Roswitha 226
Vermeylen, Jacques 647
Verweyen, Hansjürgen 543
Vetter, Heinz Oskar 126
Vidal, M. 635
Videla, Jorge 472
Vielhaber, Armin 279
Virata, Cesar 467
Virt, Günter 640
Vischer, Lukas 216 326
Volk, Hermann Kardinal, Bischof von Mainz 122
Volk, Ludwig 542
Vorgrimler, Herbert 223
Vrana, Josef, Bischof, Apostolischer Administrator von Olmütz 333

W

Wagner, Alois, Weihbischof von Linz 361 496
Wagner, Falk 543
Waldenfels, Hans 360 538
Walesa, Lech 15 111 229
Walsh, James Edward 484
Wang Zi-cheng 617
Wanke, Joachim 483
Weber, Johann, Bischof von Graz 105
Wegen, Karl 208
Wehner, Herbert 594
Weigel, Gustav 461
Weimer, Ludwig 575
Weizsäcker, Richard von 348 603
Welte, Bernhard 460
Wetter, Friedrich, Bischof von Speyer 122
Wex, Helga 225
Wilckens, Ulrich, Bischof von Holstein 349
Wilkens, Erwin 439
Willebrands, Johannes Kardinal, Erzbischof von Utrecht 110 274 543
Willi, J. 252
Willoch, Kare 596
Wilms, Dorothee 46
Wirth, Günther 124
Wisniewski, Roswitha 425
Wissing, Wilhelm 358
Witkofski, Hannelore 597
Wojtowicz, Andrzej 648
Wolfe, Thomas 466
Wöste, Wilhelm, Weihbischof in Münster 451
Wuchterl, Karl 316 391 ff.
Wuermeling, Bernhard 268
Würmeling, Henric L. 430
Wyszyński, Stefan Kardinal, Primas von Polen und Erzbischof von Gnesen und Warschau 13 f 228 332 352 ff.

Y

Yannaras, Christos 542
Youn, Victorinus Kong-Hi, Erzbischof von Kwang Ju 109

Z

Zauner, Franz, früherer Bischof von Linz 337
Zauner, Wilhelm 105 362
Zedler, Reinhard 424
Zeller, Eva 538
Ziebura, Jean-Claude 267
Zink, Jörg 349
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaoundé 541
Zoctizoum, Yarrise 149
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta) 429 559 591 644
Zuber, H. 252
Zulehner, Paul M. 338
Zvěřina, Josef 333
Zwiefelhofer, Hans 69

127,20 pro cpld.

Herder Korrespondenz

Heft 1
35. Jahrgang
Januar 1981

Der Christ muß Abstand halten von der Welt, ohne sie zu verachten; er soll sie umarmen, ohne sich an sie zu verlieren.

Hugo Rahner

Menschwerdung der Kirche

Die Botschaft der Kirche und die Würde des Menschen – dies war, wenn überhaupt eine solche Konzentration auf ein Stichwort angemessen ist, die Perspektive, in der der Besuch von Johannes Paul II. in der Bundesrepublik stand. Seit seiner ersten Enzyklika versucht dieser Papst, dessen kirchliche und theologische Existenz geprägt ist von den Erfahrungen mit einem konkurrierenden Menschenbild, den Dienst der Kirche an der Menschlichkeit des Menschen deutlich zu machen. Die Reden und Predigten auf den Stationen seiner Reise durch die Bundesrepublik waren nichts anderes als Konkretisierungen dieses Versuchs auf bestimmte Situationen des Menschenlebens, auf bestimmte menschliche Grundvollzüge hin: Jugend und Alter, Ehe und Familie, Arbeit und Krankheit, Gesellschaft und Staat, Wissenschaft und Kunst. Die Aufmerksamkeit, die Zustimmung und die Sympathie, die der Papst weithin fand, hatten ihren Grund wohl in erster Linie in der *Kongruenz* zwischen dieser Art seiner Verkündigung und seiner persönlichen – menschlich-geistlichen, nicht hohepriesterlichen – Ausstrahlung. Auch kirchlich weniger Engagierte schienen zu spüren: hier sagt jemand etwas, das für alle wichtig ist, und er tut es überzeugend; hier wird eine Kirche sichtbar, die kein Verein religiöser Besserwisser ist, die immer schon – wie der Igel im Märchen – am Ziel sind, sondern eine Gemeinschaft, die mit den Menschen *auf dem Weg* ist – für dessen Richtung sie ein Hoffnungswissen aufbewahrt, das für den Menschen gut ist.

Ob die äußere Inszenierung des Besuchs diesem Bild einer Kirche, die mit den Menschen unterwegs ist, immer entsprach oder ob sie mehr zum perfekt eingerichteten und von keinem Sturm zu bewegenden „Haus voll Glorie" paßte, kann hier dahingestellt bleiben. Von Bedeutung ist diese Frage höchstens in einer Richtung: erleichtert oder erschwert es der äußere „Glanz" eines solchen Besuches den Gemeinden hierzulande, im kirchlichen Alltag das zu vermitteln, worum es dem päpstlichen Besucher vor allem ging? Waren die äußeren Formen dazu angetan, diese Tage für die Normalität produktiv zu machen, oder werden sie in der Kontrasterfahrung des gewöhnlichen kirchlichen Lebens zu unerfüllbaren Hoffnungen oder zur Resignation führen?

Inkarnation als „heuristisches" Leitbild

Es ist kein hämisches Herumnörgeln am ausstrahlungskräftigen Ereignis des Papstbesuches, wenn man in Erinnerung ruft, daß vieles daran nicht typisch, sondern ausgesprochen untypisch für den status ecclesiae bei uns war. Den Menschenmassen bei den Papstmessen steht die drastisch geschrumpfte Zahl der Kirchgänger gegenüber; mit der großen Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit kontrastiert die freundliche bis distanzierte Gleichgültigkeit, die kirchlichem Leben sonst entgegenschlägt; das Fernsehbild einer vorwiegend durch den Klerus bestimmten Kirche steht im krassen Gegensatz zum Priestermangel, unter dem die Gemeinden leiden; der missionarische Elan des eiligen und doch (fast) immer Zeit habenden Heiligen Vaters scheint das genaue Gegenbild zum satt, überorganisiert, zugleich betriebsam und steril wirkenden kirchlichen „Apparat" in der Bundesrepublik.

Wenn der Feiertag so nicht das Spiegelbild des Werktags war, dann sollte er aber doch dazu helfen, den Werktag zu bestehen. Wie für Feiertage sonst müßte auch hier gelten: sie sollen Impulse für den Alltag sein. Vielleicht ist der notwendige Impuls der, neu über die Funktion und über den Ort der Kirche in unserer Gesellschaft nachzudenken – und zwar ebenso im Horizont des Papstbesuchs wie seiner alltäglichen Kontrasterfahrungen.

Dabei könnte es helfen, an die alte Tradition anzuknüpfen, die *Kirche und Inkarnation* zusammendachte. Der Einwand liegt nahe, daß damit ein Theologoumenon strapaziert wird, das durch seinen Mißbrauch zur Begründung eines kirchlichen Triumphalismus gründlich beschädigt ist. Die Kirche als Fortsetzung der Inkarnation – liegen da Mißverständnisse nicht zwangsläufig nahe? Sie heißen: Aufhebung der Unterscheidung zwischen der Kirche und ihrem Herrn, Verwischung der Differenz zwischen dem

„schon" ihrer faktischen Wirklichkeit und dem „noch nicht" ihrer Berufung, Verengung der universalen Verheißung des Heils auf den Raum der Kirche. Trotzdem könnte es hilfreich sein, Kirche von der Menschwerdung her zu denken, wobei die Inkarnation nicht ekklesiologischer Fundamentalsatz wäre, sondern „heuristisches" Leitbild, das zum Finden der Spuren anleitet, in denen die Kirche ihren Weg gehen soll.

Inkarnation heißt Menschwerdung *Gottes*. Die Kirche, die sich von diesem Geheimnis her versteht, wird auf den Auftrag verwiesen, der Frage nach Gott, dem „Suchen seines Angesichts" (vgl. Psalm 27) Raum zu geben und Raum zu schaffen. Spirituelle Lebendigkeit wird zum ausschlaggebenden Gradmesser für die Qualität kirchlichen Lebens. Wo die Frage nach Gott verdrängt wird – indem man sich auf Sicherheiten zurückzieht oder indem man aus berechtigten Unsicherheitsgefühlen zu „einfacheren" Themen flüchtet –, ist die Kirche in ihrem Nerv getroffen, auch wenn man statt dessen noch so wortreich und orthodox von anderen „Glaubensinhalten" redet. Es ist zweifellos richtig, was *Karl Rahner* schon seit Jahren predigt: „Wir in der Kirche reden zu wenig von Gott oder tun es in einer dürren Indoktrination, der eine wirklich lebendige Kraft fehlt. Wo gibt es über alles rationale Andozieren der Existenz Gottes hinaus eine Mystagogie in die lebendige Erfahrung Gottes, die aus der Mitte der eigenen Existenz aufsteigt?" Von Gott so zu reden, daß die Menschen merken, daß dabei von ihren Grunderfahrungen die Rede ist, darum ginge es.

Inkarnation heißt, daß Gott *auf den Menschen zugeht*, daß – wie es in der Lesung am Weihnachtsmorgen heißt – die „Menschenliebe Gottes" erschienen ist, daß Gott und seine Schöpfung zusammengehören, daß jeder Mensch der Bruder des menschgewordenen Gottes ist. Analog dazu kann die Kirche – die Gefahr sorgfältig vermeidend, in einer Ekklesiologie „von oben" sich selbst in der „Rolle" Gottes zu sehen – der von ihr auszurichtenden Botschaft nur gerecht werden, wenn sie Schöpfung und Erlösung nicht auseinanderreißt, wenn sie die Wege der Menschen mitgeht, wenn sie sich wirklich einläßt auf ihre jeweilige Zeit und Umwelt, wenn sie sich *identifiziert* mit denen, an die sich ihre Sendung richtet. Der Anfang der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums ist immer noch eine besonders eindringliche Beschreibung solcher „inkarnierter" Kirchlichkeit: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."

Inkarnation heißt, daß *Partikularität und Universalität* keine sich ausschließenden Gegensätze sind, sondern gleichsam heilsgeschichtliches Koordinatensystem. In dem einen Menschen, zu einer konkreten historischen Stunde, in einem gewiß nicht zentralen geographischen Ort ist das entscheidende und für die Welt heilsame Wort über das Geheimnis Gottes und des Menschen gesagt. Für die Kirche, die sich auf diesen Ursprung beruft, kann es kein Anlaß zur Resignation sein, wenn der Universalität ihrer Sendung nur eine partikulare Realisierung gegenübersteht. Die Kirche würde umgekehrt ihrem Ursprung untreu, wenn sie über ihrer Partikularität ihren universalen Auftrag vergessen würde.

Die Vitalität der Kirche entscheidet sich vor Ort

Das mag etwas theoretisch anmuten. Es führt aber mitten hinein in die praktische Situation der Gemeinden. Sie ist ja gerade dadurch gekennzeichnet, daß der – geographische und verwaltungsmäßige – „Einzugsbereich" einer Gemeinde immer noch identisch ist mit einer weltlichen, zivilen Größeneinheit, daß sie aber längst nicht mehr alle diejenigen erreicht, die „eigentlich" – juristisch und theologisch – zu ihr gehören. Das *Zerbrechen der Einheit von Pfarrgemeinde und politischer Gemeinde,* von kirchlich-religiösem und zivilem Leben ist heute schon fast bis ins letzte Dorf vorgedrungen und mit ihm der Pluralismus der Weltanschauungen und Lebenseinstellungen. Die Gemeinden leben wie die Kirche als solche in der *Diaspora.*

In der Nötigung, auf diese Situation eine Antwort zu finden, steht heute so gut wie jede Gemeinde vor der Frage, wie sie ihr Verhältnis zu ihrer säkularen bzw. säkularisierten Umgebung bestimmt. Es ist die alte, spätestens seit dem letzten Konzil kirchlich und theologisch hochaktuelle Problematik des Verhältnisses von *Kirche und Welt,* die heute für jede Gemeinde zur existentiellen Herausforderung geworden ist. Die Anziehungskraft, die lateinamerikanische Basisgemeinden auf uns ausüben, rührt sicher zum großen Teil daher, daß ihnen zu gelingen scheint, was bei uns gesucht wird: Verbindung von christlichem Zeugnis und Verwurzelung in der „profanen" Umgebung.

Weil die Diasporasituation nicht leicht zu bestehen ist, werden verständlicherweise *Fluchtwege* beschritten. Der naheliegendste, zumal von Gemeinden mit relativ „intaktem" Umfeld beschrittene, ist der, die *Diaspora gar nicht zu akzeptieren,* sondern so zu tun, als bestehe die traditionelle volkskirchliche Situation fort. Man macht weiter wie bisher, pflegt den Kontakt mit den Honoratioren, hält neben den kirchlichen die gesellschaftlichen Veranstaltungen hoch, tut so, als repräsentiere man einen christlichen common sense – und nimmt nicht wahr, wie die Fundamente einer solchen scheinbar „heilen Welt" brüchig werden.

Der zweite mögliche Fluchtweg ist der, aus der Diaspora ein Getto mit dicken Mauern zu machen: die Gemeinde als die *kleine Herde der Selbstgerechten,* die in einer Welt des Abfalls vom Glauben und des zwangsläufig damit verbundenen moralischen Niedergangs überwintert. In Reinkultur kann dieser Weg von einer normalen Pfarrgemeinde zwar nicht gegangen werden, weil ihre Mauern dafür unvermeidlich zu durchlässig sind, doch hat er zweifellos zahlreiche Sympathisanten unter Laien und Amtsträgern. Sein Gegenbild ist das *modern ausstaffierte Getto:* der wohlorganisierte, veranstaltungsreiche Gemeindebetrieb der Insider, die meinen, in jeder Beziehung – theologisch, liturgisch, politisch, moralisch – mit dem Fortschritt des Weltgeistes auf einer Linie zu sein, und dabei nicht mer-

ken, daß sie die durchschnittlichen Weltkinder am Rande der Gemeinde und um die Gemeinde herum aus den Augen verlieren.
Zwei Syndrome stehen hinter diesen Fluchtversuchen: ein Defizit an Zeitgenossenschaft oder ein angestrengter Konformismus. Beide rühren daher, daß man – wahrscheinlich meist, ohne es zu wissen – Kirche und Welt als zwei letzten Endes einander fremde Größen auseinanderreißt. Sowohl die Abgrenzungs- wie die Dialogstrategie können von der Vorstellung ausgehen, daß die Kirche zunächst einmal für sich selber ist, bevor sie sich der Welt so oder so zuwendet. In Wirklichkeit ist die Kirche längst „in der Welt" (was nicht dasselbe ist wie „von der Welt"), ist längst in ein Beziehungsgeflecht mit ihrer Umgebung verknüpft, bevor sie anfängt darüber nachzudenken. In der alten Kirche hat man – unbefangen die Kirche auf das Ganze der Schöpfung beziehend – von der *ecclesia universalis* im Unterschied zur verfaßten kirchlichen Gemeinschaft gesprochen. Man sollte diesem Begriff wieder sein Recht geben, um voreiligen theologisch-pastoralen Dichotomien zwischen Kirche und Welt den Boden zu entziehen.
Kirche muß offen sein, wenn sie ihrer Bestimmung gerecht werden will. Ihre Grenzen sind nicht die Kirchentüren. Ihr Platz ist nicht im windgeschützten sicheren Hafen, sondern – mißverständlich, aber plakativ gesagt – „draußen", „vor Ort". Weil das am unmittelbarsten an der Basis der Gemeinden erfahren werden kann, *fällt in den Gemeinden als der Kirche vor Ort die Entscheidung über die Vitalität der Kirche*. Das heißt praktisch: die Gemeinden müssen auch für die da sein, die sich nicht zum „Kern" zählen; sie müssen unbefangen mit verschiedenen Formen der Zugehörigkeit zu Kirche und Gemeinde rechnen – vom engagierten Mitmachen über das bloße Partizipieren am Gottesdienst bis zur Beschränkung auf die formelle Mitgliedschaft. Solche Offenheit ist für den Binnenraum der Gemeinde keine Gefahr, sondern die Chance, auch „intern" nicht zu verkrusten.

Auftrag sind alle

Dietrich Bonhoeffer hat in einer längst klassisch gewordenen Formulierung gesagt: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist." Dieser Satz ist immer noch die prägnanteste Kurzformel für ein zeitgerechtes kirchliches Leben. Er bedeutet nicht, daß sich die Gemeinden in Wohlfahrtsvereine auflösen müßten, sondern daß sie nicht zu Einrichtungen geistlich-kirchlicher Selbstbeschäftigung werden dürfen.
In dieser Perspektive sind *alle* Vollzüge der Gemeinde zu sehen, nicht etwa nur die Diakonie, sondern ebenso die Verkündigung und die Liturgie. Wenn der *Gottesdienst* so gestaltet wird, daß er als Privatveranstaltung der sich selbst feiernden Gemeinde erscheint, dann verfehlt er seinen Sinn. Wo er esoterisch wird, erreicht er im Extremfall nur noch die, die ihn „vorbereiten". Damit ist nicht für einen strikten Rubrizismus, für eine ausschließliche Orientierung an der liturgischen Norm plädiert. Es kommt – ganz im Gegenteil – dem Gottesdienst durchaus zugute, wenn man ihm eine sorgfältige Gestaltung anmerkt. Nur muß diese Gestaltung so sein, daß sie „andere" erreicht – das sind nicht nur die bloß gelegentlichen Kirchgänger, sondern die meisten der Teilnehmer, die ja den größten Teil ihres Lebens nicht im Binnenraum der Gemeinde zubringen. Das verlangt – auch wenn es ästhetisierend und elitär klingt – so etwas wie eine liturgische „Kultur", ein Gespür für das, was einen Gottesdienst zum Gottesdienst und was ihn als solchen erlebbar macht. Dazu gehört, daß man – auch in schlichten Formen – etwas von der Atmosphäre der Feier vermittelt; daß die Texte – wenn frei – so formuliert sind, daß sie nicht dem Verfasser allein aus dem Herzen gesprochen sind; daß Raum für Stille bleibt; daß die künstlerische Gestaltung – des Raumes wie der Feier – als das wahrgenommen wird, als was sie immer gedacht war: zeit- und hörergerechte Hinführung zu dem, das mit Sprache allein nicht aussagbar ist.

Für die *Verkündigung* gilt das „für andere" erst recht. In einer Zeit der religiösen Unterernährung und des Traditionsbruchs ist die *Predigt* der Ort schlechthin, an dem – mit prinzipiell immer noch erheblicher Breitenwirkung – die Glaubensüberlieferung weitergegeben, Daseins- und Handlungsorientierung aus dem Glauben vermittelt werden kann. Nur gilt auch hier wieder der Bezug von „Kirche" und „Welt". Die Verkündigung muß sich im Spannungsfeld zwischen Bekenntnis und gegenwärtiger Erfahrung bewegen, sie muß verstehbar machen, daß die Botschaft des Christentums für die heutige Lebenswelt etwas bedeutet. Man hat oft das Gefühl, daß die kirchlichen Verkündiger oft gar nicht wissen, wie elementar die religiösen Probleme sind, die einen „Durchschnittschristen" heute umtreiben. Es geht ihm in der Regel weder um Detailprobleme der Exegese oder der Moraltheologie noch um Popularpsychologie, sondern um Fragen wie die nach dem Sinn des Gottesdienstes, des Gebetes, der Sakramente, nach dem Verständnis der Aussagen des Glaubensbekenntnisses, nach dem Bestehen des Lebens und des Todes. Je intensiver der Verkündiger in seine säkulare Umwelt hineinhört, desto mehr wird er das Gewicht dieser Fragen verspüren und desto eher wird er seinen Hörern Brot statt Steinen reichen können.

Er sollte das nicht nur in der Predigt tun. Der Eindruck kann falsch oder einseitig sein; die außergottesdienstlichen Möglichkeiten, mit den Menschen ins Gespräch zu kommen, scheinen in vielen Gemeinden nur unzureichend wahrgenommen zu werden. Dabei ist ein gewisses Maß an Offenheit gegenüber der Kirche, an Bereitschaft zum Zuhören in einer Situation vielfältiger Ängste und Unsicherheiten durchaus verbreitet. Das Knüpfen von Gesprächsfäden zu den Randsiedlern der Gemeinde sollte deshalb von den Gemeindeleitern als eine zentrale Aufgabe verstanden werden. Die klassischen Möglichkeiten dazu – der Religionsunterricht und die Hausbesuche – werden vielfach verschenkt, zum Teil sicher eine Folge des Priestermangels, die man als fast so schwerwiegend ansehen kann wie das Ausfallen sonntäglicher Eucharistiefei-

ern in priesterlosen Gemeinden. Pfarrbrief und kirchliche Bildungsarbeit können nur schwacher Ersatz des persönlichen Kontaks sein; und auch das nur, wenn sie sich in ihrer Konzeption nicht auf die „Stammkundschaft" beschränken, sondern auf die ganze Gemeinde ausrichten.
Dies gilt am selbstverständlichsten für den dritten Grundvollzug gemeindlichen Lebens, den *Bruderdienst*. Hier gelingt es schon jetzt am ehesten, die Grenzen der Kerngemeinde durchlässig zu machen und zeichenhaft den Dienst der Kirche in der Gesellschaft darzustellen. Wichtig wäre nur, daß dieser Dienst der Gemeinden nicht vollständig professionalisiert und zum bürokratisierten Service wird, dem man sein spezifisches „Gesicht" nicht mehr ansieht. Und wichtig ist auch, daß rechtzeitig registriert wird, wo ein Hilfsbedürfnis auftaucht, mit dem das soziale „System" nicht rechnet. Freiwillig und ehrenamtlich Nächstenliebe zu üben, das ist und bleibt sicher das deutlichste christliche „Wort", das von einer Gemeinde gesagt werden kann. Einsatzfelder gibt es mehr, als zu bewältigen sind; von der Kinderbetreuung bis zur Partnerschaft mit Gastarbeitern, von Besuchsdiensten bis zur Integration Behinderter, von der Nachbarschafdtshilfe bis zur Partnerschaft mit Gemeinden in der Dritten Welt.

Tun, was eint

Daß in diesem Bereich die christlichen Kirchen nicht mehr als Konkurrenten auftreten, die sich nur um ihre jeweilige Klientel kümmern, sondern partnerschaftlich zusammenarbeiten, ist ein überhaupt nicht zu überschätzender Gewinn der ökumenischen Bewegung. Umgekehrt hat diese praktische Zusammenarbeit den Gedanken der Einheit der Kirche gefördert. Und sie wirft immer neu die Frage auf: wenn man sich in der gemeinsamen Diakonie begegnet und dabei die Gemeinsamkeit in Glaube und Bekenntnis erlebt, wieso bleibt dann die Gemeinschaft im Gottesdienst unmöglich? Die gemeinsame Praxis, die sich vielerorts zu Nutz und Frommen der Christen und Gemeinden eingespielt hat, entwickelt eine Dynamik auf die Einheit der Kirche hin, die den, der diese Einheit will, zu „mehr Gemeinsamkeit" (Johannes Paul II.) bewegen *muß* und die den, der diese Einheit am liebsten auf die eschatologische Zukunft verschieben würde, nur beunruhigen kann. Die Weigerung, auch kirchenamtlich dem schon erreichten Maß an faktischer Einheit Ausdruck zu geben, würde auf die Dauer nicht zur Sicherung der konfessionellen „Bestände", sondern zu ihrer weiteren Auszehrung führen.
„Tun, was eint" – das entspricht nicht nur einem Auftrag, den die Kirche von ihrem Ursprung her hat, sondern auch einer unmittelbar aktuellen Notwendigkeit. Eine Kirche, die sich in ihre Situation „inkarniert", kann nicht davon absehen, daß nach Jahrhunderten, in denen sich die Konfessionen aneinander und gegeneinander profiliert haben, in der Gegenwart angesichts der Herausforderungen einer entkirchlichten Umwelt das gemeinsame christliche Zeugnis gefragt ist. „Man versteht sich nicht als Katholik oder Protestant, sondern als katholischer oder evangelischer *Christ* – sofern man mit dem Christentum noch etwas im Sinn hat" (Franz-Xaver Kaufmann). Die *Relativierung* – nicht Beseitigung – konfessioneller Differenzen auf eine vielgestaltige Einheit hin, in der Traditionen weder verschleudert noch versteinert werden, ist eine Grundvoraussetzung glaubwürdiger Kirchlichkeit heute. Insofern gehört die Ökumene mitten in die Existenzfrage der Kirche hinein: wie sie der Menschwerdung Gottes als ihrem Ursprung treu bleiben und darin der Menschwerdung des Menschen dienen kann. *Hans Georg Koch*

Vorgänge

Papstreise: aus der Medienperspektive

Mehr noch als Orts- war die Reise des Papstes durch die Bundesrepublik Medienereignis. Diejenigen, Journalisten zumal, die den Papst – Wind und Wetter wie dieser selbst trotzend – begleiteten, hatten bei dem Fünf-Tage-Unternehmen Mühe, Etappe für Etappe zu folgen, sie hätten, um Vollständigkeit zu erreichen, schon Reisegenossen im päpstlichen Hubschrauber sein müssen. Die Bequemeren zu Hause in der künstlichen Nachrichtenwelt zwischen Lehnsessel und Mattscheibe hatten es da leichter. Vollständigkeit erreichten zwar auch sie nicht. Denn manches auf der Reise fand Gott sei Dank auch noch jenseits der Televisionswirklichkeit statt: die spätabendliche Begegnung mit den Vertretern theologischer Fakultäten und Hochschulen in Altötting zum Beispiel oder auch das seinem Rang nach sicher zentrale Ereignis, die Ansprache Johannes Pauls II. vor der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda. Interessanterweise haben solche Ereignisse dann auch in den Schriftmedien kaum die Aufmerksamkeit gefunden, die sie verdient hätten.
Aber sie strengten sich alle an, volle fünf Tage lang: die Fernsehanstalten mit ihren Kameraleuten, Produktionsleitern und Reportern, die Rundfunkanstalten, die Kollegen in der Tages- und Wochenpresse. Ganz im Gegensatz zu Kardinal Höffners düsteren Hinweisen auf Zeichen der Kirchenfeindlichkeit in der bundesdeut-

schen Öffentlichkeit war die Grundstimmung freundlich, dem Papst gewogen, gelegentlich sogar devot. Distanzierende oder gar kritisch-ironisierende Berichterstattung war die eher seltene Ausnahme. Es sei denn, man sehe im „Spiegel" oder „Stern" den Grundtypus deutscher Kirchenberichterstattung. Aber selbst der „Spiegel" gab kleinlaut bei und verkniff sich in der Nachberichterstattung anders als in den Vorausberichten weitgehend die übliche Häme, obwohl ihn eine Welt wie die von Altötting sicher hätte dazu animieren können.

Das galt auch für die evangelische oder auch protestantisch-liberal-bürgerlich orientierte Presse. Gab es vorweg noch manche eher bissig-trotzige Kommentare, die nicht nur mit Remigius Bäumers Luther-Darstellung zu tun hatten, so konnte Johannes Paul II. mit seinem geschickten Eingehen auf die evangelischen Mitchristen die Atmosphäre zwischen den Konfessionen bald entspannen. Man glaubte ihm aufgrund seiner Gesten, daß er ein „ökumenischer" Papst sei. Und so wurde es – noch vor 20 Jahren wohl noch ein undenkbarer Vorgang – auch ohne sichtbaren Protest ertragen, daß selbst am Buß- und Bettag acht Stunden lang „Papst" übertragen wurde.

Wenn also Kardinal Höffner dem Papst höchstpersönlich zweimal täglich seinen Pressespiegel übermittelte, hatte er dabei bezogen auf Johannes Paul II. im großen und ganzen sicher nur Erfreuliches zu registrieren, was nicht immer für den deutschen Episkopat selbst gelten mußte. Denn angesichts des päpstlichen Glanzes, der durch Johannes Paul II. auf die deutsche Kirche fiel, mußte diese selbst eigentlich noch werktäglicher erscheinen, als sie es ohnehin ist. In manchen Unter-der-Hand-Kommentaren konnte man jedenfalls von solcher Vermutung hören. Und es sieht so aus, als ob dies auch amtlichen Orts mit nicht nur wohligen Gefühlen vermerkt worden sei.

Doch von Zustimmung und Kritik einmal abgesehen, die Medienberichterstattung über den Papstbesuch war in sich ein Ereignis, das nach seinesgleichen sucht. Es gab dafür kein Vorbild, höchstens Parallelen durch frühere Besuche des Papstes in anderen Ländern. Natürlich nahmen sich die Medien in sehr unterschiedlicher Weise und nach den jeweiligen Eigengesetzlichkeiten des Besuches an: durch fast totale Ausleuchtung aller ihm zugänglichen Vorgänge das Fernsehen beider Anstalten; durch nicht weniger Detail, aber durch mehr gelegentliches Bemühen um Straffung und Durchblick die Rundfunkanstalten; durch ausgiebige Detailberichterstattung auch die Tagespresse, garniert mit meist anerkennenden oder zurückhaltend-wohlwollenden Kommentaren.

Aber es war nicht alles Glanz, was in den Medien geboten bzw. vermittelt wurde. Von einigen, zum Nachdenken anregenden Kommentaren in den Schriftmedien abgesehen, blieb die Berichterstattung doch sehr an der Optik des Besuches hängen. *Hintergrund* wurde nicht allzuviel sichtbar. Zwar frönten einige Prälaten und Feuilletonisten unter den Reportern der historischen Reminiszenz. Wie der heilige Korbinian nach Freising gekommen ist, weiß seitdem wirklich jeder. Aber als angesichts der sich etwas hinauszögernden Landung des Papstes in Köln-Wahn der diensttuende Reporter den mitkommentierenden Prälaten nach Strukturen der Kirchenleitung fragte, wußte dieser nicht viel mitzuteilen. Eine Möglichkeit wenigstens darzulegen, was es an zentralen päpstlichen Behörden gibt und welches deren Aufgaben sind, war damit schon vertan und damit auch die Gelegenheit, über den Bildschirm ein Stück sichtbare Kirche einsichtig zu machen.

Es wäre sicher auch im Fernsehen möglich gewesen, einmal vom Einzelvorgang zu lassen und etwas mehr Durchblick zu geben, aber selbst die üblichen Zusammenfassungen beschränkten sich vorwiegend auf den Zusammenschnitt von Tagesereignissen. Weniger Zusammenschnitt, dafür gelegentlich eine kleine journalistisch gestaltete Diskussionsrunde hätte eher aufgelockert, wäre nicht nur unterhaltsamer, sondern auch unter Informationsgesichtspunkten hilfreicher gewesen.

Und: natürlich wird jede Anstalt selbst entscheiden müssen, wie sie berichterstatterischen Sachverstand organisiert und wieweit sie Sendungen selbst gestaltet oder sich mit den kirchlichen Gesprächspartner abspricht. Im Falle des Papstbesuches hatte man den Eindruck, daß dieser, soweit er von außerhalb der Anstalten kam, durchaus einseitig genutzt wurde. Wenn an anderer Stelle dieses Heftes festgestellt wird, das Bild der Kirche während des Papstbesuches sei – trotz des liturgischen Einsatzes von Laien – ein den Priestermangel arg kontrastierendes klerikales gewesen, so hatte man vom Bildschirm her gelegentlich den Eindruck, einigermaßen sachkundige Kommentatoren weltkirchlicher Ereignisse gebe es ausschließlich in den Rängen des höheren Klerus.

Und manchmal fehlte es in der Kommentierung einfach an *Überblick*. Natürlich konnte man vermuten, daß *ein* Satz des Papstes besonders gefiel; der die Eheleute betraf: „In euren Gewissen müßt ihr im Angesicht Gottes die Entscheidung über die Zahl eurer Kinder fällen." Man konnte verstehen, daß die Suggestivität eines solchen Satzes irgendwie veränderte Perspektiven in Sachen Empfängnisregelung vermuten ließ. Allerdings hätte man im ZDF nicht noch zwei Tage später diesen Satz als sensationelle Neuigkeit feiern können, wenn man auch noch die nächsten zwei Sätze genau mitgehört hätte: „Als Eheleute seid ihr aufgerufen zu einer verantwortlichen Elternschaft. Diese aber meint eine solche Familienplanung, die die ethischen Kriterien und Normen beobachtet, wie es auch von der letzten Bischofssynode unterstrichen worden ist." Was dort noch stärker als von der Synode vom Papst in dessen Schlußansprache unterstrichen wurde, war aber genau die Lehre von „Humanae vitae".

Doch selbst wenn man diesen Zusammenhang einmal wegläßt, der Satz sagte auch in sich nichts Neues. Zur verantworteten Elternschaft bekennt sich, wenn auch mit Hängen und Würgen, sogar „Humanae vitae". Und den Grundsatz, daß die Eheleute in ihrem Gewissen über die Zahl der Kinder zu entscheiden haben, findet sich in sehr viel differenzierterer Form auch schon in „Gaudium et spes" (Nr. 50).

Eine neue Perspektive war da nicht in Sicht. Daß der Papst im Gegensatz zu früheren zahlreichen Anlässen sich nicht ausdrücklich auf „Humanae vitae" berufen hat, war höchstens atmosphärisch interessant. Und daß auch um das Atmosphärische noch gerungen wurde, merkte man den Sätzen geradezu an.

Mehr Fragen als an die Berichterstattung sind aber an die *Optik* zu richten, die die Medien reproduzierten, die aber der kirchliche Veranstalter selbst geschaffen hat. Papstbesuche waren bisher auf *Massenveranstaltungen* angelegt. Ein wenig mehr Gespräch in kleineren Kreisen gab es jetzt in der Bundesrepublik bereits – verglichen mit früheren Besuchen in anderen Ländern. Aber der Hauptteil waren auch diesmal die Massenveranstaltungen – Massenveranstaltungen vor allem in Form von Eucharistiefeiern. Nun scheint es zwar zwischen der Dramaturgie der katholischen Messe und den Gesetzen der Fernsehdramaturgie so etwas wie eine innere Entsprechung zu geben. Aber allein an zwei Tagen drei Meßübertragungen (Butzweiler Hof, Osnabrück-Illoshöhe, Mainz-Finten) per Fernsehen frei Haus, da hatte vielleicht doch mancher den Eindruck, das sei des Guten zuviel, besonders wenn man an die übliche Disposition des Durchschnittsfernsehzuschauers denkt. Wenigstens ein kleiner Rest Arkandisziplin könnte nicht schaden. Es gäbe sicher die Möglichkeit, auch andere Gottesdienstformen zu erproben, die auch über das Fernsehen nicht schwerer vermittelt werden können, die aber weniger in Gefahr sind, zur Selbstdarstellung der Kirche verzwecklicht zu werden. Vielleicht würden sie sogar auf die Gemeinden ausstrahlen und mithelfen, daß man von der einseitigen Konzentration auf die Eucharistie auch dort allmählich wegkommt.

Ein anderes Problem: Es war sicher gut gemeint, wenn mehrere Begegnungen des Papstes mit Behinderten in Kirchen organisiert wurden. Aber gerade aus dem Blickpunkt des Fernsehers könnten einem da Bedenken kommen. Etwas von Schaustellung ist doch immer dabei. Das verträgt sich aber schlecht mit der Bürde und Würde des Leides, das dem einzelnen Betroffenen aufgegeben ist. Der Besuch des Papstes in einer der großen Behindertenanstalten möglichst ohne Scheinwerferlicht wäre demgegenüber ein eindrücklicheres Zeichen. Zudem könnten ja, wo dies möglich ist, viele Mitchristen möglichst viele Behinderte zu den allgemeinen Veranstaltungen mitnehmen.

Ganz unbarmherzig wirkte die Fernsehoptik am Schlußtag beim einzigen Vorfall, der passierte, ohne daß er so eingeplant war. Gemeint sind die Fragen Jugendlicher, wie sie am Ende des Gottesdienstes auf der Theresienwiese von der Münchner BDKJ-Vorsitzenden *Barbara Engl* vorgetragen wurden. Da konnten die Kommentatoren noch so viel um den Brei herumreden, daß keine Zeit mehr für eine Antwort war und daß der Papst schon aus sprachlichen Gründen nicht spontan habe antworten können. Jedem, der das Fernsehbild sah, war klar, daß an eine Antwort oder an irgendeine Geste nicht gedacht wurde. Es war aber die einzige Stelle im ganzen Besuchsprogramm, an der ein Dialog in aller Offenheit und Öffentlichkeit erbeten wurde.

Gewiß war etwas viel hineingepackt in die Sätze der Frau Engl. Und sicher hätten die Sätze in einer weniger spektakulären Weise vorgetragen werden können, hätten, ja hätten die Jugendlichen – und wenn möglich nicht nur ihre Funktionäre – dazu nur Zeit und Gelegenheit gehabt.

Ein Grund mehr, darüber nachzudenken, wie spektakuläre Veranstaltungen bei Papstbesuchen zugunsten von mehr Gesprächsaustausch über brennende Fragen und mit Leuten und Gruppen, die solche haben, abgebaut werden können. Im übrigen waren die Fragen – überzogenes Beharrungsdenken in der Kirche, schwer verständlich zu machende sexualethische Vorschriften, Priestermangel auch in Zusammenhang mit Zölibat – so wie es Kardinal Ratzinger vorgesehen hatte, *als Fragen Jugendlicher* formuliert. Aber es waren durchwegs Fragen, die auch Erwachsene haben. In ihnen wurden keine Dogmen und keine fundamentalen Normen biblischer Moral in Frage gestellt, sondern es waren einfach Fragen zu aktuellen und zugegeben – sehr weitreichenden Problemen. Es wäre schlimm für die Kirche als Glaubensgemeinschaft, wenn künftig aus falsch verstandenem Respekt vor Ämtern und Amtsträgern, oder auch nur vor kirchlichen Stimmungen, solche in der Sache durchaus legitimen Fragen nicht mehr zugelassen oder gar nicht mehr gestellt würden. Ein geeigneterer Rahmen, als der in München geboten wurde, ließe sich indessen sicher finden. *D. S.*

Enzyklika: Grundwort Erbarmen

Vor allem zwei Dinge schienen an der Antrittsenzyklika Johannes Pauls II., „Redemptor hominis" vom 3. März 1979, bemerkenswert: Einmal die Weite des aufgerissenen Horizonts in der Verschränkung von Christologie, Anthropologie und Ekklesiologie, zum andern die Sprache des Papstes in ihrer Eindringlichkeit und Direktheit, weit entfernt von sakralen Floskeln und kurialer Umständlichkeit. Beides kennzeichnet auch die Enzyklika „Dives in misericordia", die das Datum des ersten Adventssonntags trägt. Wieder kreisen die Überlegungen Johannes Pauls II. um das Geheimnis Jesu Christi, das gleichzeitig die Wahrheit über den Menschen sehen läßt, wieder wird der Auftrag der Kirche aus diesem Zusammenhang hergeleitet. Auch diesmal stellt der Papst gleichermaßen die Verbindung zum Zweiten Vatikanum wie den Bezug auf die Situation der Menschheit am Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus her. Schließlich ist auch die Kontinuität im Stil unverkennbar; mehr noch als „Redemptor hominis" ist die zweite Enzyklika weniger ein „Lehrschreiben" als vielmehr Ausdruck persönlicher Spiritualität und eigenständiger theologischer Reflexion.

Damit richtet sich der Blick schon auf das, was „Dives in misericordia" von

der letztjährigen Enzyklika unterscheidet. Der Papst macht auf eine Grunddifferenz selber mehrmals aufmerksam: Während „Redemptor hominis" die *Würde des Menschen* in den Vordergrund gestellt habe, gehe es ergänzend dazu jetzt vor allem um den theozentrischen Aspekt, also das *Wesen Gottes*, wie es sich im Geheimnis Christi offenbart. Ein weiterer Unterschied springt unmittelbar ins Auge. In der Antrittsenzyklika hatte Johannes Paul II. im Horizont von Christus, Mensch und Kirche eine Fülle von Einzelfragen angesprochen, sowohl was das innere Leben der Kirche wie den Zustand der heutigen Welt anbelangt. Diesmal ist dagegen die Konzentration unverkennbar. Ein Gedanke wird in verschiedenen Anläufen umkreist, ein Leitwort gibt Mitte und Grundlage ab. Schon ein Blick auf die Anmerkungen macht nochmals den Unterschied deutlich. Während in „Redemptor hominis" zahlreiche Verweise auf Dokumente des päpstlichen Lehramtes und des Zweiten Vatikanums begegnen, kommt „Dives in misericordia", von einigen wenigen Bezugnahmen auf „Lumen gentium" und „Gaudium et spes" abgesehen, fast ganz mit Schriftbelegen aus. „Dives in misericordia" ist so vor allem eine *dichte theologische Meditation* über das Erbarmen Gottes, in einer Art der Schriftauslegung, die an die unter dem Titel „Zeichen des Widerspruchs" veröffentlichten Texte erinnert, welche der damalige Erzbischof von Krakau als Fastenexerzitien Paul VI. vorgetragen hatte. Dabei durchdringen sich Schriftauslegung (bemerkenswert ist der intensive Rückgriff auf das Alte Testament) und theologischer Grundansatz; das zeigt sich besonders an der ausführlichen Deutung, die Johannes Paul II. dem lukanischen Gleichnis vom Verlorenen Sohn widmet und die eine Schlüsselstellung einnimmt. Entwirft die Enzyklika in der Auslegung des Gleichnisses die Phänomenologie dessen, was unter dem göttlichen Erbarmen genauerhin verstanden wird, so bildet das Kapitel über das Paschamysterium den theologischen Angelpunkt: „Das Paschamysterium ist der Gipfelpunkt der Offenbarung und Verwirklichung des Erbarmens, das den Menschen zu rechtfertigen und die Gerechtigkeit wiederherzustellen vermag, im Sinne der Heilsordnung, die Gott von Anbeginn her im Menschen und durch ihn in der Welt wollte." Das Erbarmen Gottes erweist sich letztlich im Kreuz Christi.

Dabei spielt in der Deutung des Paschamysteriums die Verschränkung von *Gerechtigkeit* und *Erbarmen* eine wichtige Rolle; sie ist eines der Grundthemen der Enzyklika. So wird schon im Kapitel über das Alte Testament formuliert: „Das Erbarmen unterscheidet sich von der Gerechtigkeit, steht jedoch nicht im Widerspruch zu ihr." Erbarmen erscheint durchgehend als Grundwort für die Dimension des Christlichen, die Gerechtigkeit nicht überflüssig macht oder ersetzt, aber über sie hinausgeht. Bei der Klärung des Verhältnisses von Erbarmen und Gerechtigkeit wird der Leitbegriff der Enzyklika auch noch in einer anderen Hinsicht genauer bestimmt und damit gleichzeitig gegen ein unzureichendes Verständnis abgegrenzt: Erbarmen ist, so der Papst, kein Verhältnis der Ungleichheit zwischen dem, der es schenkt und dem, der es empfängt; vielmehr gilt: „Die Beziehung des Erbarmens beruht auf der gemeinsamen Erfahrung jenes Gutes, das der Mensch ist, auf der gemeinsamen Erfahrung der ihm eigenen Würde."

Auch wenn die Enzyklika ihr Zentrum im Nachvollzug des in Jesus Christus offenbar gewordenen Erlösungshandelns Gottes hat, so entwirft sie ihre Aussage über das Erbarmen doch von vornherein auf dem Hintergrund einer Deutung der gegenwärtigen Lage von Welt und Mensch. Hier bleibt Johannes Paul II. dem in „Redemptor hominis" und inzwischen auch in zahlreichen Ansprachen immer wieder skizzierten Bild treu, indem er von einer grundlegenden „Unruhe" des zeitgenössischen Menschen spricht, die mit dem Sinn der Existenz des Menschen in der Welt überhaupt im Zusammenhang stehe. In dieser Unruhe verbirgt sich – so der neue Akzent dieser Enzyklika – letztlich eine Sehnsucht nach dem Erbarmen, das anderseits durch die gegenwärtige Mentalität „aus dem Leben und aus dem Herzen" verdrängt werde.

Der Analyse der Bedrohung und daraus resultierenden Unruhe des heutigen Menschen korrespondiert die Antwort, die die Enzyklika in ihren Ausführungen über das Erbarmen Gottes in der Sendung der Kirche zu geben versucht. Es entspricht dem theologisch-spirituellen Grundduktus von „Dives in misericordia", daß von innen nach außen hin argumentiert wird: An erster Stelle kommen Bekenntnis und Verkündigung des Erbarmens zu stehen, wie sie sich besonders in der „ständigen Betrachtung des Wortes Gottes" und in der „bewußten, mit innerer Reife vollzogenen Feier der Eucharistie und des Sakraments der Buße oder Versöhnung" vollziehen. Dann erst folgt der Aufruf zum Handeln. Hier greift Johannes Paul II. wieder auf das Wort Pauls VI. von der „Kultur der Liebe" zurück. Die Welt der Menschen, so die Enzyklika, könne nur dann immer menschlicher werden, „wenn wir in den vielgestaltigen Bereich der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen zugleich mit der Gerechtigkeit jene ‚erbarmende Liebe' hineintragen, welche die messianische Botschaft des Evangeliums ausmacht".

Es ist für den gesamten Stil des Dokuments bezeichnend, daß die zweite Enzyklika Johannes Pauls II. mit einem eindringlichen Aufruf zum Gebet endet. „Es ist also notwendig, daß alles, was ich in diesem Dokument über das Erbarmen sagte, ununterbrochen zu einem inbrünstigen Gebet wird, zu einem Aufschrei, der das göttliche Erbarmen anfleht entsprechend den Notwendigkeiten des Menschen in der Welt von heute." Damit ist die Stoßrichtung von „Dives in misericordia" nochmals deutlich gekennzeichnet. Die Enzyklika lenkt die Aufmerksamkeit bewußt von einzelnen Programmen und Aktionen auf den Kern dessen, was der christliche Glaube Welt und Menschen zu geben hat, und zwar in einer Weise, die deutlich von der persönlichen Spiritualität des Papstes geprägt ist. Sie rückt mit ihren zentralen Stichworten wie Erbarmen, Bekehrung, Verzeihen nachhaltig eine Dimension des Menschlichen und des

Christlichen in den Vordergrund, von der notwendige Impulse ausgehen können. Das ist sicher eine weithin verständliche und begrüßenswerte Art und Weise päpstlichen Lehrens und Verkündigens. (Den Text der Enzyklika dokumentieren wir in unserer Februarnummer.) *U. R.*

Glaubenskongregation: Instruktion über die Kindertaufe

Die römische Kongregation für die Glaubenslehre veröffentlichte am 21. November 1980 eine „Instruktion über die Kindertaufe". Das vom 20. Oktober datierte Dokument will, so die Einführung, „die wichtigsten Punkte der Lehre zu diesem Thema in Erinnerung rufen, wodurch sich die durch Jahrhunderte hin so beständige Praxis der Kirche als legitim erweist und trotz der heute aufgekommenen Schwierigkeiten als gleichbleibend sinnvoll darstellt". Diesem Ziel dient zunächst eine knappe Aufzählung von Traditions- und Lehramtszeugnissen für die Kindertaufe sowie die ausdrückliche Erinnerung daran, daß die *Spendung der Taufe* wie die Weitergabe des Glaubens *notwendiger Teil der kirchlichen Sendung* sei. Das Lehramt habe den Taufbefehl Christi ausdrücklich auf die Kinder angewandt; die Kirche habe durch Lehren und Handeln gezeigt, „daß sie außer der Taufe keinen anderen Weg kennt, um den Kindern mit Sicherheit den Zugang zu ewigen Seligkeit zu eröffnen". Die Instruktion weist allerdings auch darauf hin, daß die Kirche in der Praxis einige *Einschränkungen* hinsichtlich der Kindertaufe anerkenne; sie sei auf die natürlichen Rechte der Eltern bedacht wie auch auf die Erfordernisse des Glaubenswachstums beim Kind.

In einem zweiten Teil weist das Dokument fünf in ihrem Gewicht sehr unterschiedliche Argumente gegen die gegenwärtige kirchliche Taufpraxis zurück: Dem Argument, man solle im Blick auf das Neue Testament auch bei der Taufe die Reihenfolge Verkündigung – Glaube – Sakrament zur Norm erheben, wird entgegengehalten, daß auch bei den Kindern die Taufe nicht ohne den Glauben, nämlich den der Kirche, gespendet werde. Auf den Einwand, das Kind könne die Taufgnade nicht personal annehmen, wird geantwortet, das Kind sei in Wahrheit eine Person, lange bevor es dies durch freie und bewußte Akte zeigen könne. Das Dokument weist ebenso das geläufige Argument zurück, durch die Kindertaufe werde die Freiheit der Kinder angetastet: „Keine menschliche Freiheit existiert in einem derart reinen Zustand, daß sie von jedem Einfluß frei sein könnte." In der Auseinandersetzung mit Einwänden gegen die Taufpraxis aus dem Wandel von einer homogen christlichen zu einer pluralistischen Gesellschaft betont die Glaubenskongregation, die Sakramentenpastoral der Kirche dürfe nicht von Kriterien abhängen, die den Humanwissenschaften entnommen seien. Schließlich widerspricht der Instruktion zufolge die Kindertaufe auch nicht dem Bemühen um lebendigen Glauben und ein echt christliches Leben.

Den letzten Teil der Instruktion bilden *pastorale Richtlinien*, die sich weitgehend auf die Bestimmungen des Kindertaufritus von 1969 berufen. Als Grundsatz der Taufpastoral wird angeführt, man dürfe grundsätzlich die Taufe nicht hinausschieben, es müsse aber gewährleistet werden, daß das Geschenk der Taufe durch Glaubenserziehung und Hinführung zu einem christlichen Leben sich so entfalten könne, daß das Sakrament seinen vollen Sinn erreiche: „Ist diese Gewähr nicht gegeben, kann das ein Grund zur Verschiebung des Sakramentes werden. Ist überhaupt keine Gewähr gegeben, soll man das Sakrament verweigern." Im einzelnen handelt die Instruktion dann über das Taufgespräch speziell über das Gespräch der Seelsorger mit wenig gläubigen oder nichtchristlichen Familien sowie über die Aufgaben von Familie und Pfarrgemeinde.

Die Glaubenskongregation wendet sich an die Bischöfe und bittet sie, die Lehre der Notwendigkeit der Kindertaufe in Erinnerung zu rufen, „eine entsprechende Pastoral zu fördern und jene zur überlieferten Praxis zurückzuführen, die vielleicht aus achtbaren Überlegungen heraus von ihr abgewichen sind". Damit stellt sich die Frage nach dem *theologischen* und *pastoralen Kontext* und nach den hauptsächlichen Adressaten der Instruktion.

Hier ist sicher nicht primär an die *deutsche Kirche* zu denken. Zwar sind auch in der Bundesrepublik Für und Wider der traditionellen Taufpraxis erörtert worden (vgl. etwa *Walter Kasper* (Hrsg.), Christsein ohne Entscheidung oder Soll die Kirche Kinder taufen, Mainz 1970), doch hatte die Würzburger Synode in ihrem Beschluß zur Sakramentenpastoral die Praxis der Kindertaufe ausdrücklich bejaht und die Eltern gebeten, ihren Kindern die Taufe nicht vorzuenthalten. Daß in der Taufpastoral dennoch etliches in Bewegung ist, zeigt sich an der im letzten Jahr von den deutschen Bischöfen herausgegebenen „Pastoralen Anweisung an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder" (vgl. HK, September 1979, S. 481). Dort hatten die Bischöfe in einer einleitenden Situationsanalyse festgestellt: „Allerdings wird die Zahl der Eltern größer, die sich nur schwer entscheiden können, für ihr Kind das Sakrament der Taufe zu erbitten."

Schon wesentlich früher als in der deutschen Kirche, mit weit größerer Intensität und mit konkreteren Ergebnissen hinsichtlich der Pastoral hat man sich in *Frankreich* mit dem Problem Kindertaufe beschäftigt (vgl. den Bericht in HK, Januar 1972, S. 14ff.). Dabei hatten die Bischöfe in ihren einschlägigen Verlautbarungen (1965, 1971, 1976) das grundsätzliche Ja zur Kindertaufe als Norm mit dem Bemühen um eine der spezifischen Situation der französischen Kirche angemessene Taufpastoral zu verbinden versucht. Darüber hinaus hatten sie 1971 zugestanden, daß es z.B. in gewissen entchristlichten Gebieten *Ausnahmen von der traditionellen Praxis* geben könne. In dieser Richtung wurden in

einzelnen Diözesen in zunehmendem Maß Überlegungen zu einer veränderten Taufpraxis angestellt und entsprechende Modelle auch praktiziert. Welche *Lösungsrichtung* dabei maßgebend ist, zeigt eine die bisherige französische Diskussion sichtende Veröffentlichung (*Henri Denis, Charles Paliard, Paul-Gilles Trebossen,* Le baptême des petits enfants, Paris 1980): Die Autoren plädieren dafür, die Kirche möge offiziell verschiedene Möglichkeiten anerkennen, neben der Kindertaufe (deren Sinnhaftigkeit und Möglichkeit nicht geleugnet wird) auch die Taufe zu einem späteren Zeitpunkt, der dann eine mehrere Etappen umfassende Vorbereitung vorausginge. Anstelle der Kindertaufe träte in den anderen Fällen ein rite-d'accueil", wie er in Frankreich teilweise schon praktiziert wird.

Solchen Ansätzen erteilt die Instruktion der Glaubenskongregation eine deutliche Absage, ohne daß die hinter ihnen stehende pastorale Sorge geleugnet würde. Auch der Vorsitzende der französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Roger Etchegaray,* betonte in einer Stellungnahme zu dem römischen Dokument, daß man, worauf die französischen Bischöfe immer wieder hingewiesen hätten, die Kindertaufe nicht als „fakultativ" betrachten dürfe. Gewiß ist das *Gewicht der Argumente,* die die Glaubenskongregation, wenn auch teilweise zu undifferenziert, für die Kindertaufe vorbringt, nicht zu leugnen genausowenig wie die Schwäche etlicher Einwände, die gegen die kirchliche Praxis vorgebracht werden. Gleichzeitig bestätigt das Dokument ja auch, daß hinter die im letzten Jahrzehnt vor allem auf dem Hintergrund theologischer Einsichten in den Zusammenhang von Glaube und Sakrament erneuerte Taufpastoral kein Weg zurückführt. Schließlich sind auch die Schwierigkeiten einer möglichen veränderten Taufpraxis nicht zu verkennen; so stellt das Dokument fest, daß viele Eltern Ärgernis nähmen, wenn sie feststellten, „daß die Taufe, die sie selber in vollem Pflichtbewußtsein für ihre Kinder erbitten, verweigert oder aufgeschoben wird".

Dennoch dürfte mit dieser Instruktion kaum das letzte Wort gesprochen sein, vor allem im Blick auf die Fragen, bei deren Behandlung das römische Dokument am wenigsten zu überzeugen vermag; „Taufe und gesellschaftliche Verhältnisse" sowie „Kindertaufe und Sakramentenpastoral". Zwar verläuft die Entwicklung nicht in allen Ortskirchen einheitlich; dennoch könnten weitere Veränderungen volkskirchlicher Strukturen noch stärker als bisher auf die Taufpraxis durchschlagen (größerer Anteil von Spät- und Erwachsenentaufen). Damit würde sich der Stellenwert der Kindertaufe schon de facto ändern und entsprechende pastorale und theologische Überlegungen notwendig machen, ohne daß dabei die Legitimität der Kindertaufe bestritten oder sie bewußt zurückgedrängt würde.

Es bräuchte dann allerdings sicher mehr *Spielraum für verantwortete Experimente,* als ihn die Instruktion zugesteht, die letztlich doch zu einseitig an der Notwendigkeit der Kindertaufe festhält, ohne auf grundlegende Bedenken überzeugend einzugehen. In diesem Zusammenhang dürfte von besonderem Interesse sein, wie sich die Dinge in den nächsten Jahren in der französischen Kirche entwickeln.

U. R.

Nicaragua: scharfe Reaktion des Episkopats

Die Sozialistische Internationale hat auf ihrem Madrider Kongreß im November ein Hilfskomitee für Nicaragua gegründet, das sich zunächst einmal gründlich über den „revolutionären Prozeß des Wiederaufbaus" in dem mittelamerikanischen Land informieren will. In Madrid wurde deutlich, daß das Interesse und die Sorge des Kongresses insbesondere der nur *schwer einzuschätzenden innenpolitischen Entwicklung* Nicaraguas gelten. Eindeutiger als bei diesem bisher mit den Sandinisten sympathisierenden Gremium ist die Skepsis in den Vereinigten Staaten, auf deren neugewählten Präsidenten die Kommandanten in Managua ihre Furcht vor einer völligen Kursänderung der amerikanischen Lateinamerikapolitik projizieren. Innerkirchlich hat sich der Lateinamerikanische Bischofsrat CELAM im vergangenen Jahr in zahlreichen Initiativen bemüht, die nicaraguanische Kirche auf die nach seiner Meinung unausweichliche ideologische Auseinandersetzung vorzubereiten.

Parallel zu einer innenpolitischen *Verschärfung der Gegensätze zwischen dem militanten Sandinismus und bürgerlichen Politikern* zeigt auch das Verhältnis von Kirche und Staat in Nicaragua problematische Seiten. Die ausführliche und unerwartet scharfe *Entgegnung des Episkopats* (vom 13. Oktober) auf die „Offizielle Stellungnahme des Nationalen Direktoriums der Sandinistischen Befreiungsfront FSLN über die Religion" (6. Oktober) hat die ideologische Diskussion im Land wieder aufleben lassen, geschürt von den tagespolitischen Ereignissen, die insgesamt auf eine starke Eingrenzung des politischen und gesellschaftlichen Pluralismus hindeuten. Als daraufhin kirchliche Gruppen, vor allem Mitglieder der nationalen Religiosenkonferenz CONFER sowie der Leitung der Jesuitenprovinz, „Überraschung und Sorge" über das Dokument der Bischöfe äußerten, das sie für „äußerst polemisch und sogar beleidigend" hielten, verfaßten die Bischöfe Ende Oktober ein Pastoralschreiben mit dem Titel „Jesus Christus und die Einheit seiner Kirche in Nicaragua". Darin versprachen sie, der neuen historischen Erfahrung des Landes Rechnung zu tragen, wandten sich aber gegen die „Offensive materialistischer Ideologien", zudem wiederholten sie ihre ernsten Vorbehalte gegen die politische Betätigung katholischer Priester in der sandinistischen Führung.

Damit steht die nicaraguanische Kirche an der Schwelle einer gefährlichen Entwicklung, der eine Gruppe von Bischöfen um den Erzbischof von Managua, *Miguel Obando Bravo,* bisher mit Offenheit und Dialogbereitschaft ent-

gegenwirken wollte: der Spaltung innerhalb des Kirchenvolkes bzw. zwischen Bischöfen und politisiertem Klerus. Erste Anzeichen für die distanziertere Beurteilung der Politik des revolutionären Aufbaus, den der nicaraguanische Priester und Dichter *Ernesto Cardenal* in Europa zur gleichen Zeit euphorisch pries, waren die Proteste an der Ostküste gegen kubanische Lehrer und Ärzte und der Vorwurf Erzbischof Obandos, die neuen Lehrpläne enthielten zweifelsfrei marxistisch-leninistisches Gedankengut.

Der Austausch von Kommuniqués zwischen kirchlicher und staatlicher (Partei-)Führung hat allem Anschein nach eine *neue Phase nicaraguanischer Kirchenpolitik* eingeleitet, die von kirchlicher Seite zähe Verhandlungen erfordern dürfte, wenn sie ihren Freiraum zur umfassenden Erfüllung des Verkündigungsauftrags erhalten will. So verbindlich das Kirchenpapier der FSLN abgefaßt ist, so nachdrücklich es Garantien für die Religionsfreiheit im revolutionären Nicaragua verspricht – die Bischöfe halten es offenbar für mangelhaft und unzureichend. Ihr Dokument schwankt zwischen sachlich ausgewogener Darstellung der Mängel und polemisierenden Interpretationen, die auf eine gewisse Bereitschaft der Kirche zur Konfrontation schließen lassen.

Ein Vergleich der beiden Texte legt die Vermutung nahe, daß das Kommuniqué der FSLN den Bischöfen einen willkommenen Anlaß bot, sich mit der Ideologie der neuen Machthaber und den konkreten politischen Auswirkungen auseinanderzusetzen und ihre *Befürchtungen hinsichtlich totalitärer Entwicklungen* zu Gehör zu bringen; das Kommuniqué selbst bietet wohl zuwenig Angriffsfläche für eine kirchliche Entgegnung dieses Stils. Es würdigt den historischen „Beitrag der katholischen Kirche zum Sieg des Volkes gegen das Schreckensregime Somozas": „eine große Zahl sandinistischer Aktivisten und Kämpfer hat die Beweggründe für die Teilnahme am revolutionären Kampf der FSLN in der Interpretation ihres Glaubens gefunden. Viele von ihnen ... vergossen sogar ihr Blut, um die Saat der Befreiung aufgehen zu lassen." Das Papier, das eher im Stil einer Ad-hoc-Stellungnahme als einer sorgfältig ausgefeilten Grundsatzerklärung abgefaßt ist, verrät das Bemühen der sandinistischen Führung, „revolutionäre" Katholiken in die FSLN zu integrieren, ansonsten aber Kirche und Politik auseinanderzuhalten („Die Revolution und der Staat haben einen anderen Ursprung, andere Zielsetzungen und andere Einflußsphären als die Religion; für den revolutionären Staat ist die Religion Angelegenheit jedes einzelnen, der Kirchen sowie privater, religiös gesonnener Organisationen").
Das bischöfliche Dokument hingegen will die einfache sandinistische Formel, Katholiken interessierten nur insoweit, als sie am revolutionären Prozeß mitzuwirken bereit sind, nicht gelten lassen. Einer kurzen Bemerkung der Anerkennung für die prinzipielle Stellungnahme zur Rolle der Religion und der Kirche in Nicaragua lassen die Bischöfe eine breitangelegte Beschreibung des kirchlichen Auftrags „zur Klärung einiger Begriffe" des staatlichen Kirchenpapiers folgen. Kernpunkt der Erklärung ist die Forderung nach *Beteiligung aller und des ganzen Volkes an den politischen Entscheidungen* im neuen Nicaragua: „Ein Volk, das am Gebrauch seiner rechtmäßigen Freiheit gehindert wird, ist ein gedemütigtes Volk", schreiben die Bischöfe und erinnern daran, daß die Befreiung des Volkes nicht mit dem Sieg über Somoza zu Ende sein dürfe. Nicaragua verlange nach seiner historischen Befreiung und nicht nach einem „neuen Pharao": „Eine Armee ohne (Rückhalt im) Volk verwandelt sich schnell in eine Besatzungsmacht", heißt es in dem Text der Bischöfe, die auch an anderer Stelle ihre Skepsis darüber äußern, ob die sandinistische Politik tatsächlich Ausdruck des Volkswillens sei („Hier zeigt sich, daß man ein Volk nicht befreit, indem man den Führer auswechselt, sondern indem man es mit seinen eigenen Ausdrucksformen und Organisationen zum Herrn und Führer der Nation macht").

Die Kirche, so legen die Bischöfe in einer grundsätzlichen Überlegung dar, sei von *zwei gegensätzlichen politischen Interpretationen* gefährdet. Die „liberalistische" mache Religion zur politisch bedeutungslosen Privatsache des Bürgers und dränge sie an den Rand des politischen und gesellschaftlichen Geschehens. Totalitäre Herrschaftsformen hingegen versuchten die Kirche als Instrument für ihre Zwecke zu nutzen. In der sandinistischen Politik tue sich, so interpretieren die Bischöfe den derzeitigen Trend, ein Widerspruch auf: Während die FSLN einerseits die „religiösen Motive" der christlichen Sandinisten im Befreiungskampf würdige, erkläre sie die Religion jetzt zur Privatsache, „was eher für ein liberalistisches als für ein sozialistisches Konzept spricht". Dazu heißt es abschließend: „Die zweckgebundene Beteiligung (des Volkes am politischen Geschehen) dient dem Menschen nicht, sie dient nur dem Unterwerfungsprozeß. Die Empfehlungen des Klerus und der Kirche werden zur Vermassung des Volkes benutzt. Als Christen steht es uns zu, eine bewußte und beschlußkräftige Beteiligung des Volkes als freie Menschen und nicht als Sklaven zu fordern." In diesem Zusammenhang warnen die Bischöfe vor „neuen interventionistischen Übergriffen", ohne jedoch das Land Fidel Castros beim Namen zu nennen.
Das längste Kapitel der elf Seiten umfassenden Erklärung trägt den Zwischentitel „Irrtümer" und kritisiert auch konkrete, die Kirche unmittelbar betreffende *Merkmale der sandinistischen Politik*. So könne die von außen betriebene Verfälschung des priesterlichen Auftrags (Politisierung des Klerus) die Kirche des Landes spalten. Die im staatlichen Kirchenpapier enthaltene Ablehnung religiöser Proselytenmacherei in den Reihen der FSLN, die, wie es dort heißt, „Element der Uneinigkeit" bedeuten würde, veranlaßt die Bischöfe ihrerseits zu der Frage, wie sich diese Aussage mit dem vereinbaren lasse, was Staatsorgane und untergeordnete Kommissionen gegenwärtig gegen Glauben und Religion unternähmen: „Man indoktriniert und übt Druck aus unter Anwendung verschiedener, aber hinreichend bekannter Methoden", was einem atheistischen Proselytismus gleichkomme.

Gegen Schluß des Dokuments präzisieren die Bischöfe noch einmal das – prinzipiell positive – kirchliche Verständnis der nicaraguanischen Revolution, wie sie es in früheren Stellungnahmen, vor allem in dem Hirtenbrief vom 17. November 1979, getan hatten. „Als Christen wollen wir – und haben es auch bereits gefordert – schwerwiegende und tiefgreifende Veränderungen. Wir sind radikal, aber keine Extremisten. Wir fordern revolutionäre Veränderungen. Aber wir müssen uns immer wieder fragen: Welche Revolution wollen wir? ... Die Kriege werden von den Mächtigen geführt und finanziert ... Die Revolutionen macht das Volk, großzügig und opferbereit, um zu größerer Menschenwürde zu gelangen ... Mit diesem Volk und mit dieser Revolution sind wir."

Nach diesem „Notenwechsel" zwischen Kirche und Staat in Nicaragua stellt sich die Frage nach der Wirkung. Kann das Wort der Bischöfe, was beabsichtigt war, die gefürchtete totalitäre Entwicklung verhindern helfen, oder beschleunigen sie den Prozeß mit ihrer Stellungnahme zu einem Zeitpunkt, da das Regime der bürgerlichen Opposition, das heißt allen Nicht-Sandinisten, jeden politischen Einfluß zu entziehen versucht. *G. B.*

Entwicklungen

Mehr Risiken als Chancen

Zur Entwicklung in Polen

Die Vorgänge in Polen verdienen schon deswegen größte Aufmerksamkeit, weil sie weltpolitische Auswirkungen haben können. Ob in Europa die Entspannungspolitik bzw. letztlich sogar der Friede erhalten bleiben, wird gegenwärtig vor allem in Polen entschieden. Die Entwicklung in Polen könnte darüber hinaus auch für die kommunistische Theorie und Praxis nachhaltige, noch nicht absehbare Auswirkungen haben.

Wenn man die gegenwärtige Situation beurteilen und Schlußfolgerungen ziehen will, so muß man die Vorgeschichte der Ereignisse beachten. Hier seien nur einige Faktoren in Erinnerung gerufen:

– Als Folge *innenpolitischen Drucks* (Streiks und begrenzte Auflehnungen bereits 1956, 1970 und 1976) konnte sich Polen (nach Ungarn) zu einem der freizügigsten kommunistischen Länder entwickeln. Die meisten Polen hatten das Recht zu Auslandsreisen, westliche Druckerzeugnisse einschließlich Zeitungen waren frei erhältlich, im kulturellen Bereich gab es relativ wenig Reglementierungen.

– Polen wurde 1980 zum Land mit den größten *wirtschaftlichen Schwierigkeiten* im Warschauer Paktbereich. Selbst bei Grundnahrungsmitteln waren die Versorgungsmängel umfangreich und lang anhaltend. Schuld an dieser Misere war nicht nur das Mißmanagement staatlicher Planbürokratie sowie die Erhöhung der Weltmarktpreise und Mißernten, sondern auch Schlendrian und Korruption sowie eine teilweise recht bedenkliche Arbeitsmoral. Der Abbau unvertretbar gewordener Subventionen sowie Bemühungen um einen halbwegs ausgeglichenen Staatshaushalt führten zu beträchtlichen Preissteigerungen und zugleich – da man mehr exportieren mußte, um Auslandsschulden abzutragen – auch zu größeren Versorgungsschwierigkeiten. Der Alltag der Bevölkerung ist bedeutend härter geworden. Da nicht wenige polnische Bürger durch Besuche im Westen, in der DDR oder auch in der ČSSR Vergleichsmöglichkeiten haben, werden die Unzulänglichkeiten im eigenen Land noch drastischer empfunden.

– Verglichen mit anderen kommunistischen Führungen war die polnische einerseits konzilianter, liberaler und nationalbetonter, anderseits wurden aber auch in stärkerem Maße Schlamperei und Korruption hingenommen. Während man sich in einigen anderen kommunistischen Staaten nicht scheute, Fachleuten, auch wenn diese sich nicht zur Partei bekennen, gewisse Führungspositionen anzuvertrauen, war man in Polen diesbezüglich ängstlich. Arbeiter und Intellektuelle, die unbequem waren, lebten zwar meist in Freiheit, aber in materieller Not, weil man sie nicht beschäftigte.

Selbstkritische Deutungen

Zur Erklärung der Vorgänge der letzten Monate gibt es recht bemerkenswerte selbstkritische Deutungen aus Polen selbst, verbunden mit Andeutungen eines Auswegs. Eine Analyse des polnischen Soziologen *Wladyslaw Markiewicz* ist wohl am beachtenswertesten, zumal man diese als offiziös ansehen darf, weil sie von der Warschauer Staatsagentur „Interpress" verbreitet wurde: „Die Arbeiterunruhen waren ein massenhafter und verzweifelter Protest gegen die bürokratisch-technische Entartung des Verwaltungssystems, die seit langem spürbar war und auch von der Partei verurteilt war. Jede derartige Bewegung hat in der Regel mehrere Dimensionen." Markiewicz führt an, daß solche Unruhen nicht wie ein Blitz aus heite-

rem Himmel kommen, sondern nur dann sich Echo verschaffen können, wenn eine „revolutionäre Situation" entstanden ist, an der die Menschen zur Einsicht gelangt sind, daß es sich in der alten Ordnung nicht mehr weiterleben läßt. Markiewicz gesteht ein, daß es in Polen eine starke Wirtschaftskrise verbunden mit einer Desorganisation der grundlegenden Volkswirtschaftszweige und dem Zweifel an der Fähigkeit und dem bewußten Willen zur Sanierung gab.

„Im gesellschaftlichen Empfinden verstärkte sich die Überzeugung, daß die Lebensbedingungen den Versprechungen zum Trotz von Jahr zu Jahr systematisch schlechter wurden. Gleichzeitig nahm die Gruppe der Privilegierten zu, die ihr Einkommen aus illegalen Quellen schöpfen und sich ein Luxusleben leisten konnten." Das Gefühl verletzter sozialer Gerechtigkeit wird als wichtiger Grund für die Unzufriedenheit und Bedrohung der Arbeiter genannt, ebenfalls aber auch die langweilige, wahrheitswidrige, die Menschen letztlich verhöhnende Erfolgspropaganda, die ein Vertrauensverhältnis untergrub.

„Verheerend naiv und tadelnswert blind wäre die Meinung, daß irgendeine Massenbewegung der Werktätigen durch erfahrene Verschwörer mit teuflischer Perfektion vorbereitet und organisiert werden könnte – wenn eine objektive Grundlage nicht vorhanden ist: der autonom entstandene geschlossene Gemeinschaftswille, die alte Praxis der Leitung zu beseitigen. Einer derartigen gesellschaftlichen Massenbewegung werden sich immer einzelne Menschen oder auch kleinere oder größere Gruppen anschließen, spontan – oder auch aus Berechnung –, welche diese Bewegung bewußt oder unbewußt in Bahnen lenken wollten, die mit den Absichten und Ausgangspositionen der Bewegung nicht übereinstimmen oder ihnen sogar widersprechen."

Nach den Vorstellungen von Markiewicz könnte durch Beachtung folgender Punkte ein katastrophaler Entwicklungsweg vermieden werden:

„Wichtig ist nur, daß wir weiterhin entschlossen sind, alle Konflikte zwischen Staatsmacht und Bürgern im Dialog, durch gegenseitige Zugeständnisse, sogar durch Streit und Auseinandersetzung zu lösen, aber nie mit Gewalt. Gegenwärtig suchen wir nach institutionellen Garantien derartiger Lösungen. Es wird nicht leichtfallen, sich die bequemen Nomenklatur-Formen der politischen Leitung des sozialistischen Staates abzugewöhnen und sie durch Methoden der Überzeugung der Massen zu ersetzen. Aber auch die Gesellschaft, in deren Augen die Partei viel an Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, wird sich aufs Neue daran gewöhnen müssen, daß es ohne die Partei keinen vernünftig eingerichteten Staat geben kann."

Es waren also auch nach offiziöser polnischer Einschätzung Massenstreiks berechtigt und die Bedingungen dafür „ideal". Das Besondere der polnischen Streikbewegung war: Sie beschränkte sich von Anfang an nicht auf rein wirtschaftliche Forderungen. Und es gab eine zielstrebig besonnene Führung unter Beratung von Intellektuellen. Sie verlief in vorbildlicher Disziplin. In Danzig wurde jede Ausschreitung und jede offenkundige Provokation der Staatsmacht vermieden. Die Streikenden gingen nicht auf die Straße, sondern blieben in den Betrieben. Aufgrund eigener Beschlüsse wurde der Alkoholkonsum in den bestreikten Betrieben untersagt. Die Danziger Streikbewegung endete mit einem bislang in kommunistischen Staaten nicht für möglich gehaltenen Sieg der Streikenden. Das, was auf den Danziger Werften erreicht wurde, ist zwischen Elbe und Ussuri bisher einmalig: Das verbriefte *Streikrecht* und die Zulassung einer *unabhängigen, nicht von der Partei geführten Gewerkschaft.*

Die Zubilligung des Streikrechts und die Zulassung einer unabhängigen Gewerkschaft, die sich nicht mehr als „Transmissionsriemen" der kommunistischen Partei versteht, tangiert aber nach klassisch marxistisch-leninistischem Selbstverständnis bereits die zentrale Frage der Macht. Damit wurde nämlich der Einfluß einer regierenden kommunistischen Partei im wichtigen Feld der Verbindung zur Arbeiterklasse erheblich vermindert. Neben der faktischen Anerkennung der nationalen Rolle und der moralischen Autorität der katholischen Kirche und einer nicht kollektivierten Landwirtschaft erhielt die kommunistische Ordnung in Polen durch Existenz unabhängiger Gewerkschaften und der Sicherung des Streikrechts eine weitere beachtenswerte nationale Besonderheit.

So etwas wie ein „historischer Kompromiß"

Die Danziger Arbeiter haben das historische Verdienst, faktisch einen *neuen Gesellschaftsvertrag* durchgesetzt zu haben. Bisher galt als unumstößlicher Grundsatz, daß die Interessen von Arbeitern und kommunistischem Arbeitgeberstaat identisch seien. Erstmals wurde nun ein Streikführer anerkannter Verhandlungspartner eines kommunistischen Staates und Vertragsunterzeichner sogar vor den Augen der Fernsehkameras. In einer Situation beispiellosen Machtverfalls mußte die kommunistische Führung Polens die überbetriebliche Streikleitung in Danzig – ein Gremium, das es offiziell gar nicht geben durfte – als Verhandlungspartner akzeptieren und den zugestandenen unabhängigen Gewerkschaften eine partielle Teilnahme an der Macht einräumen.

Dieses Ergebnis wurde zunächst jedenfalls nicht nur möglich durch eiserne Disziplin der Arbeiter, sondern auch durch Besonnenheit sowohl der Streikenden wie der Regierenden. Die Streikenden in Danzig waren klug genug, kein einziges Mal die Zugehörigkeit Polens zum Warschauer Pakt in Frage zu stellen. Die Streikenden wollten zwar mehr Rechte und eine bessere Versorgung, aber nicht den Umsturz, die Beseitigung oder die ernsthafte Gefährdung der kommunistischen Staatsmacht. Beide Seiten vermieden die gewaltsame Konfrontation, indem die Streikenden nicht die Betriebe verließen und die Regierung darauf verzichtete, die bestreikten Betriebe zu besetzen bzw. mit Gewalt gegen Streikende vorzugehen.

Faktisch könnte man nach der Danziger Vereinbarung von einer Art *„historischem Kompromiß"* in Polen sprechen, sofern sich dies als eine Lösung auf Zeit bewährt. Der ehemalig stellvertretende ungarische Ministerpräsident *András Hegedüs* sagte dazu in einem Interview mit dem ‚Spiegel' (25. 8. 80):

„Die osteuropäische Machtstruktur einerseits und die osteuropäische Opposition anderseits stehen vor einem großen geschichtlichen Kompromiß. Die Machthaber müssen darauf verzichten, wie bisher jede Bewegung sofort integrieren zu wollen. Sie müssen autonome Organisationen erstmals gesetzlich zulassen. Gleichzeitig muß die Opposition sich selbst beschränken. Sie muß auf die traditionellen Ziele der Politik – auf die Erringung der Macht, ja sogar auf die moralische Infragestellung der derzeitigen Macht von vorneherein verzichten. Mehr noch: Sie muß auch auf das Fernziel der Bildung einer eigenen politischen Partei verzichten und sich damit begnügen, die verschiedenen Institutionen der Machtstruktur zu kontrollieren."

Hegedüs kommt zu dem Schluß, daß den Kommunisten bei Ausschlagung eines historischen Kompromisses nur zwei Möglichkeiten verbleiben: „Entweder kommt es zu einem Neo-Stalinismus, den keiner will, oder es kommt zu einer immer dichteren Folge gesellschaftlicher Erschütterungen bis zum vollständigen Zusammenbruch des Systems."

Bislang hat sich die neue kommunistische Führung Polens allerdings konzessionsbereit gezeigt. Der Beschluß des Obersten Polnischen Gerichtshofes, die Satzung der Gewerkschaft „Solidarität" unverändert zu billigen (in der jetzt die führende Rolle der Kommunistischen Partei nur indirekt, im Zusammenhang mit dem Bekenntnis zur Verfassung anerkannt wurde), wurde von der polnischen Führung nachdrücklich, aber auch mit Auflagen gebilligt. Der polnische Ministerpräsident *Pinkowski* führte am 11. November 1980 in Lodz aus:

„Mit Befriedigung haben wir zur Kenntnis genommen, daß das Oberste Gericht gestern dem Revisionsantrag der ‚Solidarität' gegen das Urteil des Woiwodschaftsgerichts stattgegeben und die Registrierung des Verbandes angenommen hat. Die während der Registrierung angenommenen Dokumente und die Anlage des Danziger Abkommens zum Statut haben klargestellt, daß der Verband auf der Grundlage der sozialistischen Gesellschaftsordnung Polens und der konstitutionellen Prinzipien unserer Staatlichkeit agieren werde. Wir alle sind uns dessen bewußt, daß eine weitere erfolgreiche Entwicklung des Landes die Geschlossenheit aller gesellschaftlichen Kräfte unter der führenden Rolle der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei, die mit den politischen Parteien des Landes zusammenarbeitet, erfordere. Heute mehr denn je brauchen wir die Geschlossenheit der Kräfte des Volkes für die Überwindung der entstandenen Schwierigkeiten. Dafür braucht unser Staat Ruhe und Stabilität."

Im Vordergrund jener Rede des neuen polnischen Ministerpräsidenten stand der Appell zur Konsolidierung sowie die Forderung nach wirtschaftlicher Stabilität und vor allem die Wiedererrichtung eines normalen Arbeitsrhythmus. Weitere Streiks bezeichnete er als „völlig unverantwortlich". Bemerkenswert ist, daß der polnische Ministerpräsident im Zusammenhang mit der Äußerung von Befriedigung über das Urteil des Obersten Gerichts auch deutlich machte, was die Partei- und Staatsführung vom Gewerkschaftsverband „Solidarität" erwartet:

„Die Regierung möchte vorteilhafte Bedingungen schaffen für die Entwicklung einer Zusammenarbeit mit der gesamten Gewerkschaftsbewegung, sowohl mit den Branchen-Verbänden als auch mit der ‚Solidarität'... Grundlegende Voraussetzung für eine entsprechende Zusammenarbeit ist, daß die ‚Solidarität' im Leben des Landes eine positive Rolle übernimmt. Voraussetzung ist, daß der ideologische Standpunkt des neuen Gewerkschaftsverbandes deutlich und unmißverständlich umrissen wird. Es darf und kann keine Zweifel darüber geben, daß die ‚Solidarität' auf dem Boden der Grundlagen der sozialistischen Gesellschaftsordnung Polens steht, daß sie durch ihre tagtägliche Arbeit gewillt ist, zur Festigung und Entwicklung dieser Gesellschaftsordnung beizutragen..."

Die polnische Führung steht somit unter einem *doppelten Druck:* auf der einen Seite das polnische Volk, auf der anderen Seite der „große Bruder" und die Führungen der anderen kommunistischen Staaten, die die Entwicklung in Polen mit großem Argwohn verfolgen und auf Abschottungskurs gehen. Wie aus vorstehendem Zitat hervorgeht, markiert aber auch die polnische Führung bereits deutliche Positionen. Eine „destruktive" Rolle von „Solidarität" wird sie nicht tolerieren können.

Gratwanderungen des Episkopats

Die Ereignisse in Polen sind nicht zu verstehen, ohne die besonnene stabilisierende Rolle der katholischen Kirche zu berücksichtigen. Die Kirche unter Führung ihres Primas, Kardinal *Wyszyński,* bringt den berechtigten sozialen und wichtigen politischen Anliegen der arbeitenden Bevölkerung zwar Verständnis entgegen, doch mahnt sie – zur Enttäuschung mancher politisch engagierter Katholiken – sehr eindeutig zu Besonnenheit. Aus Gründen des Allgemeinwohls verhält sie sich betont *staatsbewußt.*
Die katholische Kirche nimmt dabei bewußt Mißverständnisse und Verdächtigungen in Kauf. Wenn man davon ausgeht, daß zwischen Katholizismus und Kommunismus unüberbrückbare Gegensätze existieren, so ist es für manche eigentlich unverständlich, daß die katholische Kirche nicht die Schwäche der kommunistischen Staatsmacht aktiv ausnutzt und sie nicht die unzufriedenen Volksteile zur Schwächung des kommunistischen Regimes ermuntert. Vor die Alternative gestellt, sich für die Beseitigung der kommunistischen Ordnung zu engagieren oder ordnungsstabilisierend zu wirken, entschied sich der polnische Episkopat aus übergeordnetem nationalem Interesse für Letzteres.
Er betreibt damit freilich *keine Kollaboration.* Die Kirchenführung will gerade in der gegenwärtigen innenpolitischen Konfrontation zwischen der kommunistischen Staatsmacht einerseits und der Gewerkschaftsgruppe Solidarität und anderen nicht kommunistischen Gruppierungen Unabhängigkeit bewahren, um im Interesse der Nation ausgleichend wirken zu können und um anerkannter Ordnungsfaktor zu bleiben.

Die Aussagen von Kardinal *Wyszyński* gleichen in dieser Beziehung einer Gratwanderung zwischen der Sympathie für die neue Bewegung und der Einsicht in die politischen Notwendigkeiten, die ja auch in mehreren Begegnungen zwischen Arbeiterführer Walesa und dem Kardinal zum Ausdruck kam.

„Wenn es jemals dieser unserer Mithilfe bedurfte, dann gerade jetzt, da die Nation zum Bewußtsein ihrer Verantwortung gelangt, also ihrer Pflichten und Rechte im Vaterland. Das alles verlangt, wie wir wissen, Klugheit und Besonnenheit sowie den Geist des Friedens und der Arbeit, ohne den keine echte Lösung der Situation möglich ist, mögen die angeführten Gründe auch noch so richtig sein ... Vergessen wir nicht, unter welcher Mühe wir nach 125 Jahren Knechtschaft die Freiheit gewannen. Wenn wir zuviel Zeit für Zwist und Hader im eigenen Haus verschwendeten, dann drohte uns und unserer Freiheit wiederum große Gefahr ...

Die Berufsarbeit ist nämlich ein Mittel der Selbstverwirklichung der Person. Dazu sind moralische Antriebe erforderlich. Heute schimpfen wir oft auf die Unzuverlässigkeit verschiedener gesellschaftlicher und beruflicher Institutionen; der eine Arbeitsbereich macht dem anderen Vorwürfe. Wir können die schlechten Ergebnisse der Arbeit und des Wirtschaftens hier aufzählen, von Bummelanten reden, verschiedenste mißlungene Arbeiten beklagen. Wir können verdammen und die Verantwortung auf einen anderen Beruf abschieben. Doch denken wir daran, wie wir unsere eigenen Berufspflichten erfüllen? Was wir zum gesellschaftlichen Leben und zur Volkswirtschaft beitragen? ...

Wenngleich der Mensch ein Recht auf Erholung hat, wenngleich er manchmal – wenn es keine anderen Mittel gibt – ein Recht besitzt, seinen Standpunkt geltend zu machen, auch wenn er dabei der Arbeit fernbleibt, so wissen wir doch, daß dies ein sehr teures Argument ist. Die Kosten dieses Arguments gehen in die Milliarden; sie belasten die ganze Volkswirtschaft und schlagen wie ein Bumerang auf das Leben der ganzen Nation, der Familien und eines jeden Menschen zurück ...

Auch im öffentlichen Leben ist es so, daß man warten muß. Vergessen wir nicht: Wir sind eine Nation, die noch vieles braucht. Über Trümmern sind wir zur Freiheit gelangt. Noch als neuernannter Warschauer Bischof ging ich zu meiner Konkathedrale über Berge von Schutt. Das wiedergeborene Polen hat mit Geduld und durch Arbeit Warschau, Gdańsk, Wroclaw, Poznán und viele andere, dem Erdboden gleichgemachte Städte wieder aufgebaut" (zitiert aus: „Polen – Freie Gewerkschaften im Kommunismus?" rororo aktuell, Nov. 1980, S. 152ff.).

Ähnliche Positionen bezog auch der *Zentralrat des polnischen Episkopats*. In einer Erklärung des Rates vom 27. August 1980 heißt es unter anderem:

„Die Spannungen können allein in einer Atmosphäre der Ruhe und inneren Ordnung wirkungsvoll beigelegt werden.

Der Zentralrat des Episkopats spricht sowohl den streikenden Arbeitern und ihren Komitees als auch der Regierung die Anerkennung dafür aus, daß sie es nicht zu einer Erschütterung der öffentlichen Ordnung kommen ließen. Das beweist bürgerliche und politische Reife.

Die bisherige Haltung läßt hoffen, daß im Interesse der gesamten Nation die umstrittenen Probleme in einem sachlichen Dialog zwischen den gebildeten Streikkomitees und den Delegationen der polnischen politischen und regierenden Instanzen eine Lösung finden.

Eine schnelle Lösung dieser Probleme ist das Gebot der Stunde. Daher soll dieser Dialog die Bereitschaft auszeichnen, Lösungen zu finden, die von beiden Seiten akzeptiert werden können. Die Polen müssen sich untereinander verständigen, um im eigenen Hause ihre Probleme selbst lösen zu können" (ebd., S. 162).

Den gleichen Grundton der Mäßigung zeigte der Primas – trotz starker Sympathien für die Ziele von „Solidarität" – bei der Begegnung mit Spitzenvertretern der neuen Gewerkschaften am 10. November, als Wyszyński u. a. erklärte: „Wenngleich ihr verschiedene Versuchungen politischer Natur haben mögt, so denkt daran, daß euer erstes Ziel die Verwirklichung beruflich-sozialer Aufgaben ist ... die Verteidigung der werktätigen Menschen ..."

Neben der Unterstützung der Ziele der neuen Arbeiterbewegung, fehlte es auch nie an Meldungen, die Arbeiter selbst möchten ihre Pflichten gegenüber der Nation erfüllen. So hieß es in einer gemeinsamen Erklärung der Bischöfe nach deren Herbstvollversammlung vom 15. und 16. Oktober: „Die Bischöfe teilen die Sorgen, von denen heute die Werktätigen erfüllt sind. Sie unterstützen sie moralisch und verteidigen ihre billigen Rechte. Gleichzeitig drücken sie die Überzeugung aus, daß alle nach Anerkennung der Rechte der Werktätigen, nach Regelung des Status der neuen Gewerkschaften mit gesteigerter Energie und Begeisterung ihre Pflichten auf allen Gebieten der Arbeit und des Lebens unserer Nation erfüllen werden." Und: „Alle Polen wollen sich als Herren im eigenen Hause fühlen. Man muß jedoch auch die Umstände von Ort und Zeit beachten. Deshalb müssen unsere Handlungen umsichtig und so beschaffen sein, daß sie die gesellschaftliche Disziplin und Ordnung sichern."

Wieweit der Episkopat zu gehen bereit war und wie prekär von diesem die Situation des Landes Anfang Dezember nach deutlicher Verschärfung sowjetischer Drohungen eingeschätzt wurde, zeigt das von der gemischten Kommission von Regierung und katholischen Episkopat herausgegebenen Communiqué vom 9. Dezember, in dem von beiden Seiten eindringlich gemahnt wurde, es gelte nun konkrete Arbeit zu leisten und offene Gespräche zu führen, aber auf keinen Fall Schritte zu unternehmen, die die Spannung zusätzlich anheizen könnten. Diesem an sich schon ungewöhnlichen Appell fehlte es nicht an dramatischen Akzenten: Gerade jetzt sei „die Einheit aller Polen ohne Rücksicht auf weltanschauliche oder politische Unterschiede nötig, um die Existenz des souveränen Staates sicherzustellen und aus der bestehenden Krise herauszukommen".

In gleicher Richtung gingen auch wiederholt Bemühungen des Papstes, der in vielen öffentlichen Erklärungen seit Ausbruch der polnischen Krise zum Ausdruck brachte, wie stark er an den Vorgängen in seinem Heimatland teilnimmt.

In Polen ist gegenwärtig nur die katholische Kirche halbwegs anerkannte moralische Autorität, wenngleich ihr mäßigender Kurs bei manchen politischen engagierten Katholiken inzwischen umstrittener ist und ihre Ratschläge und Bitten in zunehmendem Maße ignoriert werden. Es ist anzunehmen, daß der Kurs des polnischen Episkopats von den Sowjets als berechenbar und ord-

nungserhaltend eingeschätzt wird. Wenn es der Staats- und der Kirchenführung nicht gelingen sollte, stetigen weitergehenden Forderungen bzw. Aktionen – wie größeren Streiks – zu begegnen, dann wird sich der Druck der anderen Warschaupaktstaaten auf Polen erhöhen.

Klassische Warnungen

Die Sowjetunion hielt sich zunächst mit Kritik und Drohungen ziemlich zurück. Von Anfang an aber um so deutlicher waren die Stimmen aus Ostberlin, Prag, Budapest und sogar aus Bukarest. Der Angriff konzentriert sich auf die unabhängigen Gewerkschaften und deren Führer Walesa. Doktringerecht werden diese unabhängigen Gewerkschaften als „antisozialistisch", als „Wegbereiter einer schleichenden Konterrevolution" sowie Walesa als „Entspannungsfeind", der mit dem Westen Kontakte knüpft, hingestellt. Die tschechische Gewerkschaftszeitung „Praze" hat die Theorie über die Unabhängigkeit und Neutralität der Gewerkschaft im Sozialismus als „schädlich und unannehmbar" bezeichnet. Die Bemühungen zur Bildung „neutraler", „unabhängiger", „freier", „im wesentlichen konterrevolutionärer Gewerkschaften" dienten nicht den Interessen der Arbeiterklasse. Diese seien nur ein „Werkzeug westlicher Subversion und der Konterrevolution".

Der maßgebliche außenpolitische Sprecher des Kreml, *Leonid Samjatin*, erwähnt in jüngster Zeit kontinuierlich, daß nicht nur Wirtschaftsschwierigkeiten, sondern auch eine „subversive Tätigkeit des Westens" die komplizierte Lage in Polen geschaffen habe. Die Diversions- und Propagandakampagne, die aus dem Westen fließenden Millionen Dollar seien auf die Schaffung einer Opposition gegen die sozialistische Ordnung gerichtet. Es erfolge ein Paktieren der inneren und äußeren antisozialistischen Kräfte. Diese eindeutigen Vokabeln sind klassische Warnungen im Sinne: so nicht, ihr befindet euch auf abschüssiger Bahn, ihr seid auf dem Wege zum Verrat. Würde die unabhängige Gewerkschaft „Solidarität" den Führungsanspruch der Partei ignorieren, sich als Gegengewicht zur Partei profilieren und eine „destruktive Rolle" (Förderung weiterer Streik- und Protestaktionen) spielen, dann wäre eine *letzte Auseinandersetzung um die Frage der Macht* unausweichlich.

Die Führung der kommunistischen Partei Polens bemüht sich indessen, in vielfältiger Weise deutlich zu machen, daß es kein Zurück zu den Verhältnissen vor September 1980 geben wird und daß sie willens und fähig ist, verschiedene Übel zu beseitigen. Außerdem versucht die Staatsführung, ihre Grundlage etwas zu erweitern, so zum Beispiel zog sie den katholischen Wirtschaftsprofessor *Jerzy Ozdowski* in die Regierungsverantwortung und ernannte ihn zum stellvertretenden Ministerpräsidenten. Diese Ernennung wurde allerdings sowohl in Kreisen der neuen Gewerkschaft „Solidarität" als auch in der authentischen katholischen ZNAK-Gruppe mit Überraschung registriert. Ozdowski war bis vor wenigen Wochen Vorsitzender des Posener Klubs der katholischen Intelligenz und wurde zur Gruppe ODISS (einer von der ZNAK-Gruppe abgespaltenen Gruppe) gerechnet. Zwar hat sicherlich der Sekretär der Polnischen Bischofskonferenz, *Bronislaw Dabrowski*, zur Übernahme des Regierungsamts seine Zustimmung gegeben, doch sollte man dies nicht ohne weiteres als neuen Akt der Verständigung zwischen Kirche und Partei bzw. als ein Einschwenken der Kirche auf die jetzige Regierungslinie deuten. Die Partei versuchte es hier zweifellos nicht einmal auf besonders geschickte Weise mit einem katholischen Aushängeschild. Ob es ihr nutzt, ist mehr als fraglich.

Wichtig für die Entwicklung in Polen ist Beruhigung und Stabilisierung. Nur dann können die Erfolge der politischen Streiks vom August 1980 Bestand haben und eine Art historischer Kompromiß lebensfähig sein. Zur Zeit scheinen die radikaleren Kräfte stärker zu sein. Es gelingt ihnen, in „Solidarität" immer neue, weitergehende Forderungen zu stellen. Dabei könnte es bald an die Substanz des kommunistischen Herrschaftssystems gehen. Die mittels Streikandrohung durchgesetzte Freilassung von Narvzina und Sapielo, denen man die Veröffentlichung eines geheimen Rundschreibens des Generalstaatsanwalts vorwirft, ist praktisch eine partielle Kapitulation, ein faktischer Fußtritt für Staatsanwaltschaft und Sicherheitsorgane.

Von den tragenden Kräften ist die Partei die schwächste

Die Lage ist gegenwärtig also recht kompliziert. Eine Schlüsselrolle haben weiterhin: die kommunistische Partei- und Staatsführung mit ihren Organen und Anhängern, der Moskau im Nacken sitzt und deren Vertrauen bei den Massen nach eigenem Bekunden völlig erschüttert ist; die katholische Kirche, die aber gerade durch die jüngsten Entwicklungen an Einfluß verloren hat und deren unterer Klerus und verschiedene Laien beschwichtigende politische Äußerungen der Bischöfe zu mißbilligen beginnen; die Gewerkschaft „Solidarität", in der gegenwärtig aber ein schwieriger Differenzierungsprozeß sich abzuspielen scheint.

Alle drei Gruppierungen verfolgen letztlich *unterschiedliche Ziele*. Die katholische Kirche bemüht sich weiter um Ausgleich. Um Schlimmeres zu verhüten, toleriert sie die kommunistische Staatsmacht gerade in dieser ihrer Schwächephase. Für dieses Verhalten steht nationale Motivation im Vordergrund, aber es kann nicht übersehen werden, daß der polnische Episkopat auch einer demokratischen Massenbewegung und einem unabhängigen Engagement katholischer Laien skeptisch gegenübersteht. Vor dem August dieses Jahres war die katholische Kirche die einzige nicht-kommunistische Kraft im Lande von Gewicht. Sie war auch für politisch Unzufriedene Orientierungs- und Anziehungspunkt. In einer pluralistischen Gesellschaft Polens würde der Einfluß des Episkopats zweifellos schwächer.

Von den drei Gruppierungen ist gegenwärtig die kommunistische Partei- und Staatsführung die schwächste. Sie

steht trotz mehrmaliger Umbesetzungen in ihrem Führungsgremium buchstäblich mit dem Rücken zur Wand und hat zwangsläufig den geringsten Manövrierspielraum. Immerhin werden jetzt schon durch regionale Streikaktionen Partei- und Staatsorgane in verschiedenen Regionen unter massiven Druck gesetzt: Erzwingung von Haftentlassungen sowie von Absetzungen mißliebiger Funktionäre. Verschiedentlich ist es schon schwer, Personen zu finden, die bereit sind, als neue Partei- bzw. Staatsfunktionäre zu wirken. Ohne nüchterne Erkenntnis einer gegebenen Interventionsgefahr und der bisher mäßigenden Rolle der katholischen Kirche wäre die vom polnischen Volk weitgehend isolierte morsche kommunistische Partei Polens schon von der Macht verdrängt worden. Die Plenartagung des ZK, auf der der ehemalige Parteichef *Gierek* und die früheren Ministerpräsidenten *Jaroszewicz* und *Babiuch* aus der Partei ausgeschlossen wurden und der einstige Führer der Partisanengruppe und alte Gegenspieler von Gierek, *Moczar*, ins Politbüro zurückkehrten, endete mit einem nochmaligen „Appell zur Vernunft". Polen sei in Gefahr, „wirtschaftlich und moralisch zerstört" zu werden. „Das Schicksal der Nation und des Landes hängt in der Schwebe." Die neugeschaffene Form der selbstverwalteten Demokratie dürfe nicht gegen den sozialistischen Staat eingesetzt werden. Und noch am Rande dieser ZK-Tagung erklärte der Verantwortliche für die Pressearbeit, *Klasa*, daß die polnische KP sich veranlaßt sehen könnte, eine militärische Hilfe der Verbündeten des Warschauer Pakts zu fordern, falls der sozialistische Staat in die Gefahr geraten sollte.

Wenn es der gegenwärtigen Führung Polens auch nach ihrer Umgruppierung in der ersten Dezemberwoche sowie ihrem beschwörenden Appell nicht gelingen sollte, den allgemeinen Machtzerfall zu stoppen und ihre Führungsautorität allmählich wiederherzustellen, dann wird die Lage äußerst kritisch.

Die Interventionsschwelle ist hoch

Wenn sich die Lage nicht beruhigt, ist letztlich nur mit zwei möglichen Auswegen zu rechnen: Entweder das polnische Militär als eine noch intakte, auch innenpolitisch einsetzbare Ordnungsmacht übernimmt die Macht im „nationalen Interesse". Oder die Sowjetunion interveniert in Form einer „Hilfsaktion" der Warschauer-Pakt-Staaten. Über eines gibt es sicher keinerlei Illusionen: Die sowjetische Hegemoniemacht wird ein Ausscheiden von Polen, das „zur unmittelbaren Sicherheitszone der sozialistischen Weltmacht Sowjetunion gehört" (eine Formulierung, die bei polnischen, DDR- und sowjetischen Spitzenfunktionären in letzter Zeit des öfteren auftaucht), aus dem Warschauer Pakt und aus der sozialistischen Staatengemeinschaft nicht hinnehmen. Die Sowjetunion würde einer auch nur teilweisen Verdrängung der polnischen Kommunisten aus der Staatsführung oder irgendeiner anderen „Errosion des Sozialismus" nie tatenlos zusehen. Sie würde trotz Afghanistan einschreiten. Im Zusammenhang mit Streikandrohungen und partiellen befristeten Streiks im Transportwesen wurde öffentlich darauf hingewiesen, daß damit nicht nur nationale Interessen, sondern auch der Transitverkehr gefährdet würden. Dies würde Grundinteressen der Sowjetunion tangieren. Immerhin befinden sich in Polen die wichtigsten Eisenbahnverbindungen der Sowjetunion zu den in der DDR und ČSSR stationierten Truppen.

Die Sowjetunion würde bereits bestimmte Auslandskontakte der „Solidarität" oder etwa den Versuch, sich dem Bund Freier Gewerkschaften anzuschließen, nicht nur als „gefährlich", sondern als beginnenden *Verrat* werten. Da Polen aber faktisch eine Insel zwischen der Sowjetunion, der ČSSR und der DDR ist und die Rote Marine auch die Nordgrenze Polens kontrollieren kann, hat die Sowjetunion allerdings auch unterhalb einer militärischen Intervention einen breiteren Spielraum als in Ungarn, der ČSSR oder in Afghanistan, der angesichts der katastrophalen polnischen Wirtschaftslage noch stärker ins Gewicht fallen könnte. Schließlich wird Polen fast ausschließlich von der Sowjetunion mit Erdöl versorgt. Nicht erst eine offene Wirtschaftsblockade oder das harte Pochen auf Erfüllung polnischer Lieferverpflichtungen würde katastrophale Auswirkungen haben, sondern bereits das Abstandnehmen von neuen zusätzlichen Lieferungen aus anderen Comecon-Staaten hätte schlimme Folgen.

Auch ein anderer Faktor hat Gewicht: Im Unterschied zu Budapest 1956 und Prag 1968 gibt es innerhalb des polnischen Politbüros hinsichtlich der Verbundenheit zur Sowjetunion und der Zugehörigkeit zum Warschauer Pakt bislang keine offenkundigen Schwankungen. Aus der Sicht der Sowjets ist die kommunistische Führung Polens gegenwärtig zwar schwach, aber sie befindet sich nicht auf dem Weg des Verrats gegenüber der Führungsmacht. Unter diesen Umständen kann nicht ausgeschlossen werden, daß vor einer etwaigen sowjetischen Intervention das polnische Militär aus nationalem Interesse als innenpolitischer Ordnungsfaktor Macht ausüben könnte, um eine Intervention der Sowjetunion zu vermeiden.

Im Augenblick, wo dieser Bericht abgeschlossen wurde (11. Dezember), hat sich die unmittelbare Gefahr einer Intervention nochmals etwas gemildert. In einem Kommuniqué über das Gipfeltreffen der Partei- und Staatschefs der Warschauer-Pakt-Staaten am 5. Dezember wurde zunächst die Hoffnung zum Ausdruck gebracht, „daß die Kommunisten, die Arbeiterklasse, die Werktätigen des Bruderlandes Polen imstande sein werden, die entstandenen Schwierigkeiten zu überwinden und die weitere Entwicklung des Landes auf sozialistischem Weg zu sichern". Es wurde jedoch bekräftigt, daß „das sozialistische Polen, wie die Polnische Vereinigte Arbeiterpartei und das polnische Volk fest mit der brüderlichen Solidarität und Unterstützung der Teilnehmerstaaten des Warschauer Vertrages rechnen können".

Daß „brüderliche Solidarität" nicht nur verstärkte Wirtschaftshilfe bedeuten, sondern ggf. auch die Mitwirkung bei der Niederwerfung „konterrevolutionärer antisozialistischer Kräfte" bedeuten kann, war klar.

Herbert Prauß

Interview

Zwischen Standesinteressen und Dienst am Patienten

Ein Gespräch über Fragen des ärztlichen Ethos mit Professor Eduard Seidler

Das folgende Gespräch mit dem Freiburger Medizinhistoriker Professor Eduard Seidler konzentriert sich vor allem auf Fragen des ärztlichen Ethos, insoweit diese im Rahmen des heutigen Gesundheitswesens das Verhältnis Arzt–Patient betreffen. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Wenn vom ärztlichen Ethos die Rede ist, dann denken viele, auch Ärzte, primär an Standesethos, wenn nicht gar an Standesinteressen. Von einem handfesten Nützlichkeitsdenken, das sich hinter einem so verstandenen Ethos auch verbergen kann, ist ein rein standesorientiertes Ethos angesichts der größer gewordenen gesellschaftlichen Bedeutung medizinischer Dienstleistungen und der zahlreichen Verflechtungen des Medizinischen mit anderen Bereichen überhaupt noch eine vertretbare Legitimationsbasis für ärztliches Handeln?

Seidler: Daß das medizinische Ethos vielfach noch mit Standesinteressen in Zusammenhang gebracht bzw. damit verwechselt wird, hat ausschließlich historische Gründe. Es hat von Anfang an in der Medizin die Notwendigkeit gegeben, das Tun des Arztes zu rechtfertigen: einmal sittlich, aber auch von der Berufsausübung und von der Ausbildung her und von der korporativen Verfassung derer, die diesen Stand bilden. Deswegen haben wir von Anfang an Gelöbnisse, Eide, Selbstverpflichtungen dieses Standes, die vor allem im 19. Jahrhundert aus hier nicht zu erörternden Gründen zu einer Pointierung des Standesethos als Berufsethos geführt haben. Daß in der medizinischen Ethik im Grunde genommen ganz andere, nämlich anthropologische Sachverhalte zur Diskussion stehen, ist in der reinen Standesethik in den wenigsten Fällen zum Ausdruck gekommen.

HK: Historisch, das könnte mehr oder weniger für jeden Stand gelten. Aber hat nicht gerade beim Mediziner die Konzentration auf das Standesethos auch zu tun mit den Berufsinteressen einer mit hohem Prestige ausgestatteten Berufsgruppe, vor allem aber mit dem Bedürfnis nach Selbstschutz innerhalb einer beruflichen Solidargemeinschaft?

Seidler: Das ist richtig, muß aber ebenfalls historisch gesehen werden. Nehmen Sie zum Beispiel den hippokratischen Eid, der ja immer beschworen wird, wenn es um ärztliche Ethik geht. Dieser entstand offenbar, soweit wir wissen, in einem Augenblick, wo die ärztliche Ausbildung aus der Familientradition herausgenommen wurde und in eine Gildenformation, in eine Zunft, überging. Und diese Gilde gibt sich jetzt sozusagen eine Standesverfassung, um diejenigen, die sie von draußen hereinnimmt in ärztliche Ausbildung und Tätigkeit, in die Schutzmeile dieses Standes mithineinzunehmen. Dies ist eine durchlaufende Tradition, die sich um so leichter erklären läßt, als der ärztliche Stand immer erheblicher öffentlicher Kritik ausgesetzt war.

„Ich hätte Bedenken gegen alle Normen, Rechte und Pflichten, die dem Arzt nur abstrakt auferlegt werden"

HK: Läßt sich überhaupt – jetzt vom medizinischen Betrieb her gesehen – soziologisch noch von einem ärztlichen Stand sprechen? Aus dem, was der Arzt einmal mit weniger Hilfspersonal tat, ist ein kaum mehr überschaubares Gesundheitswesen geworden, das nicht nur einen hohen Grad an ärztlicher Spezialisierung voraussetzt, sondern von einem sehr viel breiteren institutionell-gesellschaftlichen Kontext abhängt, an dem von Krankenhausverwaltungen bis zu den Kassen viele beteiligt sind. Muß ärztliches Ethos nicht aufgrund dieses gewandelten Kontextes grundlegend neu bestimmt werden?

Seidler: Das ist zweifellos richtig. Wir haben in den letzten 150 Jahren, vor allem in den letzten 50 Jahren eine Ausdifferenzierung des ärztlichen Dienstes erlebt in vielfältigen Verzweigungen. Daraus ist ein Gesundheitssystem entstanden, das in der Tat schon nicht mehr ganz überschaubar ist. Aber das ist nur die eine Seite. Geblieben sind, und das ist für die Frage nach der ärztlichen Ethik wichtig, die Erwartungen, die vom Patienten an die Ärzte herangetragen werden, geblieben sind die Grundfiguren von Not, von Leid, von Schmerz, von Krisen, von Hilflosigkeit, die der jeweils Betroffene als Herausforderung an den heranträgt, der von der Gesellschaft die Berechtigung erhalten hat, Arzt zu heißen und ärztlich zu handeln.

HK: Was ist dann für Sie angesichts des gewandelten Kontextes ethische Grundlage ärztlichen Handelns? Was ist dem Arzt als Pflicht unbedingt auferlegt?

Seidler: Ich hätte Bedenken gegen alle Normen, Rechte und Pflichten, die dem Arzt nur abstrakt auferlegt würden. Allein in der Tatsache, daß der Patient seine Not zum Arzt

bringt, seinen Körper, seine Scham darbietet, seine Affekte bloßlegt, liegt eine grundlegende sittliche Herausforderung. Der Patient setzt Vertrauen in die freiwillige Abhängigkeit, in die er sich begibt. Auf dieses Vertrauen muß sich der Arzt einlassen. Es gibt in diesem Sinne nur einige wenige, allerdings grundlegende Elemente, die ärztliche Ethik konstituieren: die erste Regel heißt, das Wohl des Kranken allem anderen voranstellen; die zweite, das Leben erhalten, die dritte, dem Kranken nie schaden; die vierte, die Würde des Menschen achten und die fünfte, selbst vertrauenswürdig sein. Diese fünf sittlichen Imperative decken so gut wie alle Herausforderungen, in die der Arzt gestellt ist, ab.

HK: Diese sind aber alle so allgemein, daß sie mutatis mutandis für jeden Beruf gelten könnten, man müßte nur statt Patient, Schüler, Kind oder was immer setzen...

Seidler: Richtig, insofern sind sie fundamental, und sie gelten nicht nur für jeden Beruf, sondern für jeden Umgang des Menschen mit dem Menschen. Sie verschärfen sich allerdings im Verhältnis Arzt–Patient dadurch, daß hier Leben und Gesundheit als höchste soziale Güter überantwortet werden. Oder im Bereich des aktiven Handelns: Wieviel Schaden setzen wir heute in der Medizin, um zu nützen. Wir müssen z.B. Verstümmelungsoperationen durchführen, um jemanden am Leben zu erhalten. Denken Sie auch an das schwierige Gebiet der Forschung am Menschen. Hier werden zur Zeit mit Recht ganz scharfe Kategorien gefordert, bevor überhaupt etwas gemacht werden darf. Das scheinbar Allgemeine dieser fünf Punkte verschärft sich jeweils da, wo es auf die medizinische Situation angewandt wird.

HK: Sie sagten vorhin sinngemäß, die Berechtigung, Arzt zu sein, definiere sich vom Ziel ärztlicher Tätigkeit her. Als Ziel ärztlicher Tätigkeit oder als vom Arzt anzustrebende bzw. zu erfüllende Norm gilt das patientengerechte Heilen. Sie haben zudem gesagt: nicht schaden. Hier scheint sich doch eine immer schärfer werdende Problematik aufzubauen. Hat nicht nur im Betrieb eines Großklinikums, sondern schon in der Einzelpraxis die Apparatemedizin gegenüber dem persönlichen Verhältnis Arzt–Patient so sehr Vorrang erhalten, daß der Patient Mittel zum Zweck wird? Zum Mittel im Dienste der Perfektionierung vornehmlich technischer Leistung, die Vorrang erhält vor dem eigentlichen Heilen, wobei Ärzte- und Kassenpolitik dem entgegenkommen...

Seidler: Es geht nicht nur um das Heilen in der Medizin, sondern es geht um das Vorsorgen, es geht um das Erkennen, es geht auch um das Heilen und nicht zuletzt geht es um das Begleiten. In einem Punkte haben Sie natürlich recht. Wir stehen in meinen Augen am Ende einer ganz bestimmten Epoche in der Medizin, die in der Mitte des 19. Jahrhunderts begonnen hat und die zur Zeit zu Ende geht. Es ist die Epoche einer Prädominanz der Naturwissenschaften in der Medizin, einer Epoche der Verselbständigung der Wissenschaftlichkeit in der Medizin, mit einem ganz bestimmten Krankheitsbegriff, der sich zunehmend losgelöst hat vom Träger der Krankheit, vom Patienten. Wir dürfen aber auch nie übersehen, daß wir auf diesem Wege auch gigantische Erfolge erzielt haben wie sonst in keiner Periode der Medizingeschichte.

HK: Sie sprachen von Vorsorge und von Begleiten. Wird das Begleiten angesichts der Tatsache, daß die wenigsten Kranken noch von ihren Angehörigen gepflegt werden und die wenigsten zu Hause sterben, sondern sich aufgrund der Umstände dem Krankenhausbetrieb ausliefern, gerade weil oft so einseitig auf die medizinische Technik vertraut wird, nicht zur eigentlichen Herausforderung des Arztes? Und rückt damit neben dem Heilen nicht auch das patientengerechte Sterben stärker in den Umkreis nicht nur des pflegenden Personals, sondern der behandelnden Ärzte?

Seidler: Ich würde sagen, daß hier alte Dimensionen wiederentdeckt werden müssen. Die Ärzte der letzten Generationen sind mit gutem Recht als Kämpfer gegen Krankheiten erzogen worden. Von daher resultiert die Formel, die wir alle kennen, daß, wenn dem Arzt eine Krankheit entgleitet, er sagt: da kann ich nichts mehr machen...

„Arzt und Patient erziehen sich gegenseitig"

HK: Dann wird die Stafette an den Geistlichen, an die Schwester oder auch an gar niemanden weitergegeben. Und der Patient, an dem für den Erfolg der Medizin nichts mehr zu gewinnen ist, bleibt sich selbst überlassen...

Seidler: Nein. Wir sind heute an einem Punkt angelangt, wo wir allmählich wissen, daß das Nichts-mehr-machen-Können nicht den Endpunkt bedeutet, sondern daß der Patient darüber hinaus mit Fug und Recht vom Arzt erwartet, vor allem, wenn er derjenige ist, der die Diagnose gestellt hat, daß er ihn auch darüber hinaus begleitet, und dieses Begleiten nicht delegiert, auch wenn er hier nicht mehr zur aktiven Handlung befähigt ist kraft seiner Wissenschaft. Das ist aber nur die eine Dimension. Die andere Dimension ist meines Erachtens noch wichtiger und die geht über Arzt und Patient hinaus und betrifft das ganze System. Das ganze Krankenversicherungswesen hat dazu geführt, daß der Mensch von heute das Gefühl entwickelt hat, er habe ein Recht auf Gesundheit und er habe ein Recht darauf, daß ihm das Gesundheitssystem die Schicksalhaftigkeit, die Fatalität seines Krankseins und seines Sterbens abnimmt. Hier liegen seitens des Patienten ebenso Verhaltensprobleme wie in der Person des Arztes. Arzt, Patient und Gesundheitssystem haben sich ja auch gegenseitig erzogen.

HK: Nun sagen Sie, der Patient erwartet. Umgekehrt hört man ja auch Klagen seitens der Ärzte, sie würden in der Steigerung der technischen Möglichkeiten der Medizin selbst Opfer der Erwartungen der Patienten. Ist es im Grunde nicht so, daß der Mediziner, mehr orientiert am Ideal, nicht eigentlich nur zu heilen, sondern Krankheit

auszumerzen, den Tod an den Rand zu drängen, so als ob dieser in seinem Bereich eigentlich nicht vorkommen dürfte, selbst kräftig dazu beiträgt, Opfer von nicht lösbaren Erwartungen zu werden?

Seidler: In Ihrer Frage sind zwei Elemente. Das eine ist die Fortschritts- und Wissenschaftstendenz in der Medizin. Es ist unzweifelhaft richtig und auch nötig, daß die Medizin bestrebt sein muß, weiter die Krankheiten zu erforschen mit der Tendenz, sie zu vermeiden und sie zu verhindern. Man wird und soll den medizinischen Fortschritt nicht aufhalten...

HK: Aber Menschen gegenüber, die, wie Sie sagten, erwarten, daß Ihnen die Fatalität von Krankheit und Tod abgenommen wird, müssen wohl auch an die Grenzen solchen Fortschritts erinnert werden...

Seidler: Gewiß, aber schon aus der Grundangst und Grundnot des Menschen heraus wird diese Erwartung immer an den Arzt herangetragen werden. Denken Sie nur an die Verkehrsunfallsituation, denken Sie an die Notfallmedizin, denken sie an die Intensivmedizin. Es ist ganz selbstverständlich, daß die medizinische Wissenschaft bestrebt sein wird und auch bestrebt sein muß, hier weiterzukommen. Die andere Dimension, die Sie genannt haben, dieses: wird vom Arzt nicht zuviel gefordert, wird er nicht überfordert, wird er nicht selbst zum Opfer? Hier sagen Ihnen viele Kollegen aus der täglichen Praxis, daß dies in der Tat eines der großen Probleme unserer medizinischen Szene ist...

HK: Ich meinte eigentlich, daß sich Ärzte selbst zum Opfer machen. Sie sagten ja, Arzt und Patient erziehen sich gegenseitig.

Seidler: Wenn ich meinen Gedanken zu Ende führen darf: Würde man zum Beispiel den Krankenstand eines Betriebes oder einer Praxis durchanalysieren, dann könnten wir, das ist nachgewiesen, mit Sicherheit feststellen, daß ein hoher Prozentsatz der Patienten weiterarbeiten oder zu Hause Selbstmedikation betreiben könnte. Es ist nicht notwendig, daß vor jeder Fußballweltmeisterschaft der Wunsch nach Krankschreiben ansteigt, nur weil unser Gesundheitssystem dafür eine Möglichkeit bietet.

HK: Es wäre am Arzt zu sagen: ihnen fehlt eigentlich nichts oder: ich kann sie nach meinen berufsethischen Vorstellungen eigentlich nicht krankschreiben...

Seidler: Ich wollte das auch nicht als Vorwurf an den Patienten verstehen. Die Bedenken richten sich auch hier gegen das System. Und dem unterliegt auch der Arzt. Ein Arzt, der in seiner Praxis jedem dritten Patienten sagt, sie haben eigentlich nichts, wird sich nicht lange der Prosperität seiner Praxis erfreuen.

HK: Wenn man sich gegenwärtig die öffentliche Kritik an den Einkommensverhältnissen der Ärzte anhört, dann entsteht nicht der Eindruck, Ärzte müßten, um ehrenwert leben zu können, Patienten durch gewünschte, aber nicht gerechtfertigte Krankschreibungen entgegenkommen...

Seidler: Ärzte waren eigentlich stets der Kritik ausgesetzt, Großverdiener zu sein und Großverdienertum zu kultivieren. Das halte ich für übertrieben, wenngleich sich durch das Krankenversicherungssystem der letzten hundert Jahre hier die Situation im Grunde genommen noch verschärft hat. Wenn ein Arzt, um zu einem erträglichen Auskommen zu kommen, am Tage eigentlich zu viele Patienten behandeln muß, dann schlägt das wie alles in der Medizin zurück auf den Patienten. Man hört heute, wie ich meine zu Recht, die Forderung an die Ärzte, kümmert euch vor allem zeitlich mehr um die Patienten und verdient halt etwas weniger. Wenn man aber diese Forderung ernst meint, dann, meine ich, muß man allerdings auch die geschilderte Grundsituation ernst nehmen, daß alle am System beteiligten Faktoren zum Mitdenken gebracht werden müssen.

„Auch das so schwierige Problem der Aufklärung ist nicht standardisierbar"

HK: Wenn sich alle gleich als Opfer des Systems fühlen, bewegt sich niemand und gar nichts; es hat ja jeder sein mehr oder weniger glaubhaftes Alibi: die Ärzte, die Kassen, die Krankenhausträger, der Gesetzgeber, der Patient...

Seidler: Damit mögen sie recht haben, dennoch ist einseitige Schuldzuweisung falsch. Wir haben so viele außermedizinische Einflüsse in unserem Verhältnis zum Patienten, denen wir gerecht werden müssen, daß wir vielfach gezwungen sind, Dinge zu tun, die wir wohl als handelnde Ärzte nicht tun würden, wenn es nur um diesen einen Patienten und um mich als Arzt ginge. Wenn ich z.B. einen Patienten zu seinem Recht verhelfen muß, zur Kur zu gehen oder für eine Berentung oder für einen öffentlich-gesellschaftlichen Auftrag, der diesen Patienten betrifft, dann verlangen von mir die Instanzen – nicht die medizinischen Instanzen, sondern die sozialen – den gesamten Einsatz dieses Apparates, sie verlangen von mir eine Diagnose, sie verlangen von mir Befunde, und die Kasse bezahlt es.

HK: Das verdeutlicht einmal mehr, was an der Kosten-Nutzen-Rechnung alles nicht in Ordnung ist. Können Ärzte das alles einfach auf die Krankenkassen oder auf die Sozialversicherung abschieben?

Seidler: Auch hier sehen Sie den Akzent nicht richtig. Unser System, das als Grundlage für die Kosten-Nutzen-Analyse im Gesundheitswesen heranzuziehen ist, hat sich an vielen Punkten längst überlebt. Es ist zunehmend deutlicher zu sehen, daß grundlegende Veränderungen in der demographischen und sozial-politischen Bevölkerungsstruktur, im Krankheitsspektrum und im ökonomischen System eine gänzlich andere Planung der Versorgungssituation erfahren.

HK: Wir haben vielleicht vorhin zu früh die Frage verlassen, ob Ärzte nicht wissentlich oder unwissentlich zum

Opfer medizinischer Technik werden: nach der Devise, Leben erhalten, soweit es technisch geht, ob das auch im Sinne des Patienten ist, müsse nicht so genau geprüft werden. Ich möchte hier das Problem auf die ärztliche Aufklärung zuspitzen. Versagen Ärzte Sterbenskranken nicht oft dadurch eine angemessene „Begleitung", daß sie über ihre Kenntnis seines wahren Zustandes einfach hinwegreden.

Seidler: Die Heilkunde hat es zu tun mit Gesundheit, mit Wohlbefinden, mit Mißbefinden, mit Krankheit und mit Leid. Was der Patient bringt, sind seine höchsten Güter, nämlich seine Gesundheit, sein Leben und insofern verschärft sich, wie ich schon sagte, wie in kaum einem anderen Beruf diese Herausforderung, in die einer durch den anderen gerät. Man hat aus dieser Situation heraus versucht, ein spezielles ärztliches Problem herauszukonstruieren, in dem Sinne, daß es in vergleichbarer Struktur nur im ärztlichen Handeln vorkommt. Ich glaube nicht, daß es eine solche gibt. Alles muß man im Rahmen der sittlichen Verhaltensstrukturen und Handlungsstrukturen der Menschen untereinander sehen; gleichwohl verschärft und vertieft sich dieser Anspruch an den Arzt und seine Mitarbeiter, denn es betrifft ja nicht nur den Arzt, sondern auch die Pflegepersonen und alle anderen Beteiligten.

HK: Ich meinte jetzt nicht diese grundsätzliche Seite, über die wir bereits gesprochen haben. Sondern mir ging es um die Frage, ob es zum patientengerechten Begleiten nicht gehört, aussichtslose Situationen nicht zu verdrängen, sondern den Patienten, bei dem die Befunde auf Unheilbarkeit deuten, in aller Behutsamkeit über seinen Zustand nicht im unklaren zu lassen. Ist das Recht auf Aufklärung nicht eigentlich das Urrecht des Patienten? Und ist nicht der Arzt in erster Linie zuständig dafür, daß der Patient zu diesem Recht kommt?

Seidler: Der Arzt ist nicht nur der Zuständige, sondern er ist auch der Verantwortliche; der Arzt ist derjenige, der die Diagnose gestellt und damit das Urteil gefällt hat. Insofern besteht der Anspruch auf Aufklärung zu Recht. Jeder erfahrene Arzt und jeder nachdenkliche Patient wird Ihnen allerdings sagen, daß dies kein absoluter Anspruch sein kann. Der Arzt wird nicht zu entscheiden, sondern zu erspüren haben, ob und wann und wie aufgeklärt wird. Ein sehr erfahrener Arzt und ein ebenso erfahrener Klinikseelsorger haben das einmal im gleichen Worte gefaßt: Wahrheit am Krankenbett muß sich ereignen, d. h., es muß der für beide wichtige und richtige Zeitpunkt gesucht werden, erspürt werden, und es kann auch durchaus sein – und diese Freiheit müssen sie dem Arzt lassen –, daß es auch zum Wohl des Patienten gehören kann, über seine Diagnose nicht Bescheid zu wissen. Auch das so schwierige Problem der Aufklärung ist nicht standardisierbar.

HK: Standardisierbar vielleicht nicht generell, wohl aber in der Regel. Oder wollen sie den Patienten, der auf den Tod zugeht und wo es vielleicht auch darum geht, den einen oder anderen chirurgischen oder medizinischen Einsatz zu setzen oder nicht zu setzen, das Recht absprechen, über seinen Zustand Bescheid zu wissen? Natürlich gibt es die Rücksicht auf den Patienten. Aber es gibt doch auch die Neigung, ihn mehr als Objekt, denn als im Prinzip mündige Person zu nehmen?

Seidler: Das Schlagwort von der Mündigkeit hat in der letzten Zeit die Diskussion eher schwierig gemacht als verbessert...

HK: Ich habe das Wort absichtlich gewählt. Erstens, weil ich meine, daß der Mensch gerade angesichts seines Todes ernst genommen werden muß, vielleicht auch gegen eigenes Aufbäumen und eigene Ablenkungen; zum anderen, weil die Abhängigkeit kaum einmal einseitiger und größer ist als im Verhältnis Patient–Arzt, und Ärzte schon deswegen dazu neigen, Patienten vornehmlich als „Gegenstand" zu sehen, der um Gottes willen nicht zu viele Fragen stellen soll...

Seidler: Es ist absolut unethisch, einen Patienten wissentlich zu belügen oder mit einer burschikosen Loyalität, wie es aus eigener Angst vielfach geschieht, abzudrängen von der Kernproblematik. Damit ist aber, und dabei bleibe ich, keine Regelvorschrift gegeben, jeden Patienten mit seiner Diagnose gewissermaßen zu überfallen. Das ist eine Sache, die sich zwischen Arzt und Patient – ich wiederhole – ereignen muß und sich in einem guten Verhältnis auch ereignen wird. Im Regelfall sollte es so sein und wird es auch so sein. Ich habe nur etwas dagegen, in einer solch höchstpersönlichen Situation mit Worten wie ;„Regel" und „Mündigkeit" und „Norm" zu operieren. Mit dem, was Sie generell zur Unmündigkeitsposition des Patienten im Medizinbetrieb anmerken, haben sie natürlich an vielen Punkten recht. Es ist z.B. nicht einzusehen, warum ein Patient, der zu Fuß in ein Krankenhaus kommt, sich als erstes ausziehen und ein Hemd anziehen und sich ins Bett legen muß. Das sind Strukturen, die aus einer langen Hospitaltradition, einer langen Krankenhaustradition heraus erwachsen sind, über die noch relativ wenig nachgedacht ist. Wir sollten aber auch nicht vergessen: Krankheit macht nun einmal hilflos und hinfällig.

„Über den Tod wissen wir nichts, aber das Sterben gehört zum Diesseits"

HK: Sie selbst aber sprachen jüngst in einem Vortrag, einen mir nicht bekannten medizinischen Autor zitierend, von „Objekt sachlicher Lust", zu dem der Patient für den Arzt oft wurde...

Seidler: Das war ein Zitat aus dem 19. Jahrhundert. Es betrifft Formen des menschlichen Umgangs des Arztes mit Patienten, die sicher auch heute so vorkommen, aber gewiß nicht so sein dürften. Gleichwohl: Krankheit bedeutet Hinfälligkeit, und Hinfälligkeit ruft ein bestimmtes Hilfeverhalten vor. Hilfesuchen und Hilfebringen sind zwei Dinge, die nie auf einer Ebene stattfinden können. Das wissen sie aus dem Umgang mit Kindern, das wissen sie aus dem Umgang mit Leuten in einer physischen, psychischen oder sozialen Schwächesituation. Es gibt einfach ein

nicht zu leugnendes Interaktionsgefälle zwischen dem, der Hilfe bringt, und dem, der Hilfe sucht. Dieses bestimmt dann auch Handlungsstrukturen.

HK: Ich wollte noch einmal auf den Punkt zurückkommen: ärztliches Verhalten und Verdrängung des Todes. Steht der Arzt nicht zuletzt deswegen vor einer neuen Herausforderung, weil an der Grenze des Lebens Menschen, die nur im Diesseits verankert sind, Ersatzantworten für das erwarten, was zu beantworten sie einmal eher Religionen zugetraut hatten?

Seidler: Damit mögen Sie recht haben, aber die Medizin ist hieran nicht schuld. Die Medizin steht hier im Gesamtkontext mit der Zeitentwicklung...

HK: Nicht schuld, natürlich nicht. Aber ist der Arzt damit nicht tatsächlich vor eine relativ neue Herausforderung gestellt, die die Medizin mit ihrem Glauben an die eigenen, quasi unbegrenzten Möglichkeiten mitheraufbeschworen hat?

Seidler: Das tat sie zu Recht. Denn sie hat ja auch dazu beigetragen, daß z.B. die Lebenserwartungen sich innerhalb von hundert Jahren verdoppelt haben. Es ist die Frage gestellt worden, ob sie das überhaupt darf. Nur wenn der Auftrag der Medizin der der Heilung ist, dann wird die Möglichkeit der Medizin, den Menschen älter werden zu lassen, natürlich zwangsläufig mitfolgen. Und daraus folgt wieder, daß die Fatalitäten der Menschen verdrängt oder in andere Dimensionen gerückt werden. Es gibt das schöne Wort von Thomas Mann: „Der Tod ist eine Angelegenheit der anderen." Über den Tod wissen wir nichts, aber das Sterben gehört zum Diesseits. Und insofern gehört es auch zum Auftrag der Medizin. Wir haben das allerdings erst in den letzten Jahrzehnten wieder neu entdecken müssen, weil ein ganz bestimmtes Verständnis der medizinischen Wissenschaft vorwiegend vom Bemühen geprägt war, Fatalität aufzuheben und zu verhindern und da ihre Aufgabe als beendet anzusehen, wo es keine Umkehr mehr gibt.

HK: Lebensverlängerung, so sagten Sie, sei ein Verdienst der Medizin und dazu solle und könne sie stehen. Kommt ärztliches Handeln aber nicht auch da allmählich an eine Grenze? Einmal dort, wo etwa mit Hilfe einer Herz-Lungen-Maschine es um nur noch technische Verlängerung des Lebens oder besser des Sterbens geht; dann aber auch insofern, als Lebensverlängerung kein Zweck an sich sein kann. Es hängt doch auch einiges, damit kommt man gedanklich natürlich auf eine schiefe Bahn, von der Qualität eines Lebens ab, das einem dann noch bleibt.

Seidler: Hier kommen Sie in der Tat auf eine schiefe Bahn, die aber als Herausforderung in der Situation liegt. Die ganze Problematik der Lebensverlängerung kann und darf eigentlich nur als Dilemma angesprochen werden, das ertragen werden muß. Der Arzt ist verpflichtet, Leben zu erhalten. Das gehört zu den ältesten ethischen Traditionen und ethischen Selbstverpflichtungen des Arztes. Denken Sie nur einmal, was das bedeutete: Ein Patient würde eingeliefert und hätte nicht das Gefühl, daß alles getan wird, seine Heilhoffnung und sein Leben zu erhalten. Es würde ein gigantisches Mißtrauen in der Patientenschaft entstehen. Anderseits: wir können heute Leben über den klinischen Tod hinaus künstlich in Gang halten und müssen dies auch tun, wenn wir z. B. Organe zur Transplantation entnehmen wollen. Die Lösung der jeweiligen Einzelsituation wird letzten Endes immer etwas Bekenntnishaftes an sich haben und nicht in strikte Normen gefaßt werden können. Sie erinnern sich an den berühmten Fall des jungen Mädchens A. Quinlan in den USA, wo ein Gericht beschlossen hat, den Apparat abzustellen, und die Natur makabrerweise dafür gesorgt hat, daß das Mädchen dann weitergeatmet hat und heute noch atmet. Normen, außer der einen, daß der Arzt grundsätzlich und ausnahmslos verpflichtet ist, Leben zu schützen, sind in diesem Bereich nur schwer setzbar.

HK: Kann dieses Dilemma nicht dadurch gemildert werden, daß Patient und Angehörige über das Mögliche und Sinnvolle möglichst vollständig auf dem laufenden gehalten werden? Hat nicht auch das letztlich mit Aufklärungspflicht zu tun?

Seidler: Leben erhalten und Leben schützen heißt nicht, Leben um jeden Preis erhalten. Es gibt heute täglich Situationen, es wird sie zunehmend mehr geben, wo auch die biologischen Kriterien dafür sprechen, daß da kein Leben mehr ist und wo uns unsere apparativen Möglichkeiten dennoch in Stand setzen, einen Menschen weiter zu beatmen. Hier tritt ein weiteres Element uralter ärztlicher Selbstverpflichtung auf, daß nämlich der Wille des Patienten das oberste Gesetz sein muß. Und wenn der Patient selbst diesen Willen nicht mehr äußern kann, dann sind es die Angehörigen. Übrigens wird kein Arzt heute solche Situationen allein, sondern im Consilium mehrerer Ärzte entscheiden, in engem Kontakt mit dem Patienten bzw., wo dies nicht mehr geht, den Angehörigen. Gleichwohl muß ich Ihnen sagen, daß wir heute schon vor Situationen stehen, wo uns Leute bitten, ihren Angehörigen doch erst nach dem nächsten Monatswechsel „sterben zu lassen", weil dann die Rentensituation eine bessere wird. D. h., hier haben Probleme gesellschaftlich durchgeschlagen, die längst nichts mehr mit Medizin zu tun haben...

„Man kann Gesundheit und Krankheit ausschließlich anthropologisch definieren"

HK: ... Die aber der Arzt dann doch so oder so entscheiden muß...

Seidler: Er kann sich aus der Situation nicht herausstehlen. Und darin besteht dann seine letzte Herausforderung. Der Arzt kann eben nicht sagen: Schwester, stellen Sie den Apparat ab, oder der Arzt kann nicht gehen und hoffen, daß das Problem bis morgen gelöst ist, sondern er wird letzten Endes eine Entscheidung treffen müssen. Die Entscheidung, ein Leben zu einem Tod werden zu lassen, um mich vorsichtig auszudrücken, das ist letzten Endes eine, die er

ertragen lernen muß, für die man ihm aber keine Normen oder Rechte, sondern nur sittliche Pflichten auferlegen kann.

HK: Wir haben schon wiederholt von Überforderungen gesprochen, an deren Zustandekommen die moderne Medizin und der Arzt als Stand möglicherweise nicht ganz unbeteiligt ist. Gehört zu diesen Überforderungen nicht auch ein überzogen formulierter Gesundheitsbegriff, wie er von der Weltgesundheitsorganisation vorgegeben wurde: Gesundheit = leibliches, seelisches und soziales Wohlbefinden? So etwas schafft doch keine „medizinische Polizei" und auch kein „kuratives" Begleiten.

Seidler: Der Gesundheitsbegriff der Weltgesundheitsorganisation hat sich sowohl theoretisch als auch praktisch als unbrauchbar erwiesen. Er beschreibt etwas, ohne es zu definieren und ohne Grundnormen zu setzen. Das Wohlbefinden des Menschen ist immer das Wohlbefinden des einzelnen und immer das Wohlbefinden des einzelnen in seiner spezifischen Situation. Letzten Endes ist auch die Begegnung des Patienten mit der Medizin immer die eines einzelnen. Gesundheit wirklich zu definieren hat sich die Medizin aus guten Gründen nie getraut...

HK: Kann so etwas überhaupt Aufgabe der Medizin sein? Sie tut sich ja schon schwer, Krankheit zu definieren...

Seidler: Ganz richtig. Krankheit ist nur durch die Reichsversicherungsordnung definiert als ein Zustand, der ärztliche Behandlung erheischt. Man kann beides, Gesundheit und Krankheit, ausschließlich anthropologisch bestimmen. Ein Blick auf den Menschen in seiner Gesamtverfassung könnte einen höchstens dazu bringen zu sagen, die Gesundheit ist die Fähigkeit, sich selbst und andere zu ertragen. Das aber hat nichts mit einer Gesundheitsdefinition aus einer Fülle von Befunden heraus zu tun. Das richtet sich auf das Befinden des Menschen. Und die Befund-Medizin, wie wir sie in den letzten Jahrzehnten praktiziert haben, ist gottlob dabei, sich wieder in eine Medizin des Befindens zu überführen, was dem Menschen immer gerechter geworden ist.

HK: Aber mit dieser Umschreibung des Befindens haben Sie auch mehr den psychosozialen „Befund" charakterisiert als körperliches Befinden, das doch wohl in erster Linie Aufgabe des Mediziners ist...

Seidler: Ich möchte ganz scharf widersprechen, daß nur das körperliche Befinden die Aufgabe des Arztes ist. Es gibt kein körperliches Kranksein ohne psychische Alteration, es gibt kein psychisches Kranksein ohne körperliches Mißbefinden. Der Mensch ist eine Einheit, und alle Krankheiten sind psychophysisch. Bezeichnenderweise leben ja nur wir Abendländer in dieser dualistischen Vorstellung. Andere Völker und Medizinen haben es da einfacher.

HK: Aber muß dagegen nicht vorgebracht werden, vielleicht gegen meine eigene bisherige Argumentation, daß keine Medizin in der Bekämpfung von Krankheit so erfolgreich war wie eben die „abendländische"? Und gibt es nicht auch manche Ganzheitskonzeptionen, denen gegenüber die primär auf Körperfunktionen gerichtete Medizin ins Recht gesetzt werden muß? Nicht hinter jedem Geschwür oder hinter jeder Grippe ein Übel in der Seele zu vermuten ist ja noch kein anthropologischer Dualismus.

Seidler: Nein, aber schon z.B. jede Grippeerkrankung schafft ein Übel, macht hinfällig, hilflos, ruft Pflege hervor, befördert Angst, macht Beistand notwendig. Auch die banalste Erkrankung wirft einen Menschen aus seinem gewohnten Alltag heraus und setzt die ganze Breite physischer, psychischer und sozialer Faktoren in Gang, die Kranksein eigentlich bestimmen.

„Die grundsätzlichen Handlungs- und Verhaltensstrukturen des Arztes sind nur abschaubar"

HK: Das ist ebenso unbestritten wie selbstverständlich. Ich meinte die Ursachendeutung, nicht die psychosozialen Begleit- und Folgeerscheinungen von Krankheit...

Seidler: Es ist vieles in der Medizin eine Selbstverständlichkeit, was wir in unserem Spezialistentum heute zum Problem gemacht haben. Auch dies ist ja eine Kardinalfrage unseres Gesundheitssystems: Der eine geht mit Kopfschmerzen arbeiten, der andere bleibt mit Kopfschmerzen zu Hause. Der Patient kommt vielfach mit Reparaturvorstellungen, die besser auf sein Auto als auf seine Leiblichkeit passen. Anderseits antwortet die Medizin auf solche Herausforderungen in gleicher Weise, indem sie einem ein Bein amputiert und ihn als geheilt entläßt, nicht überlegend, daß er jetzt als Einbeiniger durch die Welt gehen muß. Wir sind wieder an dem Punkt, wo wir schon einmal waren, nämlich, daß alle Elemente in unserem Gesundheitswesen an eine Grenze gelangt sind, an der sowohl das Krankheitsverhalten des einzelnen wie die Gesundheitsproblematik der Gemeinschaft zu überdenken sind.

HK: Uranliegen eines ganzheitlichen Verständnisses ärztlichen Handelns und Verhaltens ist es, medizinisches Können und die Erfordernisse im Umgang mit den Patienten wieder enger zusammenzuführen bzw. ineinander zu integrieren und die vernachlässigten psychischen und anthropologischen Aspekte im Handeln des Arztes selbst deutlicher ins Licht zu setzen. Wenn die Rede davon ist, warum das so schwer sei, dann wird meist auf Lücken in der Ausbildung verwiesen. Aber nicht alles lernt man in der Ausbildung. Man ist für dieses geeignet und für jenes nicht. Wäre es nicht wichtiger, anstatt Ausbildungsgänge überzustrapazieren, Eignungskriterien zu entwickeln, die schon beim Zugang zum Medizinstudium eine Hilfe sein könnten?

Seidler: Medizin ist nicht nur ein Lernberuf, sondern vor allem ein Erfahrungsberuf. Die Praxiselemente, die der Arzt braucht, haben wir in der Ausbildung nicht drin. Es ist, glaube ich, hier nicht mehr der richtige Ort zu beschreiben, wie der Arzt sie sich zusätzlich verschaffen muß. Tatsache ist aber, daß er sie sich verschaffen muß,

denn gerade die grundsätzlichen Handlungs- und Verhaltensstrukturen des Arztes sind nicht lehrbar, sind auch nicht schriftlich abprüfbar, sondern sie sind nur abschaubar. D.h., der junge Mediziner muß Gelegenheit bekommen, in diese Situation hineingestellt zu werden, sich in ihr zu erfahren, seine eigenen sittlichen und qualitativen Strukturen auszuloten und zu entwickeln. Er muß hierfür auch – nehmen wir ruhig das veraltete Wort – Vorbilder haben dürfen, er muß am erfahrenen Vorbild lernen und sehen können.

HK: Sie haben gesagt, der Beruf des Arztes sei nicht weniger ein Lern- als ein Erfahrungsberuf. Das hohe Prestige und hohe Auskommen, das mit dem Arztberuf verbunden ist, scheinen es mit sich zu bringen, daß diejenigen, die die geforderte Abiturnote von 1,5, die man braucht, um Medizin studieren zu können, es ihrem Prestige schuldig zu sein scheinen, auch tatsächlich Arzt zu werden. Läuft das nicht auf einen Typ von Arzt hinaus, den es auf jeden Fall zu vermeiden gälte?

Seidler: Hier muß ganz eindeutig der Vorwurf an die gesellschaftlichen Verhältnisse gemacht werden, daß es zur Überfüllung durch Mediziner an den Universitäten gekommen ist, weil wir ein Abiturkriterium haben, das uns nicht die besten und geeignetsten aussucht. Und daß wir vor der Situation stehen, daß junge Mediziner heute nicht mehr wissen, ob sie in wenigen Jahren auch ihren Beruf ausüben können, auch dies ist die Folge einer verfehlten Bildungspolitik, die nicht mit der Medizin selbst zu tun hat, die sich unglücklicherweise mit einem bestimmten Prestigedenken verbindet, die aber von dort her mit Sicherheit nicht zu lösen ist. Was wir brauchen, ist der lernfähige, erfahrungsfähige und gewissensfähige Arzt, wobei der Wortanteil „-fähig" bedeutet, daß dies eine lebenslange, immer wieder neu herausgeforderte Aufgabe ist.

Dokumentation

„Nicht den Geist der Verzagtheit, sondern den Geist der Kraft"

Eine Dokumentation zum Deutschlandbesuch Johannes Pauls II.

In Ergänzung zu unserem Bericht über den Deutschlandbesuch Johannes Pauls II. (s. ds. Heft S. 36) dokumentieren wir eine Auswahl der Reden und Ansprachen des Papstes. Dabei wurden solche Texte berücksichtigt, in denen über die direkte Verkündigung hinaus grundsätzliche Aussagen zu wichtigen Problemfeldern gemacht werden: die Ansprachen an die Deutsche Bischofskonferenz in Fulda, an die Vertreter der EKD in Mainz (zusammen mit der Ansprache von Landesbischof Eduard Lohse), an die Wissenschaftler in Köln und an die Künstler und Publizisten in München.

An die Deutsche Bischofskonferenz: Treue zur Sendung und Nähe zum Menschen

In seiner Ansprache vom 17. November in Fulda entwarf der Papst ein den bisherigen Kurs der deutschen Bischöfe weithin bestätigendes Programm innerkirchlicher Erneuerung und gesellschaftlicher Verantwortung für den deutschen Katholizismus. Der Text wurde um zwei kurze einleitende Abschnitte gekürzt.

Die innere Erneuerung des religiösen und kirchlichen Lebens und das ökumenische Bemühen um die Annäherung und Verständigung der getrennten Christen bilden die Hauptanliegen auch meiner apostolischen Reisen in die verschiedenen Ortskirchen und Kontinente. Sie sind es ebenso bei meinem Pastoralbesuch in der Kirche eures Landes und bei dieser unserer heutigen Begegnung. Die geistige Erneuerung der Kirche und die Einheit der Christen sind der ausdrückliche Auftrag des II. Vatikanischen Konzils, dem Papst, Bischöfe, Priester und Gläubige gleichermaßen verpflichtet sind. Sich diesen Aufgaben in gemeinsamer Verantwortung zu stellen ist das vordringliche Gebot der Stunde. Sie sind die große Herausforderung und Pflicht vor allem unserer kollegialen Verantwortung als Hirten der Kirche. Ihnen wollen auch meine folgenden Überlegungen und Ausführungen gelten und dienen.

Von der ersten Stunde meines Pontifikates an verstand ich das oberste Hirtenamt insbesondere als Dienst an der Kollegialität der Bischöfe, die vereint sind mit dem Nachfolger Petri, und ich verstand umgekehrt die *„collegialitas effectiva et affectiva"* der Bischöfe als eine wichtige Hilfe für meinen eigenen Dienst.

So drängt es mich, wenn ich euer Land besuche, vor allem meine Nähe zu euch, meine communio mit euch zum Ausdruck zu bringen und sie durch mein Zeugnis zu bestärken. Dabei gehen meine Gedanken zurück in den September 1978, als ich hier, im selben Raum in Fulda, zum brüderlichen Austausch zwischen den Episkopaten meines Heimatlandes Polen und eures Landes unter euch weilte. Es freut mich, dieselben Gesichter wiederzusehen,

und zugleich geht mein betendes Gedenken zu jenen, die seither der Herr aus unserer Mitte zu sich gerufen hat. Schließlich möchte ich auch jene Mitbrüder besonders begrüßen, die in der Zwischenzeit neu aufgenommen wurden in das Kollegium der Nachfolger der Apostel.

Einheit in Episkopat und Presbyterium

2. *Habt Mut zum gemeinsamen Zeugnis.* „Wenn wir schon zu Recht jeden Menschen und in besonderer Weise jeden Christen mit ‚Bruder' anreden, so erhält dieses Wort", wie ich in meinem Brief an alle bischöflichen Mitbrüder in der Welt zum Gründonnerstag 1979 geschrieben habe, „für uns Bischöfe und unsere gegenseitigen Beziehungen doch eine ganz besondere Bedeutung: es knüpft gewissermaßen unmittelbar an jene brüderliche Gemeinschaft an, die die Apostel um Christus einte."
Ich bin froh und dankbar, daß ich in eurer Konferenz bei mannigfachen Gelegenheiten schon diese Einheit mit dem Nachfolger Petri und diese Einmütigkeit miteinander erfahren habe. Ich möchte euch in dieser Haltung nachdrücklich bestärken. Und so sage ich euch: Laßt euch nicht durch die oftmals gehörte Meinung beirren, ein hohes Maß an *Einmütigkeit innerhalb einer Bischofskonferenz* gehe auf Kosten der Lebendigkeit und Glaubwürdigkeit bischöflichen Zeugnisses. Das Gegenteil ist der Fall. Sicher soll jeder in einer brüderlichen Atmosphäre sich selbst ohne Angst und Vorbehalt einbringen, sicher soll jeder mit seinem eigenen Beitrag die Einheit des Leibes aufbauen helfen, der vielerlei Glieder, vielerlei Dienste, vielerlei Gaben umfängt. Aber die Fruchtbarkeit dieser Dienste und Gaben hängt davon ab, daß sie sich einfügen in das eine Leben aus dem einen Geist.
3. *Seid liebend besorgt um die Einheit des Presbyteriums in jedem Bistum.* Die Erwartungen und Anforderungen an die Priester sind in den letzten Jahrzehnten in einer sie belastenden Weise gewachsen. Durch die geringer werdende Priesterzahl kommen mehr Aufgaben auf sie zu. Durch die vielen beruflichen und ehrenamtlichen Dienste der Laien in der Seelsorge werden die Priester in ihrer Aufgabe geistlicher Führung noch mehr gefordert. In einer Gesellschaft, die von einem immer dichteren Kommunikationsnetz umspannt ist, wird für den Priester eine immer vielseitigere geistige Auseinandersetzung notwendig. Viele Priester verzehren sich in Arbeit, werden aber einsam und verlieren die Orientierung. Um so wichtiger ist es, *daß die Einheit des Presbyteriums* gelebt *und erfahrbar wird.* Stützt alles, was die Priester bestärkt, einander zu begegnen und zu helfen, miteinander aus dem Wort und Geist des Herrn zu leben.
Drei Dinge liegen mir hier besonders am Herzen:
1. Die *Seminare.* Sie sollen Pflanzstätten echter priesterlicher Gemeinschaft und Freundschaft sowie Ort einer klaren, tragfähigen Entscheidung fürs Leben sein.
2. Die *Theologie* soll zum Glaubenszeugnis befähigen und zur Glaubensvertiefung führen, so daß die Priester die Fragen der Menschen, aber auch die Antworten des Evangeliums und der Kirche verstehen.
3. Die Priester sollen *Hilfe* erfahren, den hohen Anspruch des zölibatären Lebens und der Hingabe an Christus und die Menschen zu füllen und durch die priesterliche Einfachheit, Armut und Verfügbarkeit zu beglaubigen. Gerade geistliche Gemeinschaft kann hier wertvolle Dienste leisten.

Ökumenischer Auftrag

4. *Nehmt das Gebet des Hohenpriesters Christus, daß alle eins seien, als einen drängenden Auftrag ernst, die Spaltung der Christenheit zu überwinden.* Ihr lebt im Ursprungsland der Reformation. Euer kirchliches und gesellschaftliches Leben sind tief geprägt von der nun schon über viereinhalb Jahrhunderte dauernden Kirchenspaltung. *Ihr dürft euch damit nicht abfinden, daß die Jünger Christi vor der Welt nicht das Zeugnis der Einheit geben.* Unverbrüchliche Treue zur Wahrheit, hörende Offenheit für den anderen, nüchterne Geduld auf dem Weg, feinfühlige Liebe sind erforderlich. Der Kompromiß zählt nicht; nur jene Einheit trägt, die der Herr selber gestiftet hat: die Einheit in der Wahrheit und in der Liebe.

Man hört heute immer wieder sagen, die ökumenische Bewegung der Kirchen aufeinanderzu stagniere, nach dem Frühling des konziliaren Aufbruches sei eine Epoche der Abkühlung angebrochen. Trotz mancher bedauerlicher Erschwernisse kann ich diesem Urteil nicht zustimmen.
Die Einheit, die aus Gott kommt, ist uns geschenkt am Kreuz. Wir dürfen das Kreuz nicht umgehen wollen, indem wir unter Ausklammerung der Wahrheitsfrage zu raschen Harmonisierungsversuchen im Unterscheidenden schreiten. Wir dürfen aber auch nicht einander aufgeben, nicht voneinander lassen, weil das Näherkommen von uns die geduldige und leidende Liebe des Gekreuzigten abfordert. Lassen wir uns vom mühsamen Weg nicht abbringen, um entweder stehenzubleiben oder aber scheinbar kürzere Wege zu wählen, die Abwege sind.

Ökumenische Bewegung, Mühen um die Einheit darf sich nicht nur auf die aus der Reformation hervorgehenden Kirchen beschränken – auch in eurem Land ist das Gespräch und brüderliche Verhältnis zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, etwa den Kirchen der Orthodoxie, von höchster Bedeutung. Dennoch ist das Gedenken an die vor 450 Jahren veröffentlichte Confessio Augustana ein besonderer Anruf zum Dialog mit der reformatorisch geprägten Christenheit, die einen so großen Anteil an der Bevölkerung und Geschichte eures Landes hat.

Eindeutige Verkündigung – Liebe des Guten Hirten

5. *Sammelt Gottes Volk, wehrt einem falschen Pluralismus, stärkt die wahre communio.* Vom hohen Wert der brüderlichen Einheit im Kollegium der Bischöfe und im Presbyterium habe ich bereits gesprochen. Diese Einheit soll aber die Seele sein, aus welcher auch die *Einheit des*

ganzen Gottesvolkes in allen Gemeinden lebt. Es geht keineswegs darum, die legitime Vielfalt von Ausdrucksweisen der Spiritualität, der Frömmigkeit, der theologischen Schulen zurückzudämmen oder einzugrenzen. Aber alles dies soll ein Ausdruck der Fülle und nicht ein Ausdruck der Armut des Glaubens sein.

Die Verkündigung und auch das kirchliche Leben können sich in eurer Gesellschaft, Gott sei es gedankt, nach außen hin frei entfalten. Und doch ist die Auseinandersetzung, in die ihr gerufen seid, anspruchsvoll. Manchmal finden sich die Menschen geistig in der Situation eines Warenhauses, in dem alle möglichen Güter angepriesen und zur Selbstbedienung angeboten sind. So mischen sich in den Lebensanschauungen vieler Menschen bei euch Elemente christlicher Tradition mit ganz anderen Auffassungen. Die äußere Freiheit, das zu denken und zu sagen, was man will, wird mitunter verwechselt mit der inneren Beliebigkeit der Überzeugung; an die Stelle einer klaren Orientierung tritt die Indifferenz gegenüber so vielen Meinungen und Deutungen.

Was aber ist insgesamt eure Aufgabe und eure Chance angesichts der gezeichneten Situation? Ich möchte euch zwei Worte zurufen. Zunächst: *Verkündet das Wort in aller Eindeutigkeit,* unbeirrt um Beifall oder Ablehnung! Nicht wir befördern letztlich Erfolg oder Mißerfolg des Evangeliums, sondern Gottes Geist. Die Gläubigen und die Nichtglaubenden haben ein Recht darauf, eindeutig die authentische Botschaft der Kirche zu hören.

Das zweite: *Verkündet das Wort mit der ganzen* hingebenden, suchenden, verstehenden *Liebe des Guten Hirten.* Hört auf die Fragen, welche jene stellen, die meinen, in Jesus Christus und seiner Kirche keine Antwort mehr zu finden. Glaubt fest daran, daß Jesus Christus sich gleichsam mit jedem Menschen verbunden hat und daß jeder Mensch sich selbst, seine echten menschlichen Werte und Fragen, in ihm wiederfinden kann (vgl. Gaudium et spes, Nr. 22; Redemptor Hominis, Nr. 13).

Zwei Gruppen möchte ich eurer Hirtensorge besonders anempfehlen: Einmal sind es jene, die aus den Impulsen des II. Vatikanischen Konzils den falschen Schluß gezogen haben, der Dialog, in den die Kirche eintritt, sei unverträglich mit der eindeutigen Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und Norm, mit der Vollmacht des unverfügbar aufgrund der Sendung Christi der Kirche eingestifteten hierarchischen Amtes. Zeigt, daß beides zusammengehört: *Treue zur unverfügbaren Sendung und Nähe zum Menschen* mit seinen Erfahrungen und Fragen.

Die andere Gruppe: jene, die – teilweise aufgrund ungemäßer oder zu unbedacht gezogener Konsequenzen aus dem II. Vatikanischen Konzil – in der Kirche von heute sich nicht mehr beheimatet fühlen oder sich gar von ihr abzuspalten drohen. Hier gilt es, mit aller Entschiedenheit, aber zugleich mit aller Behutsamkeit diesen Menschen die Erfahrung zu vermitteln, daß die *Kirche des II. Vaticanum und des I. Vaticanum und des Tridentinum* und der ersten Konzilien die *eine und selbe Kirche* ist.

Die Bedeutung gediegener Glaubensvermittlung ist hier nicht zu überschätzen. Wie dankbar bin ich über das, was sich in der sogenannten Gemeindekatechese bei euch bewährt hat: Gläubige bezeugen den Glauben, geben ihn anderen weiter!

Die gezeichnete Glaubenssituation fordert freilich insbesondere die Priester selbst heraus. Wird überall im Lauf einiger Jahre wirklich für alle das ganze Glaubensgut, wie die Kirche es vorlegt, verkündet? Ermutigt dazu, tragt dafür Sorge. Und kümmert euch nach Kräften ebenso darum, daß Religionsunterricht und Katechese jenen den Weg des Glaubens und des Lebens mit der Kirche erschließen, die in einer oft so anderen Alltagserfahrung aufwachsen.

Gegen falsche Anpassung

6. *Setzt euch mit aller Kraft dafür ein, daß die unverbrüchlichen Maßstäbe und Normen christlichen Handelns ebenso eindeutig wie einladend zur Geltung im Leben der Gläubigen kommen.* Zwischen den Lebensgewohnheiten einer säkularisierten Gesellschaft und den Forderungen des Evangeliums tut sich eine tiefe Kluft auf. Viele wollen sich am kirchlichen Leben beteiligen, finden aber keinen Zusammenhang mehr zwischen ihrer Lebenswelt und den christlichen Prinzipien. Man glaubt, die Kirche halte nur aus Starrheit an ihren Normen fest und dies verstoße gegen jene Barmherzigkeit, die uns Jesus im Evangelium vorlebt. Die harten Forderungen Jesu, sein Wort: „*Gehe hin und sündige nicht mehr!*" (Joh 8,11) werden übersehen. Oft zieht man sich auf das persönliche Gewissen zurück, vergißt aber, daß dieses Gewissen das Auge ist, welches das Licht nicht aus sich selber besitzt, sondern nur, wenn es zur authentischen Quelle des Lichtes hinblickt.

Ein weiteres: Angesichts aller Technisierung, Funktionalisierung und Organisation erwacht ein tiefes Mißtrauen gerade in der jüngeren Generation gegen Institution, Norm und Regelung. Man setzt die Kirche mit ihrer hierarchischen Verfassung, mit ihrer geordneten Liturgie, mit ihren Dogmen und Normen gegen den Geist Jesu ab. Aber der Geist braucht Gefäße, die ihn wahren und weitergeben. Christus selbst ist Ursprung jener Sendung und Vollmacht der Kirche, in denen seine Verheißung sich erfüllt: „Ich bleibe bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt" (Mt 28,20).

Liebe Mitbrüder, haltet alle Not und Frage der Menschen in eurem Herzen gegenwärtig – und verkündet gerade da hinein unbeirrt die Forderung Jesu ohne Abstriche. Tut dies, weil euch am Menschen liegt. Nur der *Mensch,* der *zu einer ganzen und endgültigen Entscheidung fähig* ist, der Mensch, bei dem Leib und Seele übereinstimmen, der Mensch, der für sein Heil seine ganze Kraft einzusetzen bereit ist, ist gefeit gegen die heimliche Zersetzung der menschlichen Grundsubstanz.

Schenkt ein besonderes Augenmerk darum der Jugend, in der so viel verheißungsvoller Aufbruch, aber auch so viel Entfremdung von der Kirche zu beobachten ist! Wendet euch den Ehen und Familien mit besonderer Sorgfalt und Herzlichkeit zu – die Bischofssynode, die soeben in Rom zu Ende gegangen ist, darf nicht Theorie bleiben, sondern muß sich mit Leben füllen. Die Entfremdung großer Teile

der arbeitenden Bevölkerung von der Kirche, der Abstand zwischen Intellektuellen und Kirche, die Not der Frau um ihr christlich und menschlich in so veränderten Bedingungen voll angenommenes, verwirklichtes, erfülltes Wesen: diese Stichworte erweitern das Feld unseres gemeinsamen Bemühens, damit die Menschen auch morgen glauben.
Ich bin überzeugt, daß ein Aufschwung des sittlichen Bewußtseins und christlichen Lebens eng, ja unlöslich an eine Bedingung gebunden ist: an die *Belebung der persönlichen Beichte*. Setzt hier eine Priorität eurer pastoralen Sorge!

Sorge um geistliche Berufe

7. *Lenkt euer besonderes Augenmerk auf die Zukunft der geistlichen Berufe und pastoralen Dienste.* Nach menschlichem Ermessen wird sich bei euch die Zahl jener Priester, die für den Dienst in der Pastoral zur Verfügung stehen, binnen eines Jahrzehnts um ein gutes Drittel verringern. Ich teile von Herzen die Sorge, die euch das macht. Ich bin mit euch der Überzeugung, daß es gut ist, mit allen Kräften den Dienst des Ständigen Diakons und auch den zumal ehrenamtlichen, aber auch beruflichen Dienst der Laien für die Aufgaben der Pastoral zu fördern. Doch der Dienst des Priesters kann nicht durch andere Dienste ersetzt werden. Eure Tradition der Seelsorge läßt sich nicht einfachhin vergleichen mit den Verhältnissen in Afrika oder Lateinamerika. Und doch gibt es mir zu denken, daß ich dort weithin einen *größeren Optimismus* bei wesentlich geringeren Zahlen von zur Verfügung stehenden Seelsorgern angetroffen habe als im westlichen Europa. Ich halte es für eine der wichtigsten Pflichten, mit dem ganzen Einsatz des Gebetes und des geistlichen Zeugnisses alles zu tun, daß der Ruf Gottes an junge Menschen, sich in ungeteiltem Dienst dem Herrn zur Verfügung zu stellen, hörbar wird, daß die Voraussetzungen in der Familie, in den Gemeinden, in den Vereinigungen junger Menschen dazu wachsen. Aber eine Panik angesichts der schweren Situation verstellt uns den nüchternen Blick für das, was der Herr von uns will. Daß der Sinn für die Evangelischen Räte und für die priesterliche Ehelosigkeit weithin abnimmt, bedeutet ebenso einen geistlichen Notstand wie der Priestermangel. Sicher ist das Heil der Seelen das oberste Gesetz. Aber dieses Heil der Seelen erfordert gerade, daß wir auch die Gemeinden selber aktivieren, daß wir jeden Getauften und Gefirmten zum Glaubenszeugnis ermuntern, daß wir die geistliche Lebendigkeit in unseren Familien, Gruppen, Gemeinden und Bewegungen fördern. Dann wird der Herr sprechen und rufen können – und wir hören.
Ich habe auf die große Bedeutung des Presbyteriums um den Bischof hingewiesen. Könnte nicht durch ein dichteres Miteinander der Priester der geistliche Dienst wirksamer wahrgenommen werden? Ich möchte hier nochmals auch auf die große *Bedeutung der geistlichen Gemeinschaft von Priestern* hinweisen, die den einzelnen aus Überforderung und Isolierung zu befreien vermag. In dem Maße, wie ihr aus geistlicher Gesinnung einmütig und eindeutig für das gemeinsame Zeugnis des Presbyteriums in der Ehelosigkeit und für eine Lebensform aus dem Geist der Evangelischen Räte eintretet, wird der Herr mit seinen Gnadengaben nicht sparen.
8. *Tragt Sorge für ein weltweites Herz und einen weltweiten Blick eurer Gläubigen.* Laßt mich an meinen Appell zum Berliner Katholikentag anknüpfen: Helft mit beim Aufbau einer weltweiten „Zivilisation der Liebe"! Ich möchte zunächst auf die *Dimension des „Weltweiten"* hinweisen. Christsein und Menschsein heute müssen universal, müssen „katholisch" sein. Verbindet mit dem Einsatz eurer materiellen Hilfsbereitschaft auch den Einsatz eurer geistigen und geistlichen Kräfte fürs Ganze, und seid auch bereit zu empfangen und zu lernen! Es gibt so viel an unverbrauchter Menschlichkeit, an geistlicher Erfahrung, an aufbauendem Glaubenszeugnis in den jungen Kirchen, daß unser müde werdendes Abendland davon jung und neu zu werden vermag.
Wir können freilich nicht absehen von einer schmerzlichen Realität. In vielen Teilen der Welt ist die Kirche verfolgt, werden viele Christen, viele Menschen an der Ausübung ihrer vollen Freiheitsrechte gehindert. Nehmt die Freiheit in eurer Gesellschaft nicht als Selbstverständlichkeit, sondern als Verpflichtung für andere, die diese Freiheit nicht haben!
Euer Land liegt in Europa. Mit vielen von euch durfte ich als Erzbischof von Krakau wiederholt für eine Verlebendigung *Europas*, für eine *Verankerung* seiner Einheit *in den tragenden geistigen und geistlichen Fundamenten* zusammenarbeiten. Denkt daran, daß Europa nur aus jenen Wurzeln sich erneuern und einen kann, die Europa werden ließen! Denkt schließlich daran, gerade in eurem Land: Europa umspannt nicht nur Norden und Süden, sondern auch Westen und Osten!
Ein Stück Europa, ein Stück Welt, wird immer mehr in eurem Land gegenwärtig durch die vielen Ausländer, die unter euch leben und arbeiten. Hier kommt auf euch eine kirchlich wie gesellschaftlich bedrängende Aufgabe zu. Denkt dabei an den, der für alle gestorben ist und uns alle zu Brüdern und Schwestern macht.

Gesellschaftliche Verantwortung

9. *Setzt euch ein für die Rechte des Menschen und für die tragfähigen Fundamente des menschlichen Zusammenlebens in eurer Gesellschaft.* Ihr lebt in einer Gesellschaft, in der ein hoher Grad an Schutz für Freiheit und Menschenwürde gewährleistet ist. Seid dafür dankbar, aber laßt nicht zu, daß im Namen der Freiheit eine Beliebigkeit propagiert wird, die die Unantastbarkeit des Lebens eines jeden Menschen, auch des ungeborenen, zur Disposition stellt. Stellt euch ebenso vor die Würde und das Recht von Ehe und Familie! Nur die Achtung unverfügbarer Grundrechte und Grundwerte garantiert jene Freiheit, die nicht in Selbstzersetzung mündet! Denkt daran: So wenig Recht und Sittlichkeit dasselbe sind, so dringlich ist auch der *rechtliche Schutz der sittlichen Grundüberzeugungen.*
Die Kirche eures Landes hat eine Fülle von Institutionen der Bildung und Erziehung, der Caritas, des sozialen

Dienstes. Verteidigt die Möglichkeit, euren *christlichen Beitrag zur Gestaltung der Gesellschaft zu leisten.* Denkt andererseits daran: nur aus der inneren Verankerung in Jesus Christus und nicht aus einem bloß äußeren Mithalten mit anderen Kräften der Gesellschaft erwächst ein glaubwürdiges Zeugnis.

10. *Setzt gegen ein Anspruchsdenken und eine Konsumhaltung die Alternative eines Lebens aus dem Geiste Christi.* Einerseits wachsen Anspruchs- und Konsumdenken, so daß Haben weithin mehr gilt als Sein (vgl. Redemptor Hominis Nr. 16). Auf der anderen Seite stoßen wir an die Grenze wirtschaftlichen und technischen Wachstums. Bauen wir vielleicht statt dem Fortschritt dem Untergang und Verderben des Lebens auf unserer Erde eine Straße? Das Beispiel der Christen ist gefordert, die aus der Hoffnung auf die kommenden Güter das Herz nicht an die vergänglichen hängen und so eine Zivilisation der Liebe entwickeln. Fördert daher die zum Christsein so unerläßliche Bereitschaft zu Opfer und Verzicht, erkennen wir gerade auch die Bedeutung der Evangelischen Räte für die gesamte Gesellschaft!

11. *„Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit" (2 Tim 1,7).* Verehrte, liebe Brüder im bischöflichen Amt! Euer Auftrag ist schwer. Damit die Apostel, deren Nachfolger wir sind, ihn erfüllen konnten, hat der Herr ihnen seinen Heiligen Geist geschenkt. Diesem Geist wollen wir in uns und zwischen uns Raum geben. Seine Kennmale sind: Kraft, Besonnenheit, Liebe. *Kraft,* unbesorgt um Beifall oder Widerstand den Herrn selber sprechen und wirken zu lassen; Kraft, deren innerstes Maß die Schwachheit des Kreuzes ist. *Besonnenheit,* die unbeirrt auf die Wahrheit Jesu Christi schaut, die aber ebenso unvoreingenommen hineinhört in die Fragen und Sorgen des Menschen von heute. Schließlich und über allem *Liebe,* die alles einsetzt, erträgt und erhofft; Liebe, die Einheit schafft, weil sie mit Jesus Christus ans Kreuz geht, das Himmel und Erde vereint und alle Getrennten miteinander verbindet. Ich verspreche euch mein brüderliches Mittragen eurer Lasten und erbitte von euch die unverbrüchliche, immer tiefer werdende Einheit in diesem Geist. Maria, die Königin der Apostel und Mutter der Kirche, sei mitten unter uns, damit ein neues Pfingsten sich vorbereiten kann.

Dialog mit der EKD: Gemeinsames Zeugnis – noch trennender Dissens

Während der etwa einstündigen Begegnung Johannes Pauls II. mit Vertretern des Rates der EKD wurden zwei Ansprachen gehalten, die in ihrem Gewicht über bloße Grußworte hinausreichen.

„Wir müssen im Gespräch bleiben"

Der Papst führte aus:

„Gnade sei mit euch und Friede von Gott, unserem Vater, und dem Herrn Jesus Christus!" (Röm 1,7.) Mit diesen Worten des Völkerapostels grüße ich Sie und alle, die Sie vertreten. Von Herzen danke ich allen, die diese Begegnung im Lande, in dem die Reformation ihren Anfang nahm, ermöglicht haben. Besonderen Dank schulde ich Ihnen, Herr Ratsvorsitzender, für Ihr *hilfreiches Wort,* das uns die Dimension dieser Stunde und noch mehr die unserer christlichen Sendung vergegenwärtigt hat. Im Wissen um diese Gegebenheiten dürfen wir – wie einst Paulus – hoffen, daß wir „miteinander Zuspruch empfangen" (Röm 1,12).

Unser Zusammensein in dieser Morgenstunde ist für mich ein tiefgründiges Symbol, so daß ich mit den Worten eines alten Hymnus sprechen möchte: „Das Morgenrot steigt höher schon, wie Morgenrot geh' *Er* uns auf; in seinem Vater ganz der Sohn und ganz der Vater in dem Wort" (Laudes, Montag der 2. Woche im Jahreskreis). Daß Christus in unserer Mitte und in diesem Lande als das Licht des Lebens und der Wahrheit leuchten möge, ist unser gemeinsamer Wunsch.

Ich erinnere mich in dieser Stunde daran, daß Martin Luther 1510/11 als Pilger, aber auch als Suchender und *Fragender zu den Gräbern der Apostelfürsten in Rom* kam. *Heute komme ich zu Ihnen, zu geistlichen Erben Martin Luthers;* ich komme *als Pilger.* Ich komme, um mit dieser Begegnung in einer gewandelten Welt ein Zeichen der Verbundenheit in den zentralen Geheimnissen unseres Glaubens zu setzen.

Vieles drängt sich bei unserer brüderlichen Begegnung auf, viel mehr, als wir in der knappen Zeit und mit unseren begrenzten Kräften zu sagen vermögen. Lassen Sie mich zu Beginn unseres Gespräches vorab zum Ausdruck bringen, was mich besonders bewegt. Ich tue es im Anschluß an das Zeugnis des Römerbriefes, jener Schrift, die für Martin Luther schlechterdings entscheidend war. „Diese Epistel ist das rechte Hauptstück des Neuen Testaments und das allerlauterste Evangelium", schreibt er 1522.

In der Schule des Völkerapostels kann uns bewußt werden, daß wir alle der *Umkehr* bedürfen. Es gibt kein christliches Leben ohne Buße. „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung" (Ökumenismusdekret, Nr. 7). *„Wir wollen uns nicht gegenseitig richten"* (Röm 14,3). *Wir wollen aber einander unsere Schuld eingestehen.* Auch hinsichtlich der Gnade der Einheit gilt: *„Alle haben gesündigt"* (Röm 3,23). Das müssen wir in allem Ernst sehen und sagen und unsere Konsequenzen daraus ziehen. Wichtiger ist, daß wir immer tiefer erkennen, welche Konsequenzen der Herr aus dem menschlichen Versagen zieht. Paulus bringt das auf den Nenner. „Wo die Sünde mächtig wurde, ist die Gnade übergroß geworden" (Röm 5,20).

Gott hört nicht auf, „sich aller zu erbarmen" (Röm 11,32). Er schenkt seinen Sohn, er schenkt sich, er schenkt Verzeihung, Rechtfertigung, Gnade, ewiges Leben. Miteinander dürfen wir dies bekennen.

Sie wissen, daß Jahrzehnte meines Lebens von Erfahrungen mit den Herausforderungen des Christentums durch Atheismus und Unglauben geprägt worden sind. Um so deutlicher steht mir vor Augen, was unser *gemeinsames Bekenntnis* zu Jesus Christus, seinem Wort und Werk in dieser Welt bedeutet und wie wir durch das *Gebot der Stunde* zur Überwindung unserer noch kirchentrennenden Unterschiede und zum Zeugnis unserer wachsenden Einheit gedrängt werden.

Jesus Christus ist unser aller Heil. Er ist der eine Mittler. „Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben" (Röm 3,25). Durch ihn haben wir „Frieden mit Gott" (Röm 5,1) und untereinander. Kraft des Heiligen Geistes werden wir seine Geschwister, wahrhaft und wesentlich Kinder Gottes. „Sind wir alle Kinder, dann auch Erben; wir sind Erben Gottes und sind Miterben Christi" (Röm 8,17).

Daß wir dieses miteinander glauben und bekennen, ist bei der Besinnung auf die Confessio Augustana und in zahlreichen Kontakten neu bewußt geworden. Die deutschen Bischöfe haben in ihrem Hirtenwort „Dein Reich komme" (20. 1. 1980) davon Zeugnis gegeben. Sie haben den katholischen Gläubigen gesagt: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Grundwahrheiten. Das läßt uns die Einheit auch in den Bereichen unseres Glaubens und Lebens erhoffen, in denen wir bis zur Stunde noch getrennt sind."

Alle Dankbarkeit für das uns Verbleibende und uns Verbindende darf uns nicht blind machen für das, *was immer noch trennend zwischen uns steht.* Wir müssen es möglichst miteinander ins Auge fassen, nicht um Gräben zu vertiefen, sondern um sie zu überbrücken. Wir dürfen es nicht bei der Feststellung belassen: „Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und widereinander." Miteinander sind wir gerufen, *im Dialog der Wahrheit und der Liebe* die volle Einheit im Glauben anzustreben. Erst die volle Einheit gibt uns die Möglichkeit, *uns eines Sinnes und eines Glaubens an dem einen Tisch des Herrn zu versammeln.*

Um was es bei diesem Bemühen vor allem geht, können wir uns von Luthers Römerbriefvorlesungen 1516/1517 sagen lassen. Er lehrt, daß der „Glaube an Christum, durch den wir gerechtfertigt werden, nicht allein darinnen besteht, daß man an Christus oder, genauer, an die Person Christi, sondern an das glaubt, was Christi ist". „Wir müssen an ihn glauben und an das, was sein ist." Auf die Frage „Was ist denn dies?" verweist Luther auf die Kirche und ihre authentische Verkündigung. Wenn es bei den Dingen, die zwischen uns stehen, lediglich um die *„von Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen"* ginge (vgl. CA VIII), könnten, müßten die Schwierigkeiten alsbald ausgeräumt sein. Nach katholischer Überzeugung betrifft der Dissens das, *„was Christi ist"*, „was sein ist"; seine Kirche und ihre Sendung, ihre Botschaft und ihre Sakramente sowie die Ämter, die in den Dienst von Wort und Sakrament gestellt sind. Der seit dem Konzil geführte Dialog hat uns diesbezüglich ein gutes Stück weitergeführt. Gerade in Deutschland ist mancher wichtige Schritt getan worden. Das kann uns zuversichtlich machen angesichts der noch unbewältigten Probleme.

Die Fragen, die wir miteinander anzusprechen haben, fordern ihrer Natur nach noch eine *umfassendere* Behandlung, *als sie hier und heute möglich ist.* Ich hoffe, daß wir gemeinsam Wege finden, unser Gespräch fortzusetzen. Gewiß werden die deutschen Bischöfe und die Mitarbeiter des Sekretariates für die Einheit dabei mithelfen.

Wir dürfen nichts unversucht lassen. Wir müssen tun, was eint. Wir schulden es Gott und der Welt. „Laßt uns nach dem streben, was dem Frieden und dem Aufbau dient!" (Röm 14,19.) Jeder von uns muß sich mit Paulus sagen: „Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde" (1 Kor 9,16). Wir sind gerufen, Zeugen des Evangeliums, Zeugen Christi zu sein. Seiner Botschaft entspricht, daß wir *gemeinsam Zeugnis geben.* Lassen Sie mich wiederholen, was ich am 25. Juni dieses Jahres anläßlich des Confessio-Augustana-Jubiläums gesagt habe: „Der Wille Christi und die Zeichen der Zeit drängen uns zu einem gemeinsamen Zeugnis in wachsender Fülle der Wahrheit und Liebe."

Groß und *schwer* sind die Aufgaben, die vor uns liegen. Wären wir allein auf unsere Kraft angewiesen, müßten wir verzweifeln. Gott sei Dank hilft „der Geist unserer Schwachheit auf" (Röm 8,26). Im Vertrauen auf ihn können wir unser Gespräch fortsetzen, können wir die Taten angehen, die von uns gefordert sind. Lassen Sie uns mit dem wichtigsten Gespräch, mit der notwendigsten Tat beginnen, lassen Sie uns beten! Angesichts der unfaßbaren Gnade Gottes beten wir mit dem Völkerapostel:

„O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege! Denn wer hat die Gedanken des Herrn erkannt? Oder wer ist sein Ratgeber gewesen? Wer hat ihm etwas gegeben, so daß Gott ihm etwas zurückgeben müßte? Denn aus ihm und durch ihn und auf ihn hin ist die ganze Schöpfung. Ihm sei Ehre in Ewigkeit! Amen" (Röm 11,33–36).

„Wir können und dürfen uns der Wahrheit des Evangeliums nicht in den Weg stellen"

Der Ansprache des Papstes war folgendes Grußwort von Bischof Lohse vorausgegangen:

Namens des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland sage ich Ihnen Dank dafür, daß Sie ausdrücklich gewünscht haben, während Ihres Besuches in der Bundesrepublik Deutschland zu einem Gespräch mit uns zusammenzutreffen. Wir sind uns darüber klar, daß in dieser Stunde nicht alles gesagt werden kann, was wir einander mitzuteilen haben. Doch möchten wir zum Ausdruck bringen, daß wir uns mit den Brüdern und Schwestern der römisch-katholischen Kirche aufrichtig darüber

freuen, daß Sie ihre Diözesen und Gemeinden besuchen und dabei den Primat der Liebe wahrnehmen, wie er der Gemeinde in Rom seit den Tagen der alten Kirche als verpflichtender Auftrag gestellt ist.

Sie besuchen das Land der Reformation, die die Christenheit zu Erneuerung und Umkehr zurückrufen wollte, damit das ganze Leben der Christen eine tägliche Buße sei. Nicht anders als in dieser Gesinnung, wie Martin Luther sie beschrieben hat, dürfen und können wir Ihnen heute begegnen. In der Zeit der Bedrängnis durch den Nationalsozialismus ist die evangelische Christenheit in dem reformatorischen Bekenntnis bestärkt worden, daß Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt ist, das eine Wort Gottes ist, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Die Kraft dieser evangelischen Botschaft hat nach Jahren der Verfolgung, aber auch der Verzagtheit und des schuldhaften Versagens die Zugehörigkeit zur weltweiten Gemeinschaft der Christenheit erneuert. Bei der ersten Begegnung, die bald nach Ende des Krieges in Stuttgart zwischen Vertretern des werdenden Ökumenischen Rates der Kirchen und dem Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland stattfand, hatte dieser feierlich erklärt: „Wir klagen uns an, daß wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben." Dieses Bekenntnis der Umkehr hat brüderliche Gemeinschaft begründet und der Evangelischen Kirche in Deutschland die vornehme Aufgabe gestellt, im Rahmen ihrer Möglichkeiten für die Gemeinschaft aller Christen in der Welt einzutreten. Wir preisen Gott, daß er uns seine Barmherzigkeit zugewandt und uns gewürdigt hat, in seinem Auftrag und Dienst stehen zu dürfen.
Angesichts der Bedrohungen und Gefährdungen, denen die Menschheit heute ausgesetzt ist, haben alle Christen sich tatkräftig und unermüdlich dafür einzusetzen, daß Ungerechtigkeit, Elend und Hunger bekämpft werden, die Würde des Menschen nicht verletzt, der Friede in der Welt gefestigt und Gott über alle Dinge gefürchtet und geliebt wird. In dem Bemühen, dieser Aufgabe zu genügen, stehen katholische und evangelische Christen in einer sie fest verbindenden Gemeinschaft. Sie läßt auf beglückende Weise erfahren, daß es der eine Herr ist, der sie zum Dienst an seinen Geschöpfen ruft. Unserer gemeinsamen Verantwortung sind wir uns bewußt und wollen dem Gebot der Liebe Christi gehorsam sein.

Die Kirche der Reformation hat in diesem Jahr unter starker Beteiligung der Christenheit in aller Welt des 450. Jahrestages des Bekenntnisses gedacht, das Kaiser und Reich zu Augsburg vorgelegt wurde. Wir haben mit Aufmerksamkeit die Worte gehört, die Sie aus diesem Anlaß an uns gerichtet haben. Sie haben gesagt, „daß damals zwar der Brückenschlag nicht gelang, daß aber wichtige Hauptpfeiler der Brücke im Strom erhalten geblieben sind", und darauf hingewiesen, „wie breit und fest die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens gegründet sind". Diese Gemeinsamkeit zu erkennen und sie für stärker zu halten als alles andere, das uns trennt oder scheiden könnte, ist nicht nur Gegenstand unserer Hoffnung, sondern auch Inhalt des Glaubens, der in der Liebe wirkt.
Es sei darum erlaubt, an jene Sätze des Augsburgischen Bekenntnisses zu erinnern, die im siebten Artikel von der Kirche und ihrer Einheit handeln. Sie drücken in knapper Formulierung aus, was allein Kirche begründet und in der wahren Einheit erhält: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit die Eine, heilige, christliche Kirche sein und bleiben muß. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirchen, daß das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gefeiert werden. Für die wahre Einheit der christlichen Kirchen ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten."
Evangelisches Verständnis von der Kirche und ihrer Einheit ist durch diese Erkenntnis geleitet. Unsere Väter und wir haben daher stets nicht nur in unseren Gemeinden, sondern auch in den Gemeinden anderer Konfessionen wahre Kirche Jesu Christi erkennen und anerkennen können – auch dort, wo ihre Züge von manchen Zusätzen überdeckt oder aber durch menschliche Eigenwilligkeit verdunkelt sind. Denn wo immer die froh und frei machende Botschaft bezeugt wird, daß Gott uns in Christus seine gnädige Barmherzigkeit zugewandt hat, und Menschen sich im Glauben dieser Predigt öffnen, da ist Gottes heiliges Volk versammelt.
Weil die Kirche Jesu Christi nicht ihre eigenen Gedanken zu verkündigen, sondern den Auftrag ihres Herrn zu erfüllen hat, darum heißen wir in unseren Gottesdiensten jedermann willkommen und weisen wir auch Christen anderer Konfessionen nicht vom Tisch des Herrn zurück, wenn sie im Vertrauen auf seine Verheißung an der Feier der Eucharistie teilnehmen möchten. Uns ist schmerzlich bewußt, daß wir mit den Brüdern und Schwestern der römisch-katholischen Kirche im Verständnis der Eucharistie bisher keine volle Übereinstimmung haben gewinnen können. Aber wir sprechen die zuversichtliche Erwartung aus, daß wir einander darin näherkommen möchten, die gnädige Zuwendung unseres Herrn, in der er – nicht wir – zur Feier seines Mahles einlädt, besser und tiefer zu begreifen. Und wir warten mit geduldiger Hoffnung darauf, daß auch von seiten Ihrer Kirche die offene Einladung ausgesprochen werden möchte, daß wir als Gäste und Freunde bei der Feier der Eucharistie willkommen sind, ohne deshalb die eigene kirchliche Zugehörigkeit preiszugeben.
Zwischen römisch-katholischen und evangelischen Christen in unserem Land ist in den beiden letzten Generationen ein Maß an Gemeinsamkeit gewachsen, das in früheren Zeiten unbekannt war. Wir lesen gemeinsam die Heilige Schrift, fragen miteinander nach ihrer rechten Auslegung und Anwendung, beten und loben Gott mit einer Zunge. Darum sollten wir diese Gemeinsamkeit stärken und im gemeinsamen Gottesdienst Gestalt finden lassen. Es kann weder uns noch gar einer größeren Öffentlichkeit verständlich werden, warum ökumenische

Gottesdienste zwar an Wochentagen, nicht aber an den Vormittagen der Sonn- und Festtage kirchenrechtlich gestattet sein sollen. Und wir leiden mit vielen Christen darunter, daß Ehen, die evangelische und katholische Partner in gemeinsamer Verantwortung vor Gott eingegangen sind und führen, oft nicht die kirchliche Anerkennung und seelsorgerliche Begleitung finden, die wir ihnen schuldig sind. Wir bitten daher Sie und alle römisch-katholischen Brüder, mit uns in allem Ernst darauf zu sinnen, wie wir das Ärgernis der Spaltung überwinden und die gemeinsame Gliedschaft am Leibe Christi Wirklichkeit werden lassen können.
Die Welt wartet darauf, daß die Christen in gemeinsamem Zeugnis und Dienst zusammenstehen. Wir können und dürfen uns der Wahrheit des Evangeliums nicht in den Weg stellen, indem wir sie durch von Menschen gesetzte Ordnungen einengen oder behindern. Als evangelische Christen wissen wir uns in unserem Gewissen in der Überzeugung gebunden, daß Jesus Christus allein unser einziger Trost im Leben und Sterben ist. Diese Wahrheit wollen wir als Glieder der Einen, heiligen, apostolischen Kirche bezeugen, zu der sich die evangelische Christenheit allezeit bekannt und an der sie auch in Leiden und Bedrängnis festgehalten hat. In dieser Gemeinschaft möchte die evangelische Kirche ihre Zugehörigkeit zum Ökumenischen Rat der Kirchen verantwortungsvoll wahrnehmen. Mit allen Brüdern und Schwestern, die auf den Namen des dreieinigen Gottes getauft sind, wollen wir Gott mit Wort und Tat die Ehre geben.
Wir danken Ihnen – das sei am Ende dieser Worte, die wir an Sie richten durften, noch einmal gesagt –, daß Sie die Begegnung mit der evangelischen Kirche gesucht und dadurch alle Christen in unserem Land zu brüderlicher Gemeinschaft ermutigt haben. Wir wünschen uns, das heute begonnene Gespräch möchte fortgesetzt werden, und bitten den gnädigen Gott, er möge Sie in Ihrem vielfältigen Dienst segnen. Er schenke Ihnen starke Kräfte des Herzens, geduldige Weisheit und lebendige Liebe für jeden neuen Tag. Gott gebe uns Einsicht und Mut, damit die Christenheit ihren Auftrag getreu erfülle, an Christi Statt die Botschaft seiner Gnade allen Menschen zu bezeugen.

An die Wissenschaftler: Neue Verbindung von Wissenschaft und Glaubenskraft

Ausgehend von der Gestalt Alberts des Großen rief der Papst im Kölner Dom am 15. November zu einer neuen Verbindung von Wissenschaft und Glaube auf. Hier folgt der Text der Ansprache ohne die beiden ersten Punkte, die vom Ansatz Alberts des Großen handeln, sowie ohne den Schlußabschnitt mit dem Appell an die Wissenschaftler, den Dialog fortzusetzen.

3. Viele sehen den Kern dieser Fragen im *Verhältnis von Kirche und moderner Naturwissenschaft*, und sie empfinden noch die Belastung durch jene berühmten Konflikte, die aus dem Eingriff kirchlicher Instanzen in den Prozeß wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts entstanden sind. Die Kirche erinnert sich daran mit Bedauern, denn wir wissen heute um die Irrtümer und Mängel dieser Verfahren. Wir können heute sagen, daß sie überwunden sind: dank der Überzeugungskraft der Wissenschaft, dank vor allem der Arbeit einer wissenschaftlichen Theologie, welche das Glaubensverständnis vertieft und von Zeitgebundenem befreit hat. Das kirchliche Lehramt hat seit dem I. Vatikanischen Konzil mehrfach jene Grundsätze wieder in Erinnerung gerufen, zuletzt und ausdrücklich im II. Vaticanum (Gaudium et spes, Nr. 36), die schon in Alberts des Großen Werk erkennbar sind. Es hat ausdrücklich die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisordnungen von Glaube und Vernunft ausgesprochen, es hat die Autonomie und Freiheit der Wissenschaften anerkannt und ist für die Freiheit der Forschung eingetreten. Wir fürchten nicht, ja wir halten es für ausgeschlossen, daß eine Wissenschaft, die sich auf Vernunftgründe stützt und methodisch gesichert fortschreitet, zu Erkenntnissen gelangt, die in Konflikt mit der Glaubenswahrheit kommen. Dies kann nur dort der Fall sein, wo die Unterschiedlichkeit der Erkenntnisordnungen übersehen oder verleugnet wird.
Diese Einsicht, die von den Wissenschaftlern vollzogen werden sollte, könnte die geschichtliche Belastung des Verhältnisses von Kirche und Naturwissenschaft überwinden helfen und einen partnerschaftlichen Dialog ermöglichen, wie er ja schon vielfach im Gang ist. Es geht dabei nicht nur um Vergangenheitsbewältigung, sondern um neuartige Probleme, die sich aus der Rolle der Wissenschaften in der heutigen Gesamtkultur ergeben.

Legitimationskrise der Wissenschaft

Die naturwissenschaftliche Erkenntnis hat zu einer tiefgreifenden Umgestaltung der menschlichen Technik geführt. In der Folge haben sich die Bedingungen des menschlichen Lebens auf dieser Erde in unerhörtem Maße verändert und weitgehend auch verbessert. Der Fortschritt wissenschaftlicher Erkenntnis wurde zum Motor eines allgemeinen kulturellen Fortschritts. *Technische Weltveränderung* erschien vielen als Sinn und Ziel der Wissenschaft. Inzwischen hat sich gezeigt, daß der zivilisatorische Fortschritt nicht immer die Lebensumstände verbessert. Es gibt unbeabsichtigte und unvorhergesehene Folgen, die gefährlich und verderblich werden können. Ich erinnere nur an das ökologische Problem, das durch den Fortschritt der technisch-wissenschaftlichen Industrialisierung ent-

standen ist. So entstehen ernste Zweifel, ob denn der Fortschritt insgesamt dem Menschen diene. Solche Zweifel schlagen zurück auf die technisch verstandene Wissenschaft. Ihr Sinn, ihre Zielsetzung, ihre menschliche Bedeutung werden in Frage gestellt.
Besonderes Gewicht erhält diese Frage angesichts der Anwendung naturwissenschaftlichen Denkens auf den Menschen. Die sogenannten Humanwissenschaften haben durchaus wichtige und weiterführende Erkenntnisse über menschliches Tun und Verhalten erbracht. Sie stehen aber in Gefahr, in einer technisch bestimmten Kultur zur Manipulation des Menschen, zu Zwecken ökonomischer und politischer Herrschaft mißbraucht zu werden.
Wird die Wissenschaft wesentlich als „technisch" verstanden, so kann man sie als die Suche nach solchen Verfahren auffassen, die zu einem technischen Erfolg führen. Als „Erkenntnis" gilt dann, was zum Erfolg führt. Die der Wissenschaft vorgegebene Welt wird zum bloßen Komplex beeinflußbarer Phänomene, ihr Gegenstand ein funktionaler Zusammenhang, der auch nur auf seine Funktionalität hin untersucht wird. Solche Wissenschaft wird sich selbst als bloße Funktion auffassen können. Der Gedanke der Wahrheit wird dann entbehrlich, ja es wird zuweilen ausdrücklich auf ihn verzichtet. Die Vernunft selbst erscheint schließlich als bloße Funktion oder als Instrument eines Wesens, das den Sinn eines Daseins außerhalb von Erkenntnis und Wissenschaft, womöglich im bloßen Leben hat.
Unsere Kultur ist in allen Bereichen von einer Wissenschaft durchdrungen, die weithin funktionalistisch verfährt. Das gilt auch für den Bereich der Werte und Normen, der geistigen Orientierung überhaupt. Gerade hier stößt die Wissenschaft an ihre Grenze. Man spricht von einer *Legitimationskrise der Wissenschaft,* ja von einer Orientierungskrise unserer gesamten wissenschaftlichen Kultur. Wo liegt ihr Kern? Die Wissenschaft selbst kann nicht die umfassende Antwort auf die Frage nach dem Sinn geben, die sich in der Krise stellt. Wissenschaftliche Aussagen sind immer partikulär. Sie rechtfertigen sich nur im Hinblick auf einen bestimmten Ansatz, sie stehen in einem Prozeß des Fortschritts und sind in ihm korrigierbar und überholbar. Vor allem aber: Wie könnte etwas das *Resultat* eines wissenschaftlichen Ansatzes sein, was diesen Ansatz allererst rechtfertigt und also von diesem schon vorausgesetzt sein muß?
Die einzelne Wissenschaft kann die Sinnfrage nicht beantworten, ja sie nicht einmal im Rahmen ihres Ansatzes stellen. Und doch duldet diese Sinnfrage keinen unbegrenzten Aufschub ihrer Beantwortung. Wenn eine verbreitete Wissenschaftsgläubigkeit enttäuscht wird, so schlägt leicht die Stimmung um in Wissenschaftsfeindlichkeit. In diesen leeren Raum brechen unversehens Ideologien ein. Sie gebärden sich zuweilen zwar als „wissenschaftlich", verdanken aber ihre Überzeugungskraft dem dringenden Bedürfnis nach Antwort auf die Sinnfrage und dem Interesse an sozialer oder politischer Veränderung. Die funktionalistische, wertfreie und wahrheitsentfremdete Wissenschaft kann durchaus in den Dienst solcher Ideologien treten; eine nur noch instrumentelle Vernunft droht unfrei zu werden. Schließlich gibt es noch neue Erscheinungen von Aberglaube, von Sektierertum und sogenannten „Neuen Religionen", deren Auftreten mit der kulturellen Orientierungskrise zusammenhängt.
Diese Irrwege können vom Glauben her durchschaut und vermieden werden. Aber auch den gläubigen Wissenschaftler geht die allgemeine Krise an. Er wird sich fragen müssen, in welchem Geiste, in welcher Orientierung er selbst seine Wissenschaft betreibt. Er wird sich unmittelbar oder mittelbar der Aufgabe stellen müssen, Verfahren und Zielsetzung der Wissenschaft unter dem Aspekt der Sinnfrage ständig neu zu überprüfen. Wir sind mitverantwortlich für diese Kultur, und wir sind aufgefordert, an der Bewältigung der Krise mitzuwirken.

Menschenwürde als Kriterium des Fortschritts

4. In dieser Situation rät die Kirche nicht zu Vorsicht und Zurückhaltung; sie rät zu Mut und Entschlossenheit. Es gibt keinen Grund, sich der Wahrheit nicht zu stellen oder sie zu fürchten. Die Wahrheit und alles Wahre ist ein hohes Gut, dem wir uns mit Liebe und Freude zuwenden sollen. Auch die *Wissenschaft* ist *ein Weg zum Wahren;* denn in ihr entfaltet sich die gottgegebene Vernunft, die ihrer Natur nach nicht zum Irrtum, sondern zur Wahrheit der Erkenntnis bestimmt ist.

Dies muß auch für die technisch-funktional orientierte Wissenschaft gelten. Es ist eine Verkürzung, Erkenntnis nur als „Methode mit Erfolg" zu verstehen, aber umgekehrt ist es legitim, Erfolg als Ausweis für die Erkenntnis zu werten, aus der er folgt. Wir können die technische Welt, die des Menschen Werk ist, nicht als ein Reich sehen, das gänzlich von der Wahrheit entfernt ist. Auch ist diese Welt keineswegs sinnleer: es ist wahr, daß es die menschlichen Lebensverhältnisse entschieden verbessert hat, und die Schwierigkeiten, welche ungute Folgen des Fortschritts der technischen Zivilisation mit sich bringen, rechtfertigen es nicht, die Güter zu vergessen, die dieser Fortschritt selbst erbracht hat.
Es besteht kein Anlaß, unsere technisch-wissenschaftliche Kultur als gegensätzlich zur Schöpfungswelt Gottes zu sehen. Freilich ist klar, daß technische Erkenntnis zum Guten wie auch zum Bösen angewendet werden kann. Wer die Wirkungsweise von Giften erforscht, wird diese Erkenntnis zum Heilen wie auch zum Töten verwenden können. Aber es kann nicht zweifelhaft sein, wohin wir schauen müssen, um das Gute vom Schlechten zu unterscheiden. *Technische,* auf Weltveränderung gerichtete *Wissenschaft rechtfertigt sich durch ihren Dienst am Menschen und an der Menschheit.*

Man kann nicht sagen, daß der Fortschritt zu weit gegangen ist, solange noch viele Menschen, ja ganze Völker in bedrückenden und sogar menschenunwürdigen Verhältnissen leben, die mit Hilfe technisch-wissenschaftlicher

Erkenntnis verbessert werden können. Gewaltige Aufgaben liegen noch vor uns, denen wir uns nicht entziehen können. Ihre Erfüllung ist ein brüderlicher Dienst am Mitmenschen, den wir ihm in eben der Weise schulden wie dem Bedürftigen das Werk der Barmherzigkeit, das seiner Not hilft.

Wir leisten dem Mitmenschen brüderlichen Dienst, weil wir in ihm jene Würde erkennen, die ihm als sittlichem Wesen zukommt; wir sprechen von personaler Würde. Der Glaube belehrt uns, daß es des Menschen Auszeichnung darstellt, Abbild Gottes zu sein; die christliche Tradition sagt dazu, der Mensch sei um seiner selbst willen da, nicht Mittel für irgendeinen Zweck. Darum ist die personale Menschenwürde jene Instanz, von der aus alle kulturelle Anwendung technisch-wissenschaftlicher Erkenntnis zu beurteilen ist.
Dies ist von besonderer Bedeutung, wenn der Mensch selbst immer mehr Gegenstand der Forschung und Objekt von Humantechniken wird. Dies ist in sich noch kein unerlaubtes Vorgehen, da der Mensch ja auch „Natur" ist. Freilich ergeben sich hier Gefahren und Probleme, die aufgrund der weltumspannenden Auswirkungen der technischen Zivilisation schon heute die meisten Völker vor ganz neue Aufgaben stellen. Diese Gefahren und Probleme sind seit langem Gegenstand einer internationalen Diskussion. Es zeugt von dem hohen Verantwortungsbewußtsein der heutigen Wissenschaft, daß sie selbst sich dieser fundamentalen Fragen annimmt und sich mit wissenschaftlichen Mitteln um ihre Lösung bemüht. Die *Human- und Sozialwissenschaften,* aber auch die *Kulturwissenschaften,* nicht zuletzt Philosophie und auch Theologie haben die Reflexion des modernen Menschen über sich selbst und seine Existenz in der wissenschaftlich-technischen Welt in vielfältiger Weise vorangetrieben. Der Geist des neuzeitlichen Bewußtseins, der die Entwicklung der modernen Naturwissenschaften beflügelt, hat sich auch die wissenschaftliche Erforschung des Menschen und seiner sozialen und kulturellen Lebenswelt zum Ziel gesetzt. Dabei wurde eine schier unüberschaubare Fülle von Erkenntnissen zutage gefördert, die sich ebenfalls auf das öffentliche und private Leben auswirken. Das soziale System der heutigen Staaten, das Gesundheits- und Bildungswesen, wirtschaftliche Prozesse und kulturelle Leistungen, sie alle sind mannigfach vom Einfluß dieser Wissenschaften (mit-)geprägt. Aber es kommt darauf an, daß die Wissenschaft den Menschen nicht entmündigt. Auch in der technischen Kultur muß der Mensch entsprechend seiner Würde frei bleiben; ja es muß der Sinn dieser Kultur sein, ihm mehr an Freiheit zu geben.

Die Einsicht in die personale Würde des Menschen und ihre maßgebende Bedeutung ist nicht erst durch den Glauben möglich. Sie ist auch der natürlichen Vernunft nicht verschlossen, die Wahr und Falsch, Gut und Böse unterscheidet und die Freiheit als Grundbedingung menschlichen Daseins erkennt. Es ist ein ermutigendes Zeichen, daß sie sich weltweit verbreitet; nichts anderes besagt ja der Gedanke der Menschenrechte, dem sich selbst jene nicht entziehen können, welche ihm in ihren Taten entgegenhandeln. Es besteht Hoffnung, und diese Hoffnung wollen wir ermutigen.
Es mehren sich auch die Stimmen, die sich mit der immanenten Beschränkung der Wissenschaft nicht zufriedengeben wollen und die nach der einen ganzen Wahrheit fragen, in der sich das menschliche Leben erfüllt. Es ist, als ob Wissen und wissenschaftliche Forschung ins Unendliche sich ausdehnen, so aber gerade sich wieder unaufhaltsam in ihre Ursprünge zurückbeugten: Die alte Frage nach dem Zusammenhang von Wissen und Glauben ist durch die Entwicklung der modernen Wissenschaften nicht überholt, sondern sie zeigt gerade in einer mehr und mehr verwissenschaftlichten Welt ihre volle lebenskräftige Bedeutung.

Erneuerte Verbindung von Wissenschaft und Glaube

5. Wir haben bis jetzt vornehmlich von der Wissenschaft gesprochen, die im Dienste der Kultur und damit des Menschen steht. Es wäre aber zuwenig, sich auf diesen Aspekt zu beschränken. Gerade angesichts der Krise müssen wir uns daran erinnern, daß die Wissenschaft nicht nur Dienst für andere Zwecke ist. Die *Erkenntnis der Wahrheit* trägt ihren *Sinn in sich selbst.* Sie ist ein Vollzug humanen und personalen Charakters, ein menschliches Gut von hohem Rang. Die reine „Theorie" ist selbst eine Weise menschlicher „Praxis", und der Gläubige erwartet eine höchste, ihn ewig mit Gott vereinende „Praxis": sie ist Schau, sie ist also „Theorie".
Wir sprachen von „Legitimationskrise der Wissenschaft". Ja, die Wissenschaft hat ihren Sinn und ihr Recht, wenn sie als wahrheitsfähig und wenn die Wahrheit als menschliches Gut erkannt wird. Dann rechtfertigt sich auch die Forderung nach der Freiheit der Wissenschaft; denn wie anders kann ein menschliches Gut zustande kommen als durch Freiheit? Frei muß die Wissenschaft sein auch in dem Sinne, daß nicht unmittelbare Zwecke, gesellschaftlicher Nutzen oder ökonomisches Interesse ihren Vollzug bestimmen. Das heißt nicht, daß sie von der „Praxis" prinzipiell getrennt werden muß. Aber um in die Praxis hineinzuwirken, muß sie zuvor durch die Wahrheit bestimmt sein, also zur Wahrheit frei sein.
Die freie und nur *der Wahrheit verpflichtete Wissenschaft* läßt sich nicht auf das Modell des Funktionalismus oder ein anderes festlegen, welches das Verständnis der wissenschaftlichen Rationalität einschränkt. Wissenschaft muß offen sein, ja auch vielfältig, und wir brauchen nicht Furcht vor dem Verlust einer einheitgebenden Orientierung zu haben. Diese ist in der *Dreiheit von personaler Vernunft, Freiheit und Wahrheit* gegeben, in welcher die Vielfalt konkreter Vollzüge begründet und bewahrt ist.
Ich trage keine Bedenken, auch die Glaubenswissenschaft im Horizont einer so verstandenen Rationalität zu sehen. Die Kirche wünscht eine selbständige theologische Forschung, die vom kirchlichen Lehramt unterschieden ist,

sich ihm aber verpflichtet weiß im gemeinsamen Dienst an der Glaubenswahrheit und am Volke Gottes. Es wird nicht auszuschließen sein, daß Spannungen und auch Konflikte entstehen. Aber dies ist auch im Verhältnis von Kirche und Wissenschaft niemals auszuschließen. Es hat seinen Grund in der Endlichkeit unserer Vernunft, die in ihrer Reichweite begrenzt und dazu dem Irrtum ausgesetzt ist. Dennoch können wir stets Hoffnung auf versöhnende Lösung haben, wenn wir auf die Wahrheitsfähigkeit eben dieser Vernunft bauen.

In einer vergangenen Epoche haben Vorkämpfer der neuzeitlichen Wissenschaft gegen die Kirche mit den Schlagworten Vernunft, Freiheit und Fortschritt gekämpft. Heute, angesichts der Sinnkrise der Wissenschaft, der vielfältigen Bedrohung ihrer Freiheit und des Zweifels am Fortschritt, haben sich die Kampfesfronten geradezu vertauscht. Heute ist es die Kirche, die eintritt

- für die Vernunft und die Wissenschaft, durch die sie ihre Würde als menschliches, personales Gut hat;
- für den Fortschritt im Dienste einer Menschheit, die seiner zur Sicherung ihres Lebens und ihrer Würde bedarf.

Mit dieser Aufgabe steht die Kirche und stehen alle Christen im Zentrum der Auseinandersetzung unserer heutigen Zeit. Eine tragfähige Lösung für die drängenden Fragen nach dem Sinn der menschlichen Existenz, nach den Maßstäben des Handelns und nach den Perspektiven einer weiterreichenden Hoffnung ist nur in der erneuerten *Verbindung des wissenschaftlichen Denkens mit der wahrheitssuchenden Glaubenskraft* des Menschen möglich. Das Ringen um einen neuen Humanismus, auf den die Entwicklung des dritten Jahrtausends gegründet werden kann, wird nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist. Die Vernunft des Menschen ist ein großartiges Instrument für die Erkenntnis und Gestaltung der Welt. Sie bedarf aber, um die ganze Fülle der menschlichen Möglichkeiten zur Verwirklichung zu bringen, einer Öffnung für das Wort der ewigen Wahrheit, das in Christus Mensch geworden ist.

An Künstler und Publizisten: Partnerschaft zwischen Kirche und Kunst

Gemeinsame Anliegen von Kunst und Kirche stellte Johannes Paul II. bei seiner Ansprache am 19. November in München heraus. Der folgende Text ist gekürzt um die einleitenden Begrüßungsworte sowie den Schlußteil, der sich speziell an die Publizisten wandte.

1. Das Verhältnis von Kirche und Kunst in Architektur, bildender Kunst, Literatur, Theater, Musik hat eine *bewegte Geschichte.* Ohne die Bemühungen der Mönchsklöster zum Beispiel wären uns vermutlich kaum die Schätze antiker griechischer und lateinischer Autoren überliefert worden. Mit großem Freimut begab sich damals die Kirche in das Gespräch mit der antiken Literatur und Kultur. Lange Zeit galt die Kirche als Mutter der Künste. Sie war dies als Auftraggeberin; die Inhalte des christlichen Glaubens bildeten die Motive und Themen der Kunst. Wie sehr dies zutrifft, erkennt man an einem einfachen Gedankenexperiment: Man nehme aus der Kunstgeschichte in Europa und in Deutschland alles weg, was mit religiöser und christlicher Inspiration zusammenhängt, und man wird sehen, wieviel, das heißt wie wenig, übrigbleibt.

In den neuzeitlichen Jahrhunderten, am stärksten seit 1800, lockerte sich die Verbindung von Kirche und Kultur und damit von Kirche und Kunst. Das geschah im Namen der Autonomie und wurde im Namen einer fortschreitenden Säkularisierung verschärft. Zwischen Kirche und Kunst entstand ein Graben, der immer breiter und tiefer wurde. Dies wurde am offenkundigsten im Bereich der Literatur, des Theaters und später des Films. Die gegenseitige Entfremdung vermehrte sich durch die Kritik an Kirche und Christentum, ja an Religion überhaupt. Die Kirche wurde ihrerseits – das ist einigermaßen verständlich – mißtrauisch gegen den modernen Geist und seine vielfältigen Ausdrucksgestalten. Dieser Geist galt als glaubens- und kirchenfeindlich, als offenbarungs- und religionskritisch. Die Haltung der Kirche war Abwehr, Distanzierung und Widerspruch im Namen des christlichen Glaubens.

2. Eine grundsätzlich neue Beziehung von Kirche und Welt, von Kirche und moderner Kultur und damit auch von Kirche und Kunst wurde durch das Zweite Vatikanische Konzil geschaffen und grundgelegt. Man kann sie bezeichnen als *Beziehung der Zuwendung*, der *Öffnung*, des *Dialogs*. Damit ist verbunden die Zuwendung zum Heute, das „Aggiornamento". Die Konzilsväter widmen in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" der richtigen Förderung des kulturellen Fortschritts ein eigenes Kapitel (Nr. 53–63) und gehen, wie in der alten Kirche, ohne Enge und Ängstlichkeit das Problem mit Freimut an. Die Welt ist eine eigenständige Wirklichkeit, sie hat ihre Eigengesetzlichkeit. Davon ist auch die Autonomie der Kultur und mit ihr die der Kunst betroffen. Diese Autonomie ist, recht verstanden, kein Protest gegen Gott oder gegen die Aussagen des christlichen Glaubens; sie ist vielmehr der Ausdruck dessen, daß die Welt Gottes eigene, in die Freiheit entlassene Schöpfung ist, dem Menschen zur Kultur und Verantwortung übergeben und anvertraut.

Damit ist die Voraussetzung gegeben, daß die Kirche in ein neues Verhältnis zur Kultur und zur Kunst eintritt, in ein Verhältnis der Partnerschaft, der Freiheit und des

Dialogs. Das ist um so leichter möglich und kann um so fruchtbarer sein, als die Kunst in Ihrem Land frei ist und sich im Raum der Freiheit verwirklichen und entfalten kann. Wo es um die verantwortete Freiheit Ihrer Berufe geht, will und muß die Kirche immer Ihr Partner sein, Partner in der Sorge um die Würde des Menschen in einer in ihren Fundamenten erschütterten Welt.

Der Mensch: Thema der Kirche wie der Kunst

3. Die Kirche sieht die Berufe der Künstler und Publizisten in einer Bestimmung, die zugleich die *Mitte*, die *Größe* und die *Verantwortung ihrer Berufe* bezeichnet. Nach christlicher Auffassung ist jeder Mensch Bild und Gleichnis Gottes. Dies trifft hinsichtlich der schöpferischen Tätigkeit in einer besonderen Weise für den Künstler und den Publizisten zu. Ihr Beruf ist Ihrer jeweiligen Aufgabe entsprechend ein schöpferischer Beruf. Sie geben der Wirklichkeit und dem Stoff der Welt Form und Gestalt. Sie verbleiben nicht in der bloßen Abbildung oder in der Beschreibung der Oberfläche. Sie versuchen, die Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt zu „verdichten" im ursprünglichen Sinn des Wortes. Sie wollen in Wort, Ton, Bild und Gestaltung etwas ahnen lassen und vernehmbar machen von der Wahrheit und Tiefe der Welt und des Menschen, wozu auch die menschlichen Abgründe gehören.
Dies zu sagen bedeutet keine heimliche christliche oder kirchliche Vereinnahmung der Kunst und der Künstler, der Medien und Publizisten, sondern eine Würdigung aus der Sicht des christlichen Glaubens, eine Würdigung, die erfüllt ist von Positivität, von Respekt und Anerkennung. Der deutsche Kardinal Nikolaus von Kues hat den Satz geschrieben: „Schöpfertum und Kunst, die einer Seele im Glücksfall zukommen, sind zwar nicht jene wesensmäßige Kunst, die Gott ist, aber sie sind Mitteilung und Teilhabe an ihr."

4. Fragen wir weiter: Wo liegen die *gegenseitigen Verbindungen und Verknüpfungen zwischen Kirche und Kunst, Kirche und Publizistik?* Darauf ist zu antworten: Das Thema der Kirche und das Thema der Künstler wie Publizisten ist *der Mensch*, das Bild vom Menschen, die Wahrheit vom Menschen, das „Ecce homo", wozu seine Geschichte, seine Welt und Umwelt gehören, ebenso der gesellschaftliche, ökonomische und politische Kontext.
Die Kirche als Vermittlerin der Botschaft des christlichen Glaubens wird immer daran erinnern, daß die Wirklichkeit des Menschen nicht umfassend beschrieben werden kann ohne die theologische Dimension, daß nicht vergessen werden darf, daß der Mensch Geschöpf ist, zeitlich und räumlich begrenzt, auf Hilfe und Ergänzung angewiesen. Daß menschliches Leben Geschenk und Empfang ist, daß der Mensch nach Sinn sucht, nach Heil und Erlösung fragt, weil er in vielfältiger Weise in Zwänge und Schuld verstrickt ist. Die Kirche wird immer daran erinnern, daß in Jesus Christus das wahre und eigentliche Bild des Menschen und des Menschlichen gegeben ist. Jesus Christus bleibt, so sagt der deutsche Philosoph Karl Jaspers, der maßgebendste unter den Maßgebenden der Geschichte. Und das Konzil betont: „Christus, der neue Adam, ... macht dem Menschen den Menschen selbst voll kund und erschließt ihm seine höchste Berufung" (Gaudium et spes 22).
Auch der Kunst geht es in all ihren Bereichen – die Möglichkeiten von Film und Fernsehen immer miteingeschlossen – um den Menschen, um das Bild vom Menschen, um die Wahrheit vom Menschen. Obwohl der Augenschein oft dagegen spricht, sind diese tiefen Bestimmungen und Anliegen auch der Kunst von heute nicht völlig fremd. Der religiöse und christliche Ursprung der Kunst ist nicht gänzlich versiegt. Themen wie Schuld und Gnade, Verstrickung und Erlösung, Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit, ja Barmherzigkeit und Freiheit, Solidarität und Nächstenliebe, Hoffnung und Trost kehren in der heutigen Literatur, in Text- und Drehbüchern wieder und finden große Resonanz.
Eine Partnerschaft von Kirche und Kunst im Blick auf den Menschen besteht darin, daß beide den Menschen aus fremder Knechtschaft befreien und ihn zu sich selbst führen wollen. Sie eröffnen ihm einen Raum der Freiheit – Freiheit von den Zwängen des Nutzens, der Leistung um jeden Preis, des Effekts, der Verplanung und Funktionalisierung.

Nicht bei der Darstellung des Bösen bleiben

5. Wir sagten, der Kirche und der Kunst gehe es um den Menschen, um sein Bild, um seine Wahrheit, um die Erschließung seiner Wirklichkeit – und dies in der gegenwärtigen Stunde, im aktuellen „Aggiornamento", um ein Wort des II. Vatikanischen Konzils zu gebrauchen.
Für diese Aufgabe leistet die Kunst der Kirche einen großen Dienst, den *Dienst der Konkretion*. Auf diesen Dienst ist die Kirche angewiesen; denn die Wahrheit ist konkret. In der heutigen Kunst, in Literatur und Theater, in der bildenden Kunst, im Film und weithin in der Publizistik wird der Mensch aller romantischen Verbrämung und Verklärung entkleidet – er wird, wie man sagt, in ungeschminkter Realistik dargestellt. Dazu gehören in der heutigen Kunst der Aufweis der Verirrungen und Verwirrungen, der Ängste und der Verzweiflung, der Absurdität und Sinnlosigkeit, die Darstellung einer zur Karikatur entarteten Welt und Geschichte. Oft wird dies verbunden mit dem Abbau aller Tabus.
Literatur, Theater, Film, bildende Kunst verstehen sich heute weithin als Kritik, als Protest und Opposition, als Anklage gegen das Bestehende. Das Schöne scheint als Kategorie der Kunst auszufallen zugunsten einer Darstellung des Menschen in seiner Negativität, in seinem Widerspruch, in seiner Ausweglosigkeit, in der Abwesenheit von jeglichem Sinn. Das scheint das aktuelle „Ecce homo" zu sein. Die sogenannte „heile Welt" wird Gegenstand von Hohn und Zynismus. Auch diesen Fragen hat sich in großer Offenheit das II. Vaticanum in seinem Dekret über die

sozialen Kommunikationsmittel („Inter mirifica") gestellt.
Gegen die *Darstellung des Bösen* in seinen Formen und Gestalten ist auch im Namen des christlichen Glaubens und der Kirche an sich nichts einzuwenden. Das Böse ist eine Realität, deren Ausmaße gerade unser Jahrhundert, gerade auch Ihr Land und meine Heimat, bis an die äußersten Grenzen erlebt und erlitten haben. Ohne die Realität des Bösen ist auch die Realität des Guten, der Erlösung, der Gnade, des Heiles nicht zu ermessen. Das ist kein Freibrief für das Böse, aber ein Hinweis auf seinen Ort. Und hier ist auf einen nicht unwichtigen und nicht ungefährlichen Tatbestand hinzuweisen. Kann der Spiegel des Negativen in der Vielfalt heutiger Kunst nicht zum Selbstzweck werden? Kann er nicht zum Genuß am Bösen, zur Freude an der Zerstörung und am Untergang, kann er nicht zum Zynismus und zur Menschenverachtung führen?

Wenn die Realität des Bösen gezeigt wird, dann will dies, auch in der inneren Logik der Kunst, das Furchtbare als furchtbar aufzuzeigen, erschüttern. Somit zielt diese Darstellung nicht darauf, daß es beim Bösen bleibt; vielmehr darauf, daß es nicht schlimmer, sondern anders, besser wird. Du mußt dein Leben ändern, du mußt umkehren und einen neuen Beginn setzen, du mußt dem Bösen widerstehen, damit es nicht das letzte Wort behalte und die alles bestimmende Wirklichkeit werde. Dies ist nicht nur Ruf und Mahnung der Kirche, es ist auch Aufgabe der Kunst und Publizistik in allen Bereichen – und dies nicht erst durch eine nachträgliche und zusätzliche moralische Hypothek. Die helfende, heilende, läuternde und reinigende Kraft wurde der Kunst schon von den Griechen zugeschrieben; dazu kommen die Ermutigung zur Hoffnung und der Versuch einer Sinngebung, auch wenn nicht alle Fragen nach dem Warum gelöst werden können. Dies alles darf der heutigen Kunst um ihrer selbst und um der Menschen willen nicht verlorengehen. In diesem Dienst kann und soll es zu einer Verbindung von Kirche und Kunst kommen, ohne daß das je Eigene verwischt wird.

Kirche kann auf Kunst nicht verzichten

6. Wenn die Kirche auf das „Aggiornamento" bedacht ist, auf das Heutigwerden des christlichen Glaubens, seiner Weisungen und Verheißungen, dann ist zu sagen: Nirgends wird die Situation, das Lebensgefühl, aber auch der Fragehorizont des heutigen Menschen so eindrucksvoll dargestellt wie in der heutigen Kunst und Publizistik. Darauf ist die Kirche verwiesen und angewiesen. Wenn der christliche Glaube als Wort und als Antwort für die Menschen vermittelt werden soll, dann müssen die Fragen dazu genannt und bewußtgemacht werden.

Die Kirche braucht die Kunst. Sie braucht sie zur Vermittlung ihrer Botschaft. Die Kirche bedarf des *Wortes*, das vom Wort Gottes Zeugnis und Kunde gibt und zugleich ein Menschenwort ist, das eingehen will in die Sprachwelt des heutigen Menschen, wie sie in der heutigen Kunst und Publizistik begegnet. Nur so kann das Wort lebendig bleiben und zugleich den Menschen bewegen.
Die Kirche bedarf des *Bildes*. Das Evangelium wird in vielen Bildern und Gleichnissen erzählt; es soll und kann in Bildern anschaulich gemacht werden. Im Neuen Testament wird Christus das Bild, die Ikone des unsichtbaren Gottes genannt. Die Kirche ist nicht nur Kirche des Wortes, sondern auch der Sakramente, der heiligen Zeichen und Symbole. Lange Zeit stellten neben dem Wort die Bilder die Heilsbotschaft dar, und dies geschieht bis heute. Das ist gut so. Der Glaube wendet sich nicht nur an das Hören, sondern auch an das Sehen, an die beiden Grundvermögen des Menschen.
In den Dienst des Glaubens, wie er im Gottesdienst zu Wort kommt, stellt sich auch die *Musik*. Jedermann weiß, daß viele große Schöpfungen und Werke der Musik sich der Einladung durch den lebendigen Glauben der Kirche und ihren Gottesdienst verdanken. Der Glaube will nicht nur bekannt und gesprochen, er will auch gesungen werden. Und die Musik weist darauf hin, daß die Sache des Glaubens auch eine Sache der Freude, der Liebe, der Ehrfurcht und des Überschwangs ist. Diese Motivation und Inspiration ist auch heute noch lebendig. Vielfach sucht die Musik noch neue Formen im Rahmen der Reform der Liturgie. Hier steht noch ein weites Feld offen. Die Verbindung von Kirche und Kunst ist im Bereich der Musik lebendig und fruchtbar.
Etwas Ähnliches läßt sich sagen vom Verhältnis der Kirche zur *Architektur* und zur *bildenden Kunst*. Die Kirche braucht den Raum als Ort ihres Gottesdienstes, als Raum der Versammlung des Volkes Gottes und seiner vielfältigen Aktivitäten. Nach den furchtbaren Zerstörungen des letzten Weltkriegs ist in der ganzen Welt, vor allem auch in der Bundesrepublik Deutschland, eine Kirchenbaukunst entstanden, die das Zeugnis einer lebendigen Kirche ist. Die moderne Kirchenbaukunst wollte bewußt keine Imitation der Romanik, der Gotik, der Renaissance, von Barock und Rokoko sein, dessen schönste deutsche Schöpfungen in Bayern sind; die moderne Kirchenbaukunst wollte aus dem Geist und Stilempfinden unserer Zeit und mit den heute möglichen Mitteln dem Glauben unserer Zeit Gestalt und Ausdruck verleihen und ihm zugleich eine Stätte der Beheimatung geben. Dies ist in vielen hervorragenden Beispielen gelungen. Allen an diesem großen Werk Beteiligten – den Architekten und Künstlern, den Theologen und Bauleuten, den Pfarrern und Laien – sei dafür Dank gesagt.
7. Die Kirche braucht die Kunst. Sie braucht sie in vielfältiger Weise. *Braucht die Kunst auch die Kirche?* Das scheint heute weithin nicht der Fall zu sein. Aber wenn die Verbindung von Religion, von Kirche und Kunst so eng ist, wie ich zu zeigen versucht habe, vor allem im Blick auf den Menschen, auf das Bild vom Menschen und die Wahrheit von ihm – und wenn der christliche Glaube in seinen Inhalten, die die Kirche vermittelt, die Kunst in ihren größten Epochen und in bis heute unüberholten Werken inspiriert hat, auch und gerade in Deutschland, dann ist die Frage erlaubt: Verarmt nicht die Kunst, bringt sie

sich nicht um entscheidende Gehalte und Motive, wenn sie auf die Wirklichkeit verzichtet, die durch die Kirche repräsentiert wird?
Die heutige Begegnung selbst möchte eine aufrichtige Einladung an alle Kunstschaffenden sein zu einer neuen partnerschaftlichen, vertrauensvollen Zusammenarbeit mit der Kirche, eine Einladung, die geistig-religiöse Tiefendimension wiederzuentdecken, die die Kunst in ihren edelsten und höchsten Ausdrucksformen zu allen Zeiten ausgezeichnet hat.

Reportage

Der Papst bei den Deutschen

Zum Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik

Die beiden kirchlichen Großereignisse des Frühsommers 1980 in der Bundesrepublik, den 86. Deutschen Katholikentag in Berlin und die Augsburger Jubiläumsfeierlichkeiten der Confessio Augustana, hatte Johannes Paul II. jeweils mit einer Grußbotschaft bedacht; für das dritte Großereignis dieses Jahres sorgte er mit seinem Pastoralbesuch, der ihn zwischen dem 15. und 19. November durch die Bundesrepublik führte. Katholikentag und CA-Jubiläum – sowohl auf das Berliner Motto „Christi Liebe ist stärker" wie auch auf die grundlegende reformatorische Bekenntnisschrift kam der Papst in Deutschland wiederholt zu sprechen –, mit diesen beiden Stichworten lassen sich zusammenfassend die Schwerpunkte der Deutschlandreise des Papstes markieren: Begegnung mit der deutschen Kirche und mit dem reformatorischen Christentum. Johannes Paul II. nahm beides in seiner Ansprache vor der Deutschen Bischofskonferenz zusammen: „Die innere Erneuerung des religiösen und kirchlichen Lebens und das ökumenische Bemühen um die Annäherung und Verständigung der getrennten Christen bilden die Hauptanliegen auch meiner apostolischen Reisen in die verschiedenen Ortskirchen und Kontinente. Sie sind es ebenso bei meinem Pastoralbesuch in der Kirche eures Landes..."

Dichtes Programm in freundlicher Atmosphäre

Für die *Vorbereitung der Reise*, die wie fast alle bisherigen Pastoralbesuche des Papstes eher kurzfristig angekündigt worden war, blieb nicht eben sehr viel Zeit. Während man deswegen mit der organisatorisch-technischen Planung alle Hände voll zu tun hatte und diese fast unvermeidlicherweise auch das öffentliche Interesse weitgehend auf sich zog, war von der durch die Bischöfe in ihrem Hirtenwort eindringlich angeregten geistlichen Vorbereitung (vgl. HK, November 1980, S. 537ff.) verhältnismäßig wenig zu spüren. An der kirchlichen Basis, in den Gemeinden war oft nicht gerade erwartungsvolle Vorfreude zu registrieren. Schließlich war man in den letzten Wochen vor dem Eintreffen des Papstes vor allem damit beschäftigt, die schlimmsten, besonders durch die Darstellung Luthers in der „Kleinen deutschen Kirchengeschichte" verursachten ökumenischen Flurschäden zu beseitigen.

Den Papst erwartete in der Bundesrepublik ein *Programm*, das sich weitgehend an dem Schema orientierte, wie es sich für seine Reisen inzwischen herausgebildet hat. Neben dem protokollarisch offenbar unvermeidlichen staatlichen Programmteil von der offiziellen Begrüßung über den Staatsempfang bis zur Verabschiedung lag das Schwergewicht wie schon bei allen bisherigen Reisen Johannes Pauls II. auf den großen Eucharistiefeiern. Dazu kamen die Begegnungen mit einzelnen Zielgruppen, in deren Mittelpunkt umfangreiche, von kurzen Grußadressen und musikalischen Vorträgen eingerahmte Papstansprachen standen, sowie einige Gespräche im kleineren Kreis. Nachdem das Programm bis zuletzt noch erweitert worden war (so wurde beispielsweise in Altötting auf Wunsch des Papstes ein Treffen mit Theologieprofessoren eingebaut), hatte man es schließlich geschafft, die fünf Tage mit einer dichten Abfolge von Veranstaltungen fast lückenlos vollzupacken; für Spontanes blieb dabei wenig Raum. Dank einer straffen Organisation konnte das vorgesehene Programm, das dem Papst ein beträchtliches Maß an physischem Einsatz und geistiger Konzentration abverlangte, dann auch ohne Abstriche durchgeführt werden; die von anderen Papstreisen her geläufigen Verspätungen und Verzögerungen hielten sich in Grenzen.

In den letzten Wochen vor dem Besuch gab es – teils im Blick auf die für Mitte November mit einer gewissen Regelmäßigkeit zu erwartende ungünstige Witterung, teils wegen der öffentlich ausgetragenen Querelen im Vorfeld der Papstreise – Sorgen, ob die Gläubigen dem Aufruf zur Teilnahme an den großen Gottesdiensten auch im ursprünglich erwarteten und organisatorisch vorgeplanten Maß Folge leisten würden. In München erschien sogar eine ganzseitige Zeitungsanzeige, in der prominente Katholiken zum Besuch der Eucharistiefeier auf der Theresienwiese aufforderten. Die tatsächlichen Besucherzahlen reichten dann zumindest in Köln und München zwar

nicht an optimistische Vorausschätzungen heran, waren allerdings angesichts der Witterungsverhältnisse dennoch durchweg überraschend hoch.
Nicht nur die Gottesdienstbesucher aus allen Altersschichten, sondern auch die vielen Menschen, die in den Städten mehr oder weniger dicht den Weg des Papstes säumten, bereiteten Johannes Paul II. einen herzlichen, teilweise begeisterten Empfang. Der Papstbesuch spielte sich überhaupt in einer *freundlich-gelösten Atmosphäre* ab, die sich wohltuend von manchen Verkrampfungen während der Vorbereitungsphase abhob. Daß sich in der Bundesrepublik nicht die überschäumend-temperamentvolle Massenbegeisterung einstellte, die Johannes Paul II. bei seinen Reisen durch Polen, nach Lateinamerika oder Afrika entgegenschlug, konnte wohl nicht verwundern. Daß sich die Sprechchöre in Grenzen hielten und auch sonstige allzu plakativ-äußerliche Formen von Papstverehrung eher am Rande blieben (von den den Weg des Papstes in penetranter Konstanz begleitenden „totus tuus"- und „amo te" -Parolen einmal abgesehen), ist positiv zu vermerken; auch die Gestaltung der Gottesdienste war durchaus dazu angetan, den Blick von Showelementen auf die Verkündigung des Papstes und damit das eigentliche Anliegen seiner Reise zu lenken.
Die jeweiligen Schwerpunkte der etwa 30 Predigten und Ansprachen, die Johannes Paul II. während seines Deutschlandbesuchs hielt, waren weitgehend durch Zielgruppe und Anlaß vorgegeben. Dementsprechend variierten auch die literarischen Genera: vom überzeugenden Gestus unmittelbarer Zuwendung bei den Alten und Behinderten über die spirituelle Konzentration bei den Priestern und Ordensleuten bis zur abstrakten Problemanalyse in den Grundsatzreden an Wissenschaftler und Künstler. Die seit Beginn des Pontifikats immer wieder vorgetragenen *programmatischen Grundanliegen* des Papstes (Christozentrik, Personalität des Menschen, Sendung der Kirche) verbanden sich dabei jeweils mit *spezifischen Anliegen und Problemen der deutschen Kirche*. Dabei war den Predigten und Ansprachen sowohl in den Inhalten wie in Stil und Ton die sorgfältige und auf die spezifische Situation von Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik hin ausgerichtete Vorbereitung unter Mitwirkung von Ghostwritern aus dem deutschen Katholizismus deutlich anzumerken.

Lob und Ermutigung für die deutsche Kirche

Primärer Adressat der Verkündigung des Papstes bei seiner Pastoralreise war die katholische Kirche in der Bundesrepublik. Dabei sparte Johannes Paul II. nicht mit *Lob und Anerkennung*: So fand der Papst lobende Worte sowohl für die spezifische Form des Laienapostolats in der deutschen Kirche, für die katholischen Verbände und die Räte wie auch für die Arbeit der hauptberuflich im kirchlichen Dienst stehenden Laien: „Es ist aber ein Zeichen für die Dynamik der Kirche, wenn Menschen sich mit ihrem ganzen Können und mit ihrer ganzen Zeit, also auch von Berufs wegen, der Kirche zur Verfügung stellen." Gleich mehrmals kam der Papst anerkennend auf die Hilfeleistungen der deutschen Katholiken für die Dritte Welt und die armen Kirchen zu sprechen. Schließlich galt der Dank und die Anerkennung des Papstes auch der deutschen Theologie, wobei er die Einbeziehung der Theologie in die staatlichen Universitäten ausdrücklich als fruchtbares Modell würdigte. Überhaupt zeigte die Ansprache an die Theologieprofessoren eine bei Johannes Paul II. bisher in dieser Form nicht anzutreffende Differenziertheit der Argumentation in den Fragen der Stellung der Theologie in der Kirche und ihres Verhältnisses zum Lehramt.
Neben die durchgängige Anerkennung für die spezifischen pastoralen Akzentsetzungen und die organisatorischen Strukturen der deutschen Kirche und das Lob für die geleistete Arbeit trat der *Rückgriff auf die Vergangenheit*: Johannes Paul II. erinnerte einerseits immer wieder an das Vorbild deutscher Heiliger und Glaubenszeugen und beschwor anderseits überhaupt das „große Erbe" des Christentums in Deutschland: „Die über 1000jährige ruhmreiche Geschichte des Glaubens an Christus in eurem Volk ist reich an Menschen, deren Vorbild euch Ansporn sein kann bei der Erfüllung eurer großen Berufung." Mit besonderer Eindringlichkeit bemühte sich der Papst bei seiner Predigt auf dem Domplatz in Fulda um eine Vergegenwärtigung des Missionswerkes des heiligen Bonifatius im Blick auf die heutige Glaubenssituation.
Gerade in dieser Predigt wurde aber auch deutlich, worauf es dem Papst bei seinem Rückgriff auf maßgebliche Glaubenszeugen der näheren oder ferneren Vergangenheit vor allem ankam: „Ich sage euch: Diese Geschichte des Christentums in eurem Land soll jetzt neu beginnen, und zwar durch euch, durch euer im Geist des heiligen Bonifatius geformtes Zeugnis!" Die *Aufforderung zum entschiedenen Glaubenszeugnis*, zum Mut, einen neuen Anfang zu wagen, zog sich als roter Faden durch alle Predigten und Ansprachen des Papstes auf deutschem Boden und war jeweils verbunden mit dem Bemühen, die positiven menschlich-religiösen Werte herauszustellen, die christlichem Engagement zugrunde liegen. So appellierte Johannes Paul II. in seiner ersten Predigt in Köln an die Eheleute und an die Familien: „Alle Menschen guten Willens, besonders wir Christen, sind aufgerufen, die Würde und den Wert von Ehe und Familie neu zu entdecken und überzeugend vorzuleben", und hob den Wert der personalen Liebe als Grundlage für Ehe und Familie hervor. Den Jugendlichen stellte er in München Jesus Christus als den guten Hirten vor Augen: „Auf diesem Weg aus dunkler Vereinsamung und Verlorenheit hin zum wahren Menschsein nimmt sich Christus, der gute Hirt, in tiefster nachgebender und begleitender Liebe eines jeden Menschen an, insbesondere jedes heranwachsenden jungen Menschen." Menschliches Leben habe dann seinen Sinn, wenn der Mensch von Gott in einem „wesentlichen, entscheidenden, endgültigen Anruf" berufen sei.
Johannes Paul II. wandte sich in Altötting an die Ordensleute mit der Aufforderung, in einer Zeit der Bindungs-

angst Zeugnis dafür zu geben, „daß eine endgültige Bindung, eine das ganze Leben tragende Entscheidung auf Gott hin" gewagt werden könne. Mit besonderer Intensität und Eindringlichkeit legte er den Priestern eine tiefere Einkehr in die Mitte ihrer Berufung nahe, „eben zu jener Freundschaft mit Christus und zur Freundschaft miteinander". Auch hier lief alles auf den direkten, christologisch motivierten Appell zu: „Habt Vertrauen zu Jesus Christus, daß er euch nicht verläßt, daß er euren Dienst trägt, auch wo ihr äußerlich nicht sofort Erfolg seht."

Den deutschen Laien und ihren Verbänden zählte der Papst über den allgemeinen Aufruf zu einem neuen Anfang hinaus auch etliche *konkrete Aufgabenfelder* auf: In Fulda appellierte er an die Laien, sie sollten der Jugend eine verständliche Antwort auf ihre Frage nach dem Sinn des Lebens geben, Recht und Würde des Menschen schützen, einen neuen Lebensstil und menschliche Lebensbedingungen entwickeln und Vorkämpfer für eine weltumspannende soziale Ordnung sein. Dem Zentralkomitee gegenüber wies Johannes Paul II. darauf hin, man solle sich nicht auf das Erreichte beschränken, sondern auch auf neue Entwicklungen und Sachlagen eingehen; er nannte dabei unter anderem die Frage der Präsenz des Christentums in Literatur und Kunst, im Bereich der Medien und das Engagement für die „bedrängenden Fragen von Energie und Umwelt".

Verglichen mit solchem Werben um den Mut zum Glaubenszeugnis und zum Engagement in allen Bereichen, trat in der Verkündigung des Papstes die *Analyse der Situation*, die solches Handeln erfordert und provoziert, deutlich zurück oder geschah eher unter Zuhilfenahme von Globaldeutungen. So kam Johannes Paul II. in Köln nur sehr knapp und allgemein auf die Schwierigkeiten zu sprechen, denen das Ideal des christlichen Familienlebens heute ausgesetzt sei. In München erwähnte er zwar verschiedene Symptome der jugendlichen Flucht nach außen wie nach innen, setzte aber den Akzent dann auf die solchen Einzelsymptomen offenbar zugrunde liegende „Versuchung zum Abfall vom Glauben, den Versuch einer Vergöttlichung des Menschen gegen Gott und ohne Gott". Auch in der Altöttinger Homilie an die Ordensleute griff er zum apokalyptischen Bild des geistigen Kampfes: „Der Kampf tobt zwischen dem Wort Gottes und der Parole des Bösen."

Mit aller Deutlichkeit kam dagegen mehrmals zum Ausdruck, daß für den Papst Hinwendung zu Christus und zum Dienst an den Menschen immer auch Hinwendung zur Kirche bedeutet. Charakteristisch für diese *Stoßrichtung seiner Verkündigung* war gerade der Satz in der Ansprache an das Zentralkomitee, heute könne wieder der Mut wachsen, „sich auf den Weg zu machen und gegen allen Überdruß an Normen, Institutionen und Traditionen sich der Kirche, ihrer Gemeinschaft, ihrem Beispiel und ihrer Botschaft, aber auch ihrem Lehr- und ihrem Hirtenamt anzuvertrauen".

Vor allem die Ansprache an die Bischofskonferenz (vgl. ds. Heft, S. 23) war durch und durch von dem Bemühen geprägt, zwar „Not und Fragen der Menschen" immer gegenwärtig zu halten und ernst zu nehmen, gleichzeitig aber die „eindeutige Verbindlichkeit kirchlicher Lehre und Norm" sowie die „Vollmacht des unverfügbar aufgrund der Sendung Christi der Kirche eingestifteten hierarchischen Amtes" zu unterstreichen. Im Blick auf die Kluft zwischen kirchlicher Verkündigung und Lebenswirklichkeit berief sich der Papst auf die harten Forderungen Jesu und relativierte die Berufung auf persönliche Gewissensentscheidung mit dem Hinweis, das Gewissen besitze das Licht nicht aus sich selber, sondern nur, wenn es zur „authentischen Quelle des Lichts" hinblicke. Bei solch direkter Verbindung von kirchlicher Lehre und Amtsstrukturen zu Auftrag und Stiftung Christi konnten durchaus anfechtbare Kurzschlüsse nicht ausbleiben, so der Satz in der Predigt an die Priester: „Wer Freund Christi ist, der kann an der Sendung des Bischofs nicht vorbeigehen."

Etliche *konkrete Konfliktfelder* im Leben der Kirche blieben dagegen entweder ausgespart oder traten hinter der vom Papst vorgetragenen, kirchliche Lehre und Norm mit großer Selbstverständlichkeit integrierenden Konzeption innerer Erneuerung, die er eng mit der Belebung der persönlichen Beichte verband, zurück: So ließ Johannes Paul II. in Köln seine eindeutigen Festlegungen zum Abschluß der Bischofssynode hinsichtlich Geburtenregelung und wiederverheirateter Geschiedener im einzelnen unerwähnt und beschränkte sich auf den knappen Hinweis, man möge die „ethischen Normen und Kriterien" beachten, wie es von der Synode unterstrichen worden sei. Schwierigkeiten mit seinem in Fulda so engagiert gezeichneten Priesterbild führte er darauf zurück, daß die Schwäche anstelle der in Christus offenbar gewordenen Größe des Menschen zum Grundprinzip erhoben werde.

Auch in anderer Hinsicht blieben kritisch-anklagende Äußerungen aus: Hatte der Papst seine Ansprache an den französischen Episkopat (vgl. HK, Juli 1980, S. 344ff.) dazu benutzt, der französischen Kirche und ihren Oberhirten eindringlich den Spiegel vorzuhalten, indem er gegenüber progressistischen und integristischen Tendenzen auf einer authentischen Interpretation des Konzils bestand und vor einer Anpassung der Kirche an gesellschaftliche Trends warnte, so blieb die deutsche Kirche gerade an den Punkten vor Mahnungen und kritischen Anmerkungen des Papstes verschont, an denen man solche aufgrund einer an der weltkirchlichen Perspektive orientierten Verkündigung durchaus hätte erwarten können: Zwar erwähnte Johannes Paul II. die Notwendigkeit für die deutsche Kirche, sich durch die jungen Kirchen in der Dritten Welt herausfordern zu lassen, unterließ es aber, diese Herausforderung etwa im Blick auf die finanzielle Ausstattung der Kirche in der Bundesrepublik und ihre damit zusammenhängende, oft beklagte bürokratische Erstarrung und Überorganisation zu konkretisieren.

Beachtliche ökumenische Akzente

Sieht man von der letztjährigen Reise nach Konstantinopel einmal ab, dann waren ökumenische Begegnungen und

dezidierte Aussagen zum weiteren Weg zur Einheit der Christen bei den bisherigen Pastoralbesuchen Johannes Pauls II. mehr Randereignisse. Daß das beim Besuch des Papstes in der Bundesrepublik anders war, lag sicher nicht nur daran, daß diese Reise dem Ursprungsland der Reformation galt und sich schon von daher deutlichere Gesten in Richtung Protestantismus nahelegten, sondern mehr noch daran, daß sich nach den Querelen im Vorfeld auf den ökumenischen Aspekt in der Öffentlichkeit begreiflicherweise die größten Erwartungen richteten.

Johannes Paul II. antwortete auf die Herausforderung durch die spezifische konfessionelle Situation der Bundesrepublik einerseits und die ökumenische Klimaverschlechterung anderseits mit dem wiederholt engagiert vorgetragenen Bekenntnis, der Einheit der Christen dienen und die Gemeinsamkeit zwischen den Kirchen fördern zu wollen. Schon in seinem Grußwort bei der Ankunft hatte der Papst formuliert: „Gebe Gott, daß meine Pilgerreise über die konfessionellen Grenzen hinaus zu einer größeren gegenseitigen Verständigung und Annäherung unter allen Christen beitragen und das friedliche Zusammenleben aller Menschen in diesem Lande fördern möge." Auch im Abschiedswort galt ein zentraler Passus dem ökumenischen Anliegen: „Ich will der Einheit dienen, ich will alle Wege beschreiten, die Christus uns nach den Erfahrungen der Jahrhunderte und Jahrtausende zur Einheit jener Herde führt, in der er allein der einzige und sichere Gute Hirt ist."

Dazwischen lagen die Predigt in Osnabrück zum Thema Diaspora, in der Johannes Paul II. die Katholiken aufforderte, sie sollten ihre evangelischen Mitchristen dazu ermutigen, ihre eigenen Glaubensüberzeugungen und religiösen Lebensformen auf Christus hin zu kräftigen und zu vertiefen, sowie das mit besonderer Spannung erwartete Gespräch mit Vertretern des Rates der EKD, an das sich die Begegnung mit der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen anschloß.

Nimmt man die einschlägigen Äußerungen des Papstes während seiner Deutschlandreise zusammen, dann findet man darin einerseits seine bisherigen *Aussagen und Schwerpunktsetzungen* zur Ökumene bestätigt, anderseits sind auch einige *neue Akzente* nicht zu übersehen. Johannes Paul II. unterstrich die Notwendigkeit, den Weg zur vollen Einheit im Glauben mit Ausdauer weiterzuverfolgen, wies auf die Bedeutung der bestehenden Gemeinschaft in den Grundwahrheiten des Glaubens und im gemeinsamen Zeugnis vor der Welt hin und plädierte für einen „Dialog der Wahrheit und der Liebe". Gleichzeitig warnte er vor „zu raschen Harmonisierungsversuchen im Unterscheidenden" und machte wie schon bei früheren Äußerungen klar, daß Abendmahlsgemeinschaft erst unter der Voraussetzung voller Einheit verwirklicht werden könne.

Verglichen mit seinen bisherigen Aussagen war dagegen vor allem die *Intensität* bemerkenswert, mit der Johannes Paul II. sein Engagement für die Einheit der Christen herausstellte, wie auch die Deutlichkeit, mit der er menschliches Versagen als Ursache für die Glaubensspaltung beklagte. In seiner Ansprache an die Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen machte sich der Papst ausdrücklich das *Schuldbekenntnis Hadrians VI.* von 1523 zu eigen. Als Geste guten Willens und der Offenheit gegenüber den protestantischen Gesprächspartnern muß auch die Strukturierung der Ansprache an die Vertreter der EKD gesehen werden, die sich weitgehend an Texten des Römerbriefs und an Luthers Paulus-Auslegung orientiert.

Mit einer Aussage des vorreformatorischen Luther markierte Johannes Paul II. allerdings auch den entscheidendes *Dissenspunkt:* „Nach katholischer Überzeugung betrifft der Dissens das, ‚was Christi ist', ‚was sein ist'; seine Kirche und ihre Sendung, ihre Botschaft und ihre Sakramente sowie die Ämter, die in den Dienst von Wort und Sakrament gestellt sind." Mit ebensolcher Klarheit hatte Landesbischof *Eduard Lohse* die reformatorische Gegenposition dargestellt (mit Rückgriff auf Artikel VII der Confessio Augustana). Die drei konkreten Punkte, die Lohse als Desiderate dem Papst vorgetragen hatte, wurden von diesem (mit Ausnahme der Frage der Abendmahlsgemeinschaft) nicht aufgegriffen und waren auch nicht Gegenstand des Gesprächs, das beim Ratsvorsitzenden der EKD den Eindruck hinterließ, Johannes Paul II. habe den katholischen und evangelischen Gesprächspartnern Mut gemacht, einen intensiven ökumenischen Dialog zu führen.

Anders als das Gespräch mit dem Rat der EKD stand die am gleichen Vormittag in Mainz stattfindende *Begegnung mit Vertretern der jüdischen Gemeinschaft* in der Bundesrepublik nicht im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses. In seiner Ansprache verwies Johannes Paul II. mehrmals auf die von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum" (vgl. HK, Juni 1980, S. 292ff.). Der Papst berührte eher knapp den „dunklen Hintergrund der Verfolgung und versuchten Ausrottung des Judentums in diesem Lande" und widmete seine Ausführungen vor allem den gegenwärtigen Bemühungen um Dialog und Zusammenarbeit von Juden und Christen.

Besinnung auf den Menschen

Nicht nur die Äußerungen des Papstes über die deutsche Kirche waren auf den Grundton von Lob und Ermutigung gestimmt, auch für die *Bundesrepublik* hatte er anerkennende Worte übrig, ohne daß dabei der Hinweis auf dringliche Aufgaben und auf gesellschaftliche Fehlentwicklungen gefehlt hätte. Mit einigen *kritischen Anmerkungen* vor allem in der Ansprache beim Staatsempfang auf Schloß Augustusburg nahm Johannes Paul II. Punkte auf, die zum Standardrepertoire katholischer Kritik an Staat und Gesellschaft in der Bundesrepublik gehören, allerdings in durchweg moderat-zurückhaltenden Formulierungen. So stellte der Papst fest, die Kirche könne dann nicht schweigen, wenn so hohe Rechtsgüter wie das menschliche Leben, „in welcher Form und in welchem Stadium auch im-

mer", zur Disposition gestellt zu werden drohten, beklagte mehrmals, daß man in der modernen Gesellschaft den berechtigten Pluralismus vielfach mit Wertneutralität verwechsle, und forderte eine tiefgreifende, sittliche Erneuerung der Gesellschaft, die nur von innen, von den Wurzeln her erfolgen könne. Deutlicher wurde die Kritik allerdings, als der Papst in Köln anmerkte: „Staat und Gesellschaft leiten ihren eigenen Zerfall ein, wenn sie Ehe und Familie nicht mehr wirksam schützen und andere, nichteheliche Lebensgemeinschaftesn ihnen gleichstellen."
Über Warnungen vor einem falschen Verständnis von Pluralismus und mehr allgemein gehaltenen Aufforderungen, bloßes Anspruchsdenken zu überwinden, hinaus enthielt die Verkündigung des Papstes vor allem zwei Forderungen an Kirche und Gesellschaft in der Bundesrepublik: Zum einen hob er die Notwendigkeit *größerer Anstrengungen für die Dritte Welt* hervor: „Als Staatsbürger habt ihr die Pflicht, ein politisches Klima zu schaffen, welches den Staat, ja überhaupt die reichen Staaten instand setzt, in allen erforderlichen Formen jenen benachteiligten und nicht selten ausgebeuteten Ländern wirksame Entwicklungshilfe zu leisten." Eine „merkliche Selbstbeschränkung der reichen Nationen", so der Papst in Brühl, dürfe kein unzumutbares Opfer dazu sein. Konkreter wurde Johannes Paul II. in der Frage der *ausländischen Arbeitnehmer*. Hatte er bei der an die Arbeiter gerichteten Predigt in Mainz eher allgemein formuliert: „In den anstehenden Problemen wird euer Verantwortungsbewußtsein Lösungen suchen, die ihr menschliches Empfinden nicht verletzen und dem geistigen Wohl ihrer Familien gerecht werden", so sprach er in der Ansprache vor den Ausländern am folgenden Vormittag deutlich die Notwendigkeit einer stärkeren Bewußtseinsveränderung bei der deutschen Bevölkerung an und warnte vor einer aufkeimenden Fremdenfeindlichkeit. (In dieser Ansprache erwähnte der Papst auch das einzige Mal während seiner Deutschlandreise die Würzburger Synode, nämlich ihren Beschluß zur Ausländerfrage.)
Neben der Begegnung mit ausländischen Arbeitnehmern stand wie bei allen bisherigen Reisen Johannes Pauls II. auch in der Bundesrepublik ein *spezielles Treffen des Papstes mit Polen* auf dem Programm. Darüber hinaus kam beim Besuch in der Bundesrepublik dem Herkunftsland des Papstes allerdings ein größerer Stellenwert zu als bei anderen Reisen: Johannes Paul II. sprach in Brühl die vor allem auch von den Kirchen geförderte Verständnisbereitschaft zwischen dem deutschen und dem polnischen Volk an und erinnerte an seinen Deutschlandbesuch im Jahr 1978, der vor kurzem von einer deutschen Bischofsdelegation erwidert wurde (vgl. HK, November 1980, S. 543 f.). Die Beziehungen zwischen Deutschen und Polen stellte Johannes Paul II., der in Fulda Kardinal Höffner eine Reliquie des seligen Maximilian Kolbe überreichte, in den größeren Horizont einer Verankerung der Einheit Europas in den „tragenden geistigen und geistlichen Fundamenten"; beim Abschied führte er aus: „Wir müssen alles in unserer Macht Stehende tun, um dem Leben und dem Zusammenhalt der Nationen dieses Kontinents eine neue Grundlage und Form zu geben und so die Folgen jener entsetzlichen Erfahrung unseres Jahrhunderts zu überwinden."
Die Forderungen und Appelle Johannes Pauls II. an Kirche und Gesellschaft gipfelten letztlich in dem Aufruf, eine *„Zivilisation der Liebe"* zu schaffen, sich neu auf „den Menschen selbst, auf seine wahre Würde und seine unveräußerlichen Grundrechte – mit einem Wort: auf den Menschen in Christus" zu besinnen. Die Besinnung auf den Menschen bildete auch den Angelpunkt seiner beiden Grundsatzansprachen während des Deutschlandsbesuchs, zum Verhältnis von Wissenschaft und Glaube wie zur Beziehung von Kunst und Kirche. In beiden Fällen war es Johannes Paul II. darum zu tun, nicht nur die gegenwärtige Situation aus ihrer Herkunft heraus zu analysieren, sondern gleichzeitig Anstöße für ein neues Zusammenwirken zu geben.
Für das *Verhältnis von Wissenschaft und Glaube* unternahm der Papst in seiner Ansprache den Versuch, die Synthese Alberts des Großen zwischen Glaube und Rationalität unter den Bedingungen der neuzeitlichen wissenschaftlich-technischen Entwicklung neu zu beleben: „Das Ringen um einen neuen Humanismus, auf den die Entwicklung des dritten Jahrtausends gegründet werden kann, wird nur zum Erfolg führen, wenn in ihm die wissenschaftliche Erkenntnis wieder in lebendige Beziehung tritt mit der Wahrheit, die dem Menschen als Geschenk Gottes offenbart ist." Mag eine solche Hoffnung angesichts der gegenwärtigen Situation von Wissenschaft und Technik einerseits und von Glaubensreflexion anderseits eher als utopischer Wunschtraum erscheinen, so ist jedenfalls die Bestimmtheit festzuhalten, mit der Johannes Paul II. dabei die Kirche zum Advokaten von Vernunft, Wissenschaft und Fortschritt im Dienst der Menschheit erklärte.
Die Ansprache an die Künstler (vgl. ds. Heft S. 33) hielt sich mit Ausblicken auf eine Synthese eher zurück und beschränkte sich auf vorsichtige Anfragen. Da Kunst noch weniger als Wissenschaft als Allgemeinbegriff genommen, sondern von den einzelnen Gattungen und dem individuellen Werk her gefüllt werden muß, konnte ein solcher Versuch zum Brückenschlag über den Aufweis des Kunst und Kirche gemeinsamen Interesses am Menschen und den Appell an die heutige Kunst, es nicht bei der Darstellung des Negativen bewenden zu lassen, wohl auch kaum hinauskommen. Immerhin hat sich Johannes Paul II. bisher noch nie so ausführlich zu diesem Thema geäußert, dem bekanntlich in besonderem Maß das Interesse des deutschen Zentralkomitees gilt.

Ertrag und mögliche Wirkungen

So gut wie alle Probleme, die im Vorfeld des Papstbesuchs für Mißstimmung und Aufregung sorgten, gingen auf das Konto der Vorbereitung in der Bundesrepublik. So war denn auch nicht verwunderlich, daß sich nach den fünf Tagen der unmittelbaren Begegnung mit Johannes Paul II.

das Bild ganz und gar anders ausnahm: Das *Echo in Öffentlichkeit und Medien war weithin positiv*, wenn auch nicht einfach unkritisch-affirmativ. Grund für diese Resonanz war in allererster Linie die *Persönlichkeit des Papstes*, sein immer wieder beschworenes Charisma in der selbstverständlichen Verbindung von Amtsautorität und Zugehen auf den Menschen, das viele beeindruckte. Johannes Paul II. hat sich unbestritten durch seinen Deutschlandbesuch hierzulande neue Sympathien erworben und wohl auch manches voreilig zurechtgemachte Klischee ins Wanken gebracht.
Auch seine Verkündigung wurde durchweg wohlwollend bis zustimmend kommentiert; man fand anerkennende Worte für seine Appelle zu mehr Engagement und Glaubenszeugnis, notierte positiv das Bemühen um einen der deutschen Situation angemessenen Ton und lobte seine Aussagen über den Menschen als Mittelpunkt für Wirtschaft, Kultur und Politik; man äußerte sogar Verständnis für die Festigkeit des Papstes in innerkirchlich umstrittenen Fragen.

Mehr als zufrieden zeigten sich deutsche Bischöfe nach dem Papstbesuch: Kardinal *Joseph Höffner* sprach in einer Pressekonferenz am letzten Tag der Deutschlandreise Johannes Pauls II. in München von neuem Glaubensmut, von Begeisterung und Freude an der Kirche; Kardinal *Joseph Ratzinger* schrieb in einem Dankesbrief an den Papst, von dessen Besuch sei ein „Strom von Freude, von neuem Mut des Glaubens und der Bereitschaft zur Nachfolge Christi" ausgegangen; der Papst habe kraft des ihm verliehenen Charismas wirklich die Gegenwart des Herrn spüren lassen.
So verständlich und naheliegend solche und ähnliche Aussagen sein mögen, so ersetzen sie doch nicht die *nüchterne Frage nach Ertrag und möglichen Wirkungen* des Papstbesuches, der ja nach dem Hirtenwort der Bischöfe „alles andere als eine Sensation" sein sollte. In einer Hinsicht kann man jetzt schon von Wirkung sprechen: Zumindest auf der Ebene der an der Begegnung mit Johannes Paul II. beteiligten Vertreter des deutschen Protestantismus sah man durch die Äußerungen des Papstes während seiner Deutschlandreise nicht nur die zuvor aufgekommene Verstimmung bereinigt, sondern zeigte sich auch beeindruckt von dem Willen Johannes Pauls II., die wachsende Gemeinschaft der Christen auf dem Weg zur Einheit im Glauben zu fördern. Wie weit die Begegnung über das Atmosphärische hinaus Wirkungen haben kann, wird sich erst noch zeigen müssen. Vorerst ist ja noch nicht geklärt, wie die gemeinsame Kommission zwischen EKD und Deutscher Bischofskonferenz unter Mitwirkung des Vatikanischen Einheitssekretariats, die als konkretes Ergebnis des Mainzer Gesprächs ins Leben gerufen werden soll, aussehen, welchen Arbeitsauftrag sie erhalten und in welchem Verhältnis sie zu schon bestehenden Kommissionen und Gesprächen stehen wird. Die vom Papst eingebrachte Vorgabe in ihrer Verbindung von engagiertem Eintreten für den ökumenischen Dialog, klarer Markierung des bestehenden Dissenses und Offenlassen konkreter Teilfragen läßt hier einen beträchtlichen Spielraum, der in verschiedener Weise und Intensität ausgefüllt werden kann.
Noch weit schwerer als Möglichkeiten und Erfolgsaussichten einer solchen Kommission sind ohne Zweifel Ertrag und Wirkung des Papstbesuchs für den deutschen Katholizismus zu beurteilen, dem er ja in erster Linie galt. Johannes Paul II. faßte seine Erwartungen nach der Reise bei der Generalaudienz am 26. November so zusammen: „Mögen die vielen Begegnungen und Liturgiefeiern mit so zahlreichen Gläubigen dieses Landes das religiöse Leben in der Bundesrepublik Deutschland nachhaltig stärken und fördern, auf daß die Christen auch in der säkularisierten Gesellschaft unserer Tage die Frohbotschaft Christi mutig in Wort und Tat bezeugen und Gott die Ehre geben."

Muß es beim Monolog bleiben?

Die Antwort des Papstes auf die Probleme der deutschen Kirche – sie wurden ihm anläßlich seines Besuchs nochmals unter anderem durch einen die Probleme klar herausstellenden Bericht des Zentralkomitees vom 3. Oktober einerseits und von dem knappen, so düster wie undifferenziert von der religiösen und gesamtmenschlichen Krise handelnden Grußwort Kardinal Höffners in Fulda anderseits vor Augen geführt – setzte, im ganzen gesehen, eigentlich *wenig neue Akzente oder Impulse* hinsichtlich der bestehenden Strukturen oder der Anliegen der Deutschen Bischofskonferenz, deren Kurs er ja voll und ganz bekräftigte. Was er in seiner Verkündigung allerdings zusätzlich und entscheidend einbrachte, war der durch den persönlichen Einsatz glaubwürdige Aufruf zu mehr Mut und zu einem aus der Mitte heraus vertieften und erneuerten Glaubenszeugnis in allen Bereichen und aller Gruppen in der Kirche. Es ist wohl unbestritten, daß die deutsche Kirche solche Ermutigung und Herausforderung gut brauchen kann, auch wenn es den Bischöfen gewiß schwerfallen mag, nach der direkten Begegnung ihrer Gläubigen mit dem Papst die von ihm ausgestrahlte Dynamik ähnlich überzeugend zu verkörpern. Anderseits muß doch weithin offenbleiben, wieweit ein punktuelles Ereignis wie der Papstbesuch im kirchlichen und gesellschaftlichen Alltag befruchtend und anregend wirken kann, in dem sich ja gerade die Fragen und Probleme wieder zu Wort melden, die Johannes Paul II. entweder unberücksichtigt ließ oder durch Art und Inhalt seiner Verkündigung letztlich eher überspielte als wirklich hervortreten ließ. Entscheidend dürfte jedenfalls sein, daß weder die sachlichen noch die spirituellen Anstöße des Papstbesuchs gleichsam kanonisiert, sondern daß sie auf ihre Tragfähigkeit abgeklopft werden. Der *umfassende und ehrliche Dialog* nicht nur in den Beziehungen zwischen den Kirchen, sondern auch im deutschen Katholizismus, in dem keine Fragen tabuisiert oder unter Verweis auf päpstliche Vorgaben ausgelassen werden dürften, ist gerade deshalb so unerläßlich, weil der Papstbesuch selber ja weitgehend *Monolog-Charakter* hatte.

Ob dieser Monolog-Charakter unvermeidlich ist, bleibt eine der Fragen, die man sich im nachhinein stellen sollte, auch wenn man mit Verlauf und Echo der Papstreise sicher zufrieden sein kann. Muß sich beispielsweise die Selbstdarstellung der vom Papst besuchten Ortskirche auf kurze und meist wenig aussagende Grußworte beschränken? Hätte man nicht durch eine gewisse Ausdünnung des Programms einerseits und eine andere Gestaltung einzelner Programmpunkte anderseits neben den großen Eucharistiefeiern, deren Sinn und Angemessenheit nicht zu bestreiten ist, doch mehr Raum für wirkliche Begegnungen schaffen können, gerade beim Besuch eines Papstes, der so unverkrampft auf die Menschen zugehen kann? Eine Situation wie die der mißratenen Begegnung mit Jugendlichen nach der Eucharistiefeier auf der Theresienwiese hätte sich vielleicht mitsamt dem publizistischen Echo vermeiden lassen, hätte man eine wirkliche Begegnung des Papstes mit der Jugend eingeplant. Erinnert sei nur an das Zusammentreffen Johannes Pauls II. mit Jugendlichen im Pariser Parc des Princes während seines Besuchs in Frankreich.

Jedenfalls wird und muß die Diskussion über eine der jeweiligen Kirche möglichst angemessene Form eines päpstlichen Pastoralbesuchs ebenso weitergehen wie über Sinn und Nutzen der Reisen Johannes Pauls II. überhaupt. Der Deutschlandbesuch des Papstes, immerhin schon seine achte Auslandsreise, trug, weder was die Probleme der besuchten Ortskirche noch was seine Gestaltung anbelangt, Züge des Außergewöhnlichen, er lief ohne spektakuläre Begleiterscheinungen ab und brachte keine neuen Superlative. Vielleicht kann gerade unter solchen Bedingungen in der Nacharbeit deutlich werden, was Chancen und Grenzen der päpstlichen Reisetätigkeit ausmacht. Während der fünf Tage im November wurde die deutsche Kirche – wenn auch weitgehend durch Vermittlung der Medien – direkt und intensiv mit dem Papst konfrontiert, mit seiner Person wie mit seiner Verkündigung. Sosehr Johannes Paul II. dabei im Mittelpunkt stand und durch seine Persönlichkeit gewirkt hat, so sehr hat er doch auch immer von sich weg und auf die grundlegenden Aufgaben der Kirche in der Nachfolge Christi gewiesen. Je mehr die deutsche Kirche diese Richtung aufnimmt, ohne sich dabei irgendwelchen Illusionen auch hinsichtlich der Wirkungen eines Papstbesuchs hinzugeben, desto besser.

Ulrich Ruh

Länderbericht

Wie der Japaner das Christentum sieht

Zu den Ergebnissen einer religions-demoskopischen Umfrage

Das Christentum in Japan ist eine verschwindend kleine Minderheit. Von den 117 Millionen Bewohnern der japanischen Inseln sind ca. 1 Million Christen (davon gut 400 000 Katholiken, d. h. knapp 1% der Gesamtbevölkerung). Als Ergebnis von gut 100 Jahren intensiver Missionsarbeit seit der Öffnung des Landes 1867 nimmt sich diese Zahl eher bescheiden aus. Die Christenverfolgung im 17. Jahrhundert, die nachfolgende Abkapselung des Landes für 200 Jahre, die Entwicklung des Staatsshinto im vergangenen Jahrhundert hatten dazu beigetragen, dem Christentum das Stigma des Fremden, Ausländischen und die japanische Eigenart Bedrohlichen zu geben. Dieses negative Bild des Christentums hatte die Missionsarbeit lange behindert. Der Neubeginn der Mission nach dem Zweiten Weltkrieg brachte eine *weitgehende Änderung dieses allgemeinen Klimas*. Mit dem zahlenmäßigen relativen Wachstum ging der Aufbau eines umfassenden christlichen Bildungswesens Hand in Hand.

Verschiedene Umfragen und Untersuchungen von kirchlichen, staatlichen und anderen Institutionen in den letzten Jahren ergaben, daß die Haltung der Japaner zum Christentum sich wesentlich geändert hat. Diese Umfragen waren oft eingebettet in Untersuchungen nach Religionszugehörigkeit und Stellung zu verschiedenen Religionen im allgemeinen. Es zeigte sich, daß eine *positivere Sicht des Christentums* auf dem Vormarsch ist und daß mehr Japaner als statistisch zu erwarten gewesen wäre, sich mit dem Christentum auch persönlich identifizieren. Bei einem Anteil von nur 1% ergaben sich hier Werte, die bis zu 3% gingen. Diese Untersuchungen wurden oft angezweifelt und hatten alle den Nachteil, daß sie nicht weit genug gestreut waren, sich nur an bestimmte Gruppen wandten, methodisch nicht einwandfrei waren und daher nur bedingte Rückschlüsse zuließen.

Im Rahmen einer Neubesinnung auf die Aufgaben und Strategie der Kirche in Japan wurde von einer Unterkommission der japanischen Bischofskonferenz – der Kommission für soziale Kommunikation – eine *religions-soziologische Untersuchung des Images des Christentums* in Japan in Auftrag gegeben. Vorbereitet wurde diese Unter-

suchung von einer Arbeitsgruppe katholischer und evangelischer Soziologen und Theologen. Die eigentliche Umfrage wurde einer neutralen Organisation, dem „Japan Market Research Bureau", anvertraut, das die Befragung, die Auswertung durch den Computer und die Zusammenfassung der Ergebnisse übernahm. Die Umfragen fanden im Frühjahr 1977 in den drei großen städtischen Ballungsräumen: Tokio-Yokohama, Osaka-Kobe und Kita Kyushu-Fukuoka statt. Befragt wurden 1058 Personen, die durch die statistische Zufallsmethode ausgewählt und in ihren Häusern besucht wurden. Knapp 60% der Kontaktpersonen beendeten das gesamte Frageprogramm.

Zeichen eines starken Bewußtseinswandels

Zielsetzung der Umfrage war herauszufinden, wie sich auf dem Hintergrund der Veränderung der traditionellen japanischen Gesellschaft in einer Epoche zunehmender Verstädterung und Industrialisierung das Bild des Christentums in den Augen der Japaner darstellt. Dabei wurde Wert darauf gelegt, das Christentum nicht als losgelösten besonderen Faktor, sondern *eingebettet in die gesellschaftliche, religiöse und kulturelle Welt Japans* zu sehen. Das Bild des Christentums sollte im Vergleich mit den anderen Religionen, in besonderer Weise mit dem Buddhismus, herausgestellt werden.

Die Untersuchung der gegenwärtigen Lebensfragen und sozialen Probleme der japanischen Gesellschaft war eigentlich nur als Einstieg und Vorbereitung auf die „eigentliche" Frage nach der Einstellung zum Christentum und den anderen Religionen gedacht gewesen. Für die Auswertung ergaben aber gerade die Antworten auf diese Fragen besonders aufschlußreiche *Rückschlüsse auf die japanische Gesellschaft* im allgemeinen. Gefragt wurde nach Konflikt- und Problemfeldern auf den Gebieten der Erziehung, der Umwelt, der Medizin, der Menschenrechte, des Weltfriedens, des Lebenssinns und des sittlichen Verhaltens. Bei den Antworten zeigt sich eine große Übereinstimmung in der Feststellung, daß das „ethische Verhalten sich verschlechtert hat" (90% Zustimmung).
Als Begründung für diese *negative Bewertung des ethischen Verhaltens* könnte die nachfolgende Feststellung dienen, die ebenfalls 90% Zustimmung fand: „So viele Menschen leben nur für sich selbst." Ganz oben in den Aussagen (mit 85%) steht auch die an Augustinus erinnernde Aussage: „Das menschliche Herz findet keine Ruhe." Hier ist aber wohl weniger an die Sehnsucht des menschlichen Herzens nach Erfüllung in einer transzendenten Wirklichkeit zu denken, es wird vielmehr deutlich gemacht, daß in der Hektik der modernen Industriegesellschaft es keine Räume für Ausruhen und Besinnung mehr gibt. Das zeigt sich darin, daß so viele Menschen von Ängsten und geistiger Not geplagt sind (84% Zustimmung). In der Wirtschafts- und Handelsmacht Japan sind es nicht die ökonomischen Zwänge, die Menschen bedrängen und am Sinn des Lebens zweifeln lassen. Nur eine Minderheit von etwa 25% ist der Ansicht, daß das Leben materiell gesehen nicht ausreichend sei, während die übrigen mit den materiellen Bedingungen ihrer Existenz durchaus zufrieden sind. Bedrückend empfunden werden dagegen die *Fragen der Umwelt*, bei der Zweidrittel der Befragten der Ansicht sind, daß sie sich in der letzten Zeit verschlechtert habe. Ausdruck der allgemeinen *Besorgnis beim Ausblick in die Zukunft* ist auch die hohe Bejahung der Aussage (63%), daß die Qualität der Erziehung der Jugend zurückgegangen sei.
Ebenfalls als Vorbereitung der eigentlichen Umfrage waren die Fragen nach der Haltung zum religiösen Glauben im allgemeinen gedacht, die die *latente japanische Religiosität* beleuchten sollten. Es ging darum herauszufinden, inwieweit die alten Glaubensvorstellungen: Ahnenverehrung, religiöse Erfüllung in der Natur ... ihre Stellung bewahrt haben. Die Umfrage ergab, daß auf weite Strecken die ursprüngliche japanische Religiosität in ihren Grundzügen sich erhalten hat. In der Skala der Zustimmung erscheint die Ahnenverehrung mit 73% sehr hoch. Verbunden damit zeigt sich, daß die alten Formen des Totengedächtnisses (O-bon-Fest) von Nichtchristen, aber auch von Christen bejaht werden. Ebenfalls in Übereinstimmung mit japanischer Religiosität steht die weitgestreute Zustimmung (83%), in der Begegnung mit der Natur religiöse Gefühle zu empfinden. Dabei wird deutlich, daß es sich um eine Beziehung zu religiösen Mächten und Kräften handelt, die nicht als personale Wesen im Sinne des christlichen Schöpfergottes verstanden werden. Es ist gut, sich in Zeiten der Not der Unterstützung dieser geistigen Mächte zu vergewissern (75%), auch wenn letztlich offenbleibt, wie diese Mächte und Kräfte eigentlich beschaffen sind. Diese etwas diffuse Haltung gegenüber der Religion wird durchaus als in Übereinstimmung mit dem Leben in einer Welt der Wissenschaft und Technik verstanden. 75% sind der Ansicht, daß zwischen Religion und Wissenschaft kein Gegensatz besteht und die beiden durchaus nebeneinander bestehen können.

Auf der anderen Seite läßt sich ein *Wandel in der Religiosität* der Japaner feststellen. Die zunehmende Verstädterung und Industrialisierung hat die alte Dorfgemeinschaft von Bauern, Fischern und Händlern aufbrechen lassen. Die Großfamilie der Dorfgemeinschaft ist auf die Kernfamilie in der Stadt reduziert worden. Viele Symbole und Strukturen des traditionellen religiösen Lebens sind verschwunden und bedeutungslos geworden. Die Untersuchung macht deutlich, daß die Zustimmung zu hergebrachten religiösen Werten und Verhaltensweisen mit dem Alter zunimmt bzw. die Jugendlichen sich der traditionellen Religion gegenüber reserviert zeigen. Auf der anderen Seite ist es nicht so, daß die Jugend keinen Sinn für die religiöse Fragestellung überhaupt hat. Nur 9% sind der Ansicht, daß die „Religion überholt" sei, nur 17% stimmen zu, daß die „Religion nur für die Älteren von Bedeutung" sei. Es gibt unter der Jugend ein grundlegendes Bedürfnis nach Religion und ein starkes Interesse an der

Sinnfrage. 74% sind der Ansicht, daß man sich wenigstens einmal im Leben ernsthaft mit der Frage der Religion auseinandersetzen müsse.

Woher kommt die sehr positive Bewertung des Christentums?

Bei der Bewertung des Beitrags des Christentums für die Welt und das Zusammenleben der Menschen stehen die Hilfe für Menschen mit Problemen, die Arbeit an der Verständigung unter Menschen und für den Weltfrieden weit oben. Das Christentum wird zusammen mit dem Buddhismus am häufigsten (90%) spontan als eine Religion genannt, an die man sich erinnert, während der Konfuzianismus und Shinto nur nach Vorgabe genannt werden. Bei der Frage nach dem Gründer der verschiedenen Religionen wird Jesus Christus von einer erstaunlich hohen Zahl von 75% (hier weit vor Gautama Siddharta) genannt und als eine positive Gestalt gewürdigt. Auch im direkten Vergleich mit dem Buddhismus schneidet das Christentum erstaunlich gut ab. Das Christentum erscheint als eine Religion, die als „hell, elegant, modern, frei von Pietismus, aktiv" gesehen wird, die zwar manchmal „strikt, fremd und elitär" ist, aber doch im großen und ganzen ohne negative Begleiterscheinungen sich darstellt. Vom Buddhismus wird im Vergleich gesagt, daß er „gefühlswarm, dem einfachen Volk zugehörig, freundlich und ethisch" ist, auf der Negativseite als „finster, sehr streng, altmodisch und passiv" erscheint.

Die meisten Kenntnisse über das Christentum wurden durch den *Schulunterricht* vermittelt. Dabei zeigt sich, daß der Anteil derjenigen, die eine christliche Missionsschule besucht haben, mit mehr als 10% sehr hoch liegt. In der Altersgruppe der 18- bis 29jährigen liegt der Anteil sogar bei 14%. Die Zahl der Japaner, die eine Kirche für einen Gottesdienst besucht haben, religiöse Vorträge gehört, durch Hausbesuche oder die Massenmedien mit dem Christentum in Berührung gekommen sind, ist außergewöhnlich hoch. Jeder dritte Japaner besitzt nach dieser Befragung eine *Bibel*, und etwa 7% lesen gelegentlich in der Schrift. Bei einer kritischen Bewertung der Begegnung mit dem Christentum zeigt sich, daß der Kontakt über die Schulen am positivsten bewertet wird. Die Kontakte auf der Straße und die Hausbesuche werden eher negativ als aufdringlich und belästigend empfunden. Der Einfluß der Medien Radio und Fernsehen als erste Kontaktaufnahme mit dem Christentum erscheint als eher unbedeutend, während der Einfluß der christlichen Literatur starkes Gewicht erhält.

Bei der Frage nach der individuellen Religionszugehörigkeit ergibt sich mit gut 2% für das Christentum ein unerwartet gutes Ergebnis. Der Anteil derjenigen, die sich keiner Religion zugehörig fühlen, liegt bei über 60%, der der Buddhisten bei 30%. Bei der Frage der Religionszugehörigkeit der Familie steigt der Anteil des Buddhismus auf 75% und der des Christentums nimmt auf 0,4% ab, während der Shintoismus nur auf 2% kommt.

Bei der Auswertung der Untersuchung, die für das Bild des Christentums in Japan ein so erfreuliches Bild ergibt, hat die Studiengruppe als erste Maßgabe für die pastorale Umsetzung die *Bedeutung der Missionsschulen* (in ihren verschiedenen Formen vom Kindergarten bis zur Universität) herausgestellt. Über die Schulen ist ein andauernder intensiver Kontakt mit Familien möglich, können Vorurteile abgebaut, Kenntnisse vermittelt werden.

Etwas unkritisch werden hier nur die positiven Seiten der christlichen Schulen herausgestellt. Es fragt sich aber doch wohl, ob der große Aufwand an Menschen und Material in den Schulen so eindeutig positiv zu sehen ist. Die Angepaßtheit dieser Schulen an das System der Leistungsgesellschaft Japans bringt doch einige Probleme mit sich. Inwieweit müßten diese Schulen nicht auch versuchen, Alternativen zum bestehenden Schulsystem und Kritik an der vorherrschenden Wert- und Lebensvorstellung zu bringen. Die starke Betonung der Schulen bedeutet für die Kirche Japans auch, daß es sich um eine Kirche handelt, in der die Akademiker einen unverhältnismäßig hohen Anteil einnehmen. Die Kennzeichnung des Christentums als „elitär" hat doch sicher auch damit zu tun, daß Arbeiter und einfache Leute in dieser Kirche nicht zahlreich sind.

Was bedeuten die „Sympathisanten"?

Eine sehr wichtige Feststellung der Umfrage ist das Ergebnis, daß die christlichen Kirchen in Japan umgeben sind von einem Umfeld „christlicher Sympathisanten", „*Christen im Umfeld*" (peripheral Christians), d.h. von Personen, die dem Christentum gegenüber aufgeschlossen und offen sind, die Jesus Christus und seine Lehren hochschätzen, die sich für christliche Werte in der Gesellschaft einsetzen, gelegentlich die Bibel lesen, auch schon einmal in die Kirche gehen – die aber nicht daran denken, die Taufe zu empfangen und sich fest einer christlichen Kirche anzuschließen. Die zahlenmäßige Größe dieser Gruppe und eine genaue Beschreibung ihrer Einstellung zum Christentum dürfte schwierig sein. Für die Missionsarbeit der Kirchen ist es aber wichtig, mit der Existenz dieser Gruppe zu rechnen, die die herkömmliche Zweiteilung der Bevölkerung in Christen und Nichtchristen um eben diese dritte Gruppe bereichert.

In der Analyse der Umfrage wird die Gruppe der „Sympathisanten" nach eher soziologischen Merkmalen beschrieben. „Sympathisanten" sind demnach am ehesten in der Altersgruppe der 20–40jährigen zu finden. Es handelt sich in der Mehrzahl um Personen, die eine Missionsschule besucht haben, in ihrer Verwandtschaft oder Bekanntschaft mit Christen in Kontakt stehen. Ihre Kenntnisse über die Person Jesu Christi und das Christentum sind überdurchschnittlich gut. Der Wandel der japanischen Gesellschaft hat sie den traditionellen Religionen, Buddhismus und Shintoismus, entfremdet. Dorthin bestehen nur noch lose Bindungen im Zusammenhang mit Familienereignissen wie Beerdigungen (Buddhismus) oder Hochzeiten (Shin-

toismus). Emotional und intellektuell fühlen sie sich dem Christentum nahe, scheuen aber vor einer festen Bindung, wie sie die Taufe darstellen würde, zurück. Es zeigt sich hier die allgemeine Haltung, die in der Untersuchung an mehreren Stellen anklang, daß die Zugehörigkeit zu einer Religion nur dann als nützlich angesehen wird, wenn sie sich als „not-wendig" erweist, d.h. in einer bestimmten Lebenssituation, wie Krankheit, Hilflosigkeit oder Unsicherheit, einen Ausweg anzeigt. Diese utilitaristische Grundeinstellung der Japaner verhindert auf der einen Seite eine grundsätzliche Ablehnung der Religion, macht aber andererseits eine bedingungslose Bindung an eine Glaubensrichtung schwierig.
Es wäre interessant, mit mehr theologischen Kategorien diese Gruppe beschreiben zu wollen. Handelt es sich hier um „Proselyten", wie sie das alte Israel gekannt hat, sind es eher „anonyme Christen", wie Karl Rahner die Menschen beschreiben möchte, die schon von der Gnade Gottes im voraus auf eine Entscheidung für das Christentum berührt sind? Ist es richtig, wenn die Kirchen in ihrer Evangelisierung sich in erster Linie an diese Gruppe wenden? Ist dies wieder der Weg des geringsten Widerstandes, und bleiben die eigentlichen „Nichtchristen" dann wieder draußen? Wie steht es mit dem Anliegen, das schon Dietrich Bonhoeffer umtrieb, daß „Jesus Christus auch Herr der Gottlosen" wird?

Problemlose Integration oder prophetisch-kritische Herausforderung

Was ist also eigentlich von dem guten Image des Christentums in Japan zu halten? Die Arbeitsgruppe, die im Auftrag der Bischofskonferenz diese Untersuchung durchführte, scheint in ihrer Mehrheit von dem positiven Ergebnis sehr angetan zu sein. Es gibt nur einen leisen Hinweis darauf, daß die allgemeine positive Einstellung zum Christentum in der japanischen Öffentlichkeit *auch negative Bedeutung* haben könne, daß das Christentum als „harmlos" angesehen wird, weil es die bestehende Gesellschaft nicht herausfordere, sondern eher bestätige. *H. Suzuki* weist darauf hin, daß hierin eine wirkliche Gefahr für das Christentum liege, seine Kraft als „Salz der Erde" zu verlieren.

Damit wird auf eine Gefahr aufmerksam gemacht, die in der jetzigen Situation – hier auf die katholische Kirche beschränkt – durchaus gegeben ist. Die katholische Kirche steht in der Gefahr, ihre prophetisch-kritische Funktion zu vernachlässigen und die Übereinstimmung mit der bestehenden Gesellschaft zu hoch zu bewerten. Im Umfeld der Diskussion um die *Umweltfragen* und die Exportierung umweltgefährdender Technologie in andere asiatische Länder (z.B. der Kawasaki-Stahlwerke) zeigt die katholische Kirche eher eine weiche widersprüchliche Haltung. In Fragen der *Menschenrechte*, der Flüchtlinge und der Entwicklungshilfe werden manche kirchlichen Aktivitäten mit Rücksicht auf andere dadurch möglicherweise gefährdete Interessen mit Zurückhaltung und übertriebener Vorsicht behandelt. Die Vorgänge um die geplante „Konferenz der Weltreligionen zum Studium ethischer Fragen" (27.10.–3.11.80) in Japan wirft ein Schlaglicht auf diese manchmal allzu angepaßte Haltung. Erst im letzten Augenblick ist es der katholischen Kirche in Japan deutlich geworden, daß sie vor den Karren der Shinto-Erneuerung und Wiederbelebung des Kaiserkults gespannt werden sollte. Ohne diesen Einzelfall ungebührlich aufbauschen zu wollen, wird doch daran deutlich, daß es der katholischen Kirche in Japan manchmal an Wachheit und prophetischem Geist fehlt.
Diese letzten Bemerkungen sollen das grundsätzlich erfreuliche Ergebnis dieser Untersuchung nicht verwischen oder zerstören. Es ist sicher ein wichtiges Kapital für die christlichen Kirchen, mit dieser grundsätzlich aufgeschlossenen Haltung rechnen zu können. Die Arbeit der Kirchen kann sich in einem Umfeld vollziehen, das ihr viele Möglichkeiten eröffnet. Dabei ist es wichtig, sich Rechenschaft zu geben, was die große Zahl an Sympathisanten eigentlich bedeutet. Hier sollen nur ein paar Fragen gestellt werden: Was bedeutet dieses Zögern, sich einer bestehenden Kirche anzuschließen bei grundsätzlicher Billigung der christlichen Botschaft? Handelt es sich um ein Phänomen, das mit dem Schlagwort beschrieben werden kann: „Jesus – Ja! Kirche – Nein!"? Kann man *K. Takeda* zustimmen, der die These vertritt, daß es für Japan schon immer gegolten habe, daß die wesentlichen Anstöße für das Christentum von Menschen gekommen seien, die zwischen „Orthodoxie und Heterodoxie" angesiedelt waren, die sich mit der organisierten Christenheit schwer taten und sich im Raum zwischen Kirche und Gesellschaft bewegten?

Fehlt die Herausforderung?

Die Christenheit ist eine Minderheit, die sich im Umfeld freundlicher Aufmerksamkeit geborgen fühlen kann. Vom Auftrag her gesehen soll sie auch der Sauerteig sein, der „das Ganze" durchsäuert. Es ist wirklich eine Frage, inwieweit die japanische Kirche und die japanische Theologie diese Aufgabe schon angepackt haben. Bedeutet der jetzige Friede zwischen „Christentum" und „Japan", daß die beiden sich nach längerer Auseinandersetzung wirklich zusammengefunden haben, sich gegenseitig durchdringen und bereichern? Oder ist es ein fauler Friede, der darauf beruht, daß der eine Partner (Japan) sich unverändert in seiner Eigenart zeigt und den anderen Partner (das Christentum) nicht länger als Herausforderung empfindet, weil er ihn sich angepaßt hat, weil er ihn „gebraucht" (S. Swyngedouw), wie Japan sich viele Dinge zum „Gebrauch" handlich gemacht hat?

Georg Evers

Kurzinformationen

Am 28. November tagte in Bonn-Bad Godesberg die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands. Auf der Tagesordnung standen die Neuwahlen des Vorsitzenden und des Ältestenrates. Neu geschaffen wurde eine sog. Grundsatzkommission, die das Selbstverständnis und die Arbeitsweise der Arbeitsgemeinschaft überdenken und für die nächste Vollversammlung entsprechende Vorschläge einbringen soll. Dieser Kommission gehören außer dem Vorstand elf weitere Mitglieder an. Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, *Hans Georg Marohl*, wurde in seinem Amt bestätigt. In seinem Rechenschaftsbericht sprach Marohl u. a. die Frage der Mitwirkung von Verbandsgeistlichen als haupt- oder nebenamtliche Seelsorger an. Von einigen Verbänden war dazu die Frage aufgeworfen worden, ob angesichts des Priestermangels die Verbandsseelsorge nur von Priestern oder nicht auch von Diakonen und Laientheologen wahrgenommen werden könne. In der Aussprache darüber herrschte die Meinung vor, daß an Verbandsgeistlichen festgehalten werden müsse. Wie das aber angesichts des Priestermangels zu geschehen habe, wurde nicht in gleicher Weise deutlich. Der Generalsekretär des ZdK, *Friedrich Kronenberg*, riet dazu, die Not des Priestermangels anzunehmen, auszuhalten und als Aufruf zu verstehen, daß die Verbände selbst sich verstärkt darum bemühen müßten, junge Menschen in das Priesteramt heranzuführen und neue Modelle für den Zugang zum Priestertum zu entwickeln. Marohl ließ auch durchblicken, daß die Zusammenarbeit der katholischen Verbände in der Arbeitsgemeinschaft noch nicht das Maß erreicht habe, wie es „wünschenswert und wohl auch notwendig wäre". Manche Verbandsleitungen seien nach wie vor ängstlich auf Eigenständigkeit bedacht und zeigten sich an Zusammenarbeit uninteressiert, das blockiere die Wirksamkeit der Arbeitsgemeinschaft. Auf der Delegiertenversammlung, die in einem ausführlichen Telegramm dem Papst für seine Deutschlandreise dankte, kamen auch die Worte der Münchner BDKJ-Vorsitzenden *Barbara Engl* am Schluß des Papstgottesdienstes auf der Theresienwiese zur Sprache. Der BDKJ verteidigte die Position von Frau Engl. Was sie vorgetragen habe, sei kein Einzelgang gewesen, vielmehr habe es sich um „echte Fragen der Jugend gehandelt", die Anliegen des gesamten BDKJ seien. ZdK-Generalsekretär Kronenberg meinte, die von dem Münchner BDKJ vorgetragenen Anliegen seien, wenn auch mit anderen Worten, bereits in dem Bericht des ZdK an den Papst enthalten gewesen. In dem Hauptreferat der Tagung forderte die CDU-Bundestagsabgeordnete *Dorothee Wilms* die Verbände dazu auf, „Garanten für die Pluralität des Geistes in der Demokratie zu sein". Die Verbände könnten viele Aufgaben übernehmen, die „der einzelne und die Familie nicht zu übernehmen vermag und die dem Staat nicht zugestanden werden sollten". Sie könnten bei gezieltem Einsatz auch einen „Schutzwall gegen eine totale Anonymisierung der Gesellschaft" bilden, da sie zwischen Familie und Staat und zwischen Familie und Großgruppen angesiedelt seien. Es sei wieder mehr die Kleingruppe gefragt als das anonyme Kollektiv. Verbände, die nach Kleingruppen strukturiert seien, könnten dem Bürger die Möglichkeit bieten, eigene Wertvorstellungen besser zu verwirklichen. Eine vorbereitete Erklärung über die „Stellung und Aufgabe katholischer Verbände in Staat, Gesellschaft und Kirche" konnte entgegen manchen Erwartungen noch nicht verabschiedet werden. Sie wurde zur weiteren Bearbeitung an die Grundsatzkommission überwiesen.

Auf Anregung der Konferenz der Kirchenleitungen in Hessen hat ein Professorenkreis an der „Rabanus-Maurus-Akademie" eine Stellungnahme zum Verhältnis Kirche–Universität vorgelegt. Die Stellungnahme behandelt dieses vor allem unter drei Gesichtspunkten: Innere Wandlungen an der Hochschule heute; Kirche an der Hochschule; Probleme kirchlichen Dienstes gegenüber den an den Hochschulen Tätigen. Zu Punkt 1 wird u. a. festgestellt, es habe einen starken Wandel von der sog. Ordinarien- zur Gruppenuniversität gegeben. Die Organisationsreform habe jedoch wesentliche Probleme des Großbetriebes Hochschule nicht lösen können: Z. B. die Verbindung von fachlicher Ausbildung und persönlicher Bildung; die Erstellung von allgemein akzeptierten Kriterien zur Beurteilung von Wissenschaft und der Verteilung von Forschungsmitteln; die Realisation der Wissenschaftsfreiheit und der wissenschaftlichen Kooperation. Anstelle persönlicher Verantwortung für überschaubare Bereiche sei ein Denken in Zuständigkeiten getreten. Die Verlagerung von Entscheidungen auf Gremien verstärke für den einzelnen das Gefühl, einem anonymen Apparate gegenüberzustehen. Traditionelle Wertvorstellungen würden schwinden; Berufsmotivationen verlören an Tragkraft; es breite sich eine Art Job-Gesinnung aus. Zudem seien die *Studienvoraussetzungen* durch die Oberstufenreform sehr heterogen geworden. Lehre und Studium würden so von Anfang an erschwert. Der Einfluß außeruniversitärer Faktoren (Bürokratisierung, zu enge Anbindung des Bildungs- an das Betriebssystem) beeinträchtige die Freiheit der Universität. Zu Punkt 2 (Kirchen an der Hochschule) heißt es u. a.: Es gelinge weder die von raschen Wandlungen gekennzeichnete Hochschulsituation zur Situation der Kirche hin zu vermitteln noch Kirche wirksam und hilfreich im Problemfeld der Universität zur Sprache zu bringen. Wegen der gesellschaftlichen Bedeutung der Hochschulen habe die Kirche dort zwar eine besondere missionarische Aufgabe, aber dazu stehe *das faktische Desinteresse der Institution Kirche an der Universität* in einem auffälligen Gegensatz. Von den Hochschulangehörigen werde die Kirche nicht als kommunikationsfähig erfahren und als glaubwürdig angesehen. Selbst wer noch ein persönliches Verhältnis zur Kirche habe, gewinne den Eindruck, daß die Kirche ihn in seinem wesentlich von der Universität geprägten Leben nicht kenne und nicht verstehe. In den *Hochschulgemeinden* seien einzelne Gruppen oft in eingeengter Weise auf die von ihnen aufgegriffenen Probleme fixiert. Dadurch würden sie von ihrer Aufgabe für die Universität abgelenkt. Der kirchliche Dienst – so wird unter Punkt 3 kritisiert – sei dem Problem- und Methodenbewußtsein eines Hochschulangehörigen vielfach nicht angemessen. Dieser beziehe seine Grundorientierung vom Modelle einer Betreuungs- und Bewahrungskirche bzw. vom Ideal der „kleinen Schar" am Rande der Universität. Universitäten seien nicht zuletzt Stätten eines frei konkurrierenden Wettbewerbs von Weltanschauungen, wobei das Interesse an der Kirche als Institution so gut wie erloschen sei. Nicht geschwunden sei aber das Interesse am Dienst der Kirche für den Menschen. Könne die Kirche aber, so fragen die Autoren, diesem Interesse entsprechen, solange die wertplurale Gesellschaft nicht als Chance akzeptiert sei? Im Raum der Kirche geschehe kaum Einübung in Konfliktverarbeitung. Die Kirche könne aber innerhalb einer „berufsmäßig" kritischen Öffentlichkeit an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn sie Auseinandersetzungen nicht verdränge, sondern loyal und partnerschaftlich austrage.

Anläßlich des 10. Jahrestages des Abschlusses des Warschauer Vertrages veröffentlichte Pax Christi eine Erklärung. In ihr wird als politisch-moralischer Imperativ für die Aussöhnung von Deutschen und Polen in Erinnerung gebracht, daß, wer immer zur polnisch-deutschen Frage Stellung nehme, sich bewußt sein müsse, „daß auch 35 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges die Greueltaten des Nationalsozialismus am polnischen Volk nicht in Vergessenheit geraten dürfen". Dem Warschauer Vertrag wird nochmals attestiert, daß er die deutsch-polnischen Beziehungen auf eine neue Grundlage gestellt und ihre Normalisierung eingeleitet habe. Beide Kirchen hätten dazu ihren Beitrag geleistet. Seit dem Inkrafttreten des Vertrages sei viel geschehen, um die Vereinbarungen mit Leben zu erfüllen. Gerade die zwischenkirchlichen Kontakte und Begegnungen hätten sich auf der Grundlage der Verträge vervielfacht und intensiviert, obwohl gerade hier noch bürokratische Hindernisse beseitigt werden müssen. Um so bedauerlicher sei es, so die Erklärung, daß „der Warschauer Vertrag auch heute noch im deutschen Katholizismus nicht unumstritten ist". Das gelte insbesondere für sein Kernstück, die *Aussagen zur polnischen Westgrenze*. Weder die Deutsche Bischofskonferenz noch „Laiengremien" hätten sich bisher bereit gefunden, über Einzelaussagen ihrer Sekretäre hinaus ein eindeutiges Wort zur Grenzfrage zu sagen. Es wird zwar in Erinnerung gebracht, daß angesichts der völkerrechtlichen Verantwortung der vier Siegermächte des Zweiten Weltkrieges für Deutschland als ganzes ein Rechtsvorbehalt bestehe, der die deutschen Verfassungsorgane binde. Doch hindere das keine gesellschaftliche Gruppe, eine politische Absichtserklärung abzugeben, wie sie Pax Christi sich selbst zu eigen gemacht habe: die Westgrenze Polens sei endgültig und müsse endgültig bleiben. Pax Christi äußert die Überzeugung, „daß diese Auffassung von der übergroßen Mehrheit der deutschen Katholiken geteilt wird". Zu den aktuellen Vorgängen in Polen heißt es in der Erklärung: Pax Christi verfolge mit Solidarität und Sorge die Bemühungen, eine neue Stufe innergesellschaftlicher Demokratie und mehr soziale Gerechtigkeit zu erreichen. Pax Christi hoffe, daß der eingeleitete Prozeß ungestört von außen zum Nutzen und Segen des ganzen polnischen Volkes verlaufen könne.

Zwei Dokumente der Kongregation für die Orden und Säkularinstitute wurden am 12. November veröffentlicht. Das erste umfangreichere und auch vom Inhalt her gewichtigere Dokument mit dem Titel „Ordensleute und menschliches Wohl" geht auf die Beratungen der Vollversammlung der Kongregation im Frühjahr 1978 zurück. Als Ergänzung dazu versteht sich das zweite Dokument „Die kontemplative Dimension des Ordenslebens", das Resultat der Vollversammlung vom 4. bis 7. März 1980 ist. Im ersten Dokument, das ausdrücklich die Beteiligung der Ordensangehörigen an den Bemühungen um das menschliche Wohl gutheißt, gleichzeitig aber darauf verweist, daß es in diesem Prozeß auch zu Schwierigkeiten und Unsicherheiten gekommen sei, werden vier Hauptprobleme angesprochen. Einmal solle die *Option für die Armen und für die Gerechtigkeit* dem Ziel entsprechen, das der Sendung der Kirche und des Ordenslebens angemessen sei. Im Mittelpunkt allen Handels müsse die Gemeinschaft stehen. Zu den *sozialen Aktivitäten* der Ordensleute betont das Dokument, sie könnten neue Formen entwickeln, die dem veränderten kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext gemäß seien. In Ergänzung zum Beitrag der Laien könnten Zeugnis und Erfahrung der Ordensleute zu Lösungen verhelfen, die den Kriterien des Evangeliums und den seelsorgerlichen Richtlinien der Kirche entsprächen. Zum *Engagement von Ordensleuten in der Arbeitswelt* wird festgestellt, bei der Übernahme eines Zivilberufs durch Ordensangehörige sei Unterscheidungsvermögen notwendig, damit die religiöse Ausrichtung des beruflichen Engagements gewahrt bleibe. Eine *gewerkschaftliche Tätigkeit* von Ordensleuten sei grundsätzlich möglich, diese seien aber „Träger menschlicher und christlicher Werte, die sie manchmal zur Zurückweisung bestimmter Methoden gewerkschaftlichen Vorgehens oder politischen Handelns" veranlassen müßten. In den Ordensgemeinschaften müßten unannehmbare Polarisierungen vermieden werden. Der vierte Hauptpunkt: politische Betätigung im engeren Sinn bleibe für Ordensleute eine *Ausnahme;* im Fall von außergewöhnlichen Umständen müsse jeder Einzelfall geprüft werden. Das Dokument nennt einige Kriterien für die Rolle der Ordensleute im Blick auf das menschliche Wohl: Ihr grundlegender Auftrag sei der tägliche Weg der Bekehrung zum Reich Gottes als entscheidendes Zeichen gegenüber Kirche und Welt. Betont wird nochmals die notwendige Einbindung der spezifischen Sendung der Ordensleute in die Gesamtkirche wie auch die Treue zum jeweiligen gemeinsamen Auftrag der Ordensgemeinschaft. Eine erneuerte Präsenz der Ordensleute wäre nicht wirklich authentisch, würde sie auch nur teilweise auf die Charakteristika der jeweiligen Gemeinschaft und die Intentionen ihres Gründers verzichten.

Das Dokument über die kontemplative Dimension des Ordenslebens hebt einmal die Bedeutung kontemplativer Elemente für alle Ordensgemeinschaften hervor, indem es an die Bedeutung von Eucharistie, Beichte, geistlicher Führung, persönlicher und gemeinschaftlicher Askese sowie der Verehrung der Gottesmutter erinnert. Zum zweiten wird die grundlegende Bedeutung der kontemplativen Ordensgemeinschaften herausgestellt. Das Dokument stellt fest: „Die kontemplative Dimension ist das wahre Zeichen für die Erneuerung des Ordenslebens".

Im November wurde das Dokument „Wege zur Gemeinschaft" der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission veröffentlicht. Es war bei der letzten Sitzung der Kommission im Februar 1980 in Augsburg zusammen mit einer Stellungnahme zur Confessio Augustana (vgl. HK, Mai 1980, S. 263) und einem Dokument über das kirchliche Amt, das wegen des Einspruchs eines Kommissionsmitglieds noch nicht veröffentlicht werden konnte, verabschiedet worden. Das umfangreichste Dokument entfaltet unter Einbeziehung bisher vorliegender Verlautbarungen zunächst eine *theologische Konzeption kirchlicher Einheit* als Ziel ökumenischer Bemühungen. Demnach ist Einheit eine „Gnadengabe des dreieinigen Gottes, ein Werk, das er vollbringt". Vermittlung der Einheit geschieht durch das Wort Gottes, durch die Sakramente und das kirchliche Amt. Zur Verwirklichung der Gemeinschaft gehört dem Text zufolge, daß gemeinsam geglaubt, gehofft und geliebt wird. Die als Ziel vorgegebene Einheit müsse Einheit in Sichtbarkeit, in Vielfalt und in Dynamik sein. Sie sei nicht nur Einheit aller Christgläubigen, sondern gleichzeitig Einheit für die Welt. Im zweiten Teil „*Schritte zur Einheit*" plädiert das Dokument dafür, in einem offenen Prozeß des Zusammenwachsens *Zwischenziele* ins Auge zu fassen und die Methoden des weiteren Vorgehens immer wieder zu überprüfen. Entsprechend der Entfaltung von Einheit als Ziel im ersten Teil werden jeweils einzelne Schritte zur Einheit aufgeführt. Das Dokument erinnert an die Bedeutung des geistlichen Ökumenismus, der sich in „geistlichen Schritten zur Einheit" konkretisieren müsse. Dabei wird beispielsweise gefordert, eine ökumenische Betrachtung der Kirchen- und Dogmengeschichte seit dem 16. Jahrhundert zu entwickeln. Die Kirchen sollten ihre Orientierung an der Heiligen Schrift in zunehmendem Maß gemeinsam vornehmen: „Es sollte

überlegt werden, wie die gottesdienstlichen Lesungen (Perikopenordnungen) beider Kirchen einander angeglichen werden können". Die Sakramente sollten in beiden Kirchen mit besonderem Ernst und unter aktiver Beteiligung der Gläubigen vollzogen werden. Ein wesentlicher Schritt zur Einheit bestünde in der weiteren theologischen Klärung des Amts- und Ordinationsverständnisses in den beiden Kirchen. Besonderes Gewicht sei auf die „ökumenische Bewußtseinsbildung und Erfahrung der Amtsträger" zu legen. Bereits bestehende Beispiele integrierter theologischer Ausbildungsgänge für beide Kirchen sollten ausgebaut werden. Konkrete Anregungen macht das Dokument auch zur Frage der Rezeption von ökumenischen Dialogergebnissen. Die Arbeit der Evangelisation in einer säkularisierten Umwelt könne von keiner Kirche für sich selbst bewältigt werden. Das Dokument stellt fest: „Wir geben die Suche nach Möglichkeiten nicht auf, bereits jetzt eine gegenseitige Zulassung zur Kommunion in besonderen Fällen zu gewähren." Vorgeschlagen wird eine verstärkte ökumenische Besuchspraxis. Über die übliche Beratung von Vertretern der Kirchenleitungen hinaus könnte es zur Bildung von „Gruppen der Versöhnung" aus beiden Kirchen als eine Art „Unabhängiger ökumenischer Berufungsinstanz" kommen. Es solle geprüft werden, ob einem zu bildenden Kooperationsgremium in bestimmten Fällen Entscheidungskompetenz zuerkannt werden sollte: „Solche intensivierte Kooperation wäre nicht nur im regionalen Bereich, sondern auch auf universaler Ebene ins Auge zu fassen". Das Dokument bekräftigt, daß die katholisch-lutherische Gemeinschaft im Kontext der gesamten ökumenischen Bewegung gesehen werden müsse. Es sei wichtig, daß die spirituellen und praktischen Begegnungen auf den verschiedenen Ebenen immer wieder für weitere ökumenische Partner geöffnet würden.

An ihrer ordentlichen Winterkonferenz vom 1. bis 3. Dezember traf sich die Schweizer Bischofskonferenz mit den Verantwortlichen für die Ausbildung der künftigen Seelsorger zu einem umfassenden Gespräch. Die Thematik des diesmaligen Arbeitstreffens – zwischen der Bischofskonferenz und der Regentenkonferenz finden regelmäßig Aussprachen statt – umschrieb an der Pressekonferenz Bischof *Henri Schwery* mit: Schwierigkeiten und Hoffnungen der künftigen kirchlichen Mitarbeiter, namentlich der Priester. Die Leitfrage habe geheißen: Welche Ausbildung wollen wir für die Seelsorger, für die Priester von morgen?, und ausgegangen sei man dabei von den Erfahrungen in den drei Sprachregionen des Landes. In der Pressemitteilung wurde als ein Ergebnis „die Gemeinschaftsdimension der persönlichen Berufung zum kirchlichen Dienst" unterstrichen. Damit ist zum einen die Tatsache gemeint, „daß viele Theologiestudenten von religiösen Erfahrungen in Kleingruppen her kommen und dann die Realitäten der Kirche im größeren Rahmen als ernüchternd und belastend erfahren. Die Studenten stünden immer wieder im Spannungsfeld zwischen den Anforderungen an die Amtskirche und dem persönlich gelebten und verwirklichten Christentum." Zu dieser Prägung durch Kleingruppen wie Gebetsgemeinschaften oder Fokolare kommt bei den Theologiestudenten eine bemerkenswerte Entwicklung der Mentalität; Bischof Schwery führte als Beispiel an, daß im Unterschied zu noch vor wenigen Jahren die Aufmerksamkeit für die Dritte Welt geringer geworden ist. Eine Entwicklung ist namentlich auch in bezug auf die schulische Vorbildung festzustellen, insofern immer weniger Theologiestudenten vom humanistischen Gymnasium oder vom Gymnasium überhaupt her kommen. Die Gemeinschaftsdimension der Berufung meint zum andern die Notwendigkeit, in den Pfarrgemeinden das Bewußtsein zu wecken und zu fördern, für die Berufung der Priester mitverantwortlich zu sein. In der Ausbildung der Theologen bzw. Seelsorger soll eine engere Zusammenarbeit zwischen den Fakultäten und den Seminaren zum Zwecke einer Vertiefung des geistlichen Anliegens angestrebt werden. Die Bischofskonferenz befaßte sich noch einmal mit dem neuen Ausländergesetz (HK, November 1980, 584) und rief die Ständeräte auf, nicht nur die wirtschaftlichen Gegebenheiten zu berücksichtigen, sondern auch den Menschen, seine Ehe und seine Familie. Nach einer Aussprache über die letzte Bischofssynode erteilte die Bischofskonferenz den Auftrag zur Erarbeitung pastoraler Hilfen und Weisungen für die Geschiedenenpastoral. Die Bischofskonferenz beschloß schließlich über die Verwendung der nächsten Karfreitagskollekte und erklärte, sie unterstütze alle Anstrengungen zugunsten der Erdbebenopfer in Italien, nicht zuletzt durch eine besondere Kollekte.

Eine „Gemeinsame Erklärung des Polnischen Ökumenischen Rates und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Entwicklung des Verhältnisses zwischen beiden Völkern" wurde am 2. Dezember veröffentlicht. Der Text stellt fest, zur Überwindung der katastrophalen Folgen des Zweiten Weltkriegs, der mit dem Angriff des Deutschen Reiches auf die Republik Polen begonnen habe, sei Polen und Deutschen eine hohe Verantwortung für den Frieden in Europa auferlegt worden. „Die Christen in beiden Völkern, die glauben, daß Gott die Welt in Christus versöhnt hat, sind dadurch besonders herausgefordert." Der Rat der EKD, so die Erklärung weiter, denke dankbar an die vielen Bemühungen der Mitgliedskirchen des Polnischen Ökumenischen Rates um Versöhnung mit dem deutschen Volk. Der Polnische Ökumenische Rat sehe in der Denkschrift der EKD von 1965 eine wesentliche Initiative für friedliche Beziehungen zwischen Polen und Deutschen im Geist der Erneuerung und des Willens zur Versöhnung. An den Wirkungen der Denkschrift sei wie in den Bemühungen des Polnischen Ökumenischen Rates deutlich geworden, daß die christlichen Beweggründe zur Versöhnung Gewicht auch für die politischen Beziehungen zwischen den Völkern besäßen. Der vor zehn Jahren unterzeichnete deutsch-polnische Vertrag habe auch die Begegnungen zwischen den Christen in beiden Ländern gefördert. „Der Polnische Ökumenische Rat und der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, zwischen denen eine enge Arbeitsgemeinschaft besteht, sehen sich in diesem Zusammenhang veranlaßt, ihre gemeinsame Arbeit für die Versöhnung zwischen Polen und Deutschen in der Bundesrepublik zu würdigen." Die Erfahrungen der Gemeinschaft im Glauben ermutigten dazu, „für den weiteren Ausbau der Beziehungen mit dem Ziel einzutreten, ein dauerhaftes Verhältnis guter Nachbarschaft und Freundschaft zu begründen". Darin liege auch ein Beitrag für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa. Die gemeinsame Arbeit solle fortgesetzt und besonders die Jugend an ihre Aufgabe, an einem dauerhaften Frieden mitzuwirken, herangeführt werden. Die Erklärung schließt: „Als Christen stehen wir immer unter der Frage unseres Herrn: ‚Wißt ihr nicht, welches Geistes Kinder Ihr seid?' Wir wollen unseren Dienst für Versöhnung und Frieden im Geist Jesu Christi erfüllen, der uns zusagt: ‚Der Menschensohn ist nicht gekommen, das Leben der Menschen zu vernichten, sondern es zu retten.'"

Vom 10. bis 13. November trafen sich die katholischen Bischöfe der USA zu ihrer Herbstvollversammlung in Washington. Dabei hatten sie einen neuen Vorsitzenden zu wählen: Nachfolger von Erzbischof *John R. Quinn* von San Francisco,

dessen dreijährige Amtszeit abgelaufen war, wurde Erzbischof *John R. Roach* von St. Paul – Minneapolis, bisher stellvertretender Vorsitzender der Bischofskonferenz. Neuer Vizepräsident wurde Bischof *James W. Malone* von Youngstown (Ohio). Die Beratungen der Vollversammlung galten einem breiten Themenspektrum. So verabschiedeten die Bischöfe ein Pastoralschreiben über den *Marxismus*, das vor allem die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Marxismus und Christentum unterstreicht. Ein weiteres Pastoralschreiben „Das höhere katholische Erziehungswesen und der Seelsorgeauftrag der Kirche" weist darauf hin, daß Höhere Schulen und Universitäten in kirchlicher Trägerschaft im Blick auf neue Herausforderungen und Schwierigkeiten in den kommenden Jahren eine klare Bestimmung ihrer Identität und ihres Auftrags bräuchten. Es sei das Besondere an katholischen Colleges und Universitäten, daß sie den Studenten eine „Einführung in das katholische theologische Erbe" gäben. Ungewöhnlich viele Neinstimmen und besonders Stimmenthaltungen gab es bei der Verabschiedung einer Stellungnahme zur *Todesstrafe*. Die Bischöfe verurteilen die Todesstrafe nicht generell, stellen aber fest, daß die Abschaffung der Todesstrafe unter den gegenwärtigen Bedingungen in den USA deutliche Vorteile mit sich brächte; sie wäre eine Botschaft dafür, daß der Teufelskreis der Gewalt durchbrochen werden könne und es hoffnungsvollere und wirksamere Mittel gegen die Zunahme von Gewaltverbrechen gäbe. Verabschiedet wurde auch eine Stellungnahme über die wachsende Bedeutung der *Laien in der Kirche*. Das Dokument stellt fest: „Eines der Hauptmerkmale der Laien heute ist ihr wachsender Sinn dafür, erwachsene Mitglieder der Kirche zu sein", und zählt die vielfältigen Aufgabenfelder der Laien in der Kirche auf. Ein weiteres Dokument ist der *Priesterausbildung* gewidmet. Die Bischöfe billigten einstimmig eine neue Ordnung für die Priesterausbildung, die jetzt dem Vatikan zur Genehmigung unterbreitet werden muß. Es geht darin vor allem darum, das spirituelle Element, die akademische Ausbildung und die Einübung in die Seelsorge in ein angemessenes Gleichgewicht zu bringen. Die Bemühung der Bischöfe um die Reinigung der liturgischen Sprache von „sexistischen" Elementen führte diesmal zu konkreten Ergebnissen: Sie sprachen sich für die Umänderung von Meßtexten aus. So soll künftig die Konsekrationsformel statt „for you and for all *men*" lauten: „it will be shed for you and for *all*". Die US-Bischofskonferenz ist die erste, die in dieser Sache initiativ geworden ist.

Bücher

JOHANNES GROSS, **Unsere letzten Jahre.** Fragmente aus Deutschland. 1970–1980. Deutsche Verlags-Anstalt Stuttgart 1980. 288 S. 29.80 DM.

Wenn Journalistisches zwischen zwei Buchdeckel geklemmt wird, ist immer Vorsicht am Platze. Meist handelt es sich um Eintagsfliegen, deren Aktualität oder Problemstellung überholt ist, noch bevor das betreffende Produkt in Druck geht. Sehr oft sind solche Produkte auch mehr durch Darstellung – durch Aufmachung und Sprache – interessant als durch die Substanz von Inhalt und Argumentation. Johannes Gross – in den deutschen Medien als Leiter der „Bonner Runde", als Capital- und jetzt auch Impulse-Herausgeber und als gelegentlicher, aber immer scharfkantiger Leitartikler in der FAZ auf vielfältige Weise präsent – ist über solchen Verdacht erhaben. Ist er doch einer der ganz wenigen deutschen Publizisten (besonders im konservativen Lager) mit unbestrittener politischer und intellektueller Kompetenz. Er mutet zwar mit seinen „Fragmenten" dem Leser ziemlich Heterogenes zu: vom langen, im Urteil etwas überpointierten Einleitungsessay über die dreißiger Jahre – der in ein Buch über die siebziger wohl nur insoweit paßt, als die kulturell-politische Banalität der letzteren gemessen am großen Jahrzehnt des „Abschieds vom bürgerlichen Zeitalter" in den Augen von Gross als ganz besonders banal erscheint – über die verschiedenen leitartikelhaften Zeitbeobachtungen, von denen man so manche bereits in der FAZ gelesen hat, bis zu den persönlichen Notizen entnommenen Spruchweisheiten der letzten Seiten. Aber auch wer – ebenfalls als Nachgeborener – an den dreißiger Jahren nicht nur zu Ende gehende Größe sieht – „die letzten großen Männer", die letzten großen Philosophen und Theologen, „noch einmal Weltliteratur" (S. 36) –, in der sich das vergehende bürgerliche Zeitalter gleichsam noch einmal politisch, denkerisch und literarisch aufbäumt, und bei der Beschreibung des Gegenwärtigen auf manch verführerische, aber doch wohl auch simple Vereinfachung zu stoßen glaubt – Katholizismus und Gewerkschaften waren in der Bundesrepublik wohl nie weder nebennoch nacheinander die politisch allein ausschlaggebenden Kräfte, fast alles ist interessant, und wer Schlagworte des politischen Alltags, aber auch dessen Figuren und gestaltenden Kräfte – Parteien, Ideologien, Verbände – nachdenklich hinterfragen will, kommt auf seine Rechnung. Wie jeder Publizist seines Formats hat Gross seine Marotten und seine Steckenpferde, die er genußvoll reitet. Dazu gehört unter anderem die von Gross mehrfach vertretene These von der Bundesrepublik als einem (in besonderer Weise) „theologischen Land" (S. 79 ff.), die er bis in philologische Details hinein zu erhärten sucht, an der aber außer einem ausgeprägten Hang deutscher säkularer Denker von Hegel bis Heidegger, von theologischen Kategorien doch nicht loskommen zu wollen, wohl nicht viel mehr dran ist als die hegelsche Vorherrschaft der Idee über die Fakten, ein unbestreitbarer „Hang zum Moralisieren anstelle politischem Judiciums" (S. 81) und das immer wieder beklagte deutsche Überborden von Gesinnungen. Aber vermutlich könnten sich Autor und Rezensent auf einen Begriff des Theologischen (daß die Theologen selbst zu Gott nur über „die Sünde" kommen, ist zumindest eine extrem lutherische Deutung) ebensowenig einigen wie auf den Carl Schmitt nachempfundenen Begriff des Politischen als primär (am Begriff der Gegnerschaft orientierten) antagonistischer Veranstaltung (vgl. S. 138 ff.).

Im übrigen bleibt der Autor bis hinein in das Urteil über den regierenden Kanzler seiner anderswo geäußerten Wunschstimmung eines „heiteren Zynismus" treu, wenn er feststellt, dieser – der Kanzler – habe „seine Perspektiven nie auf ein theoretisches Niveau gebracht". *D. S.*

JOSEF MAYER-SCHEU/RUDOLF KAUTZKY (Hrsg.), **Vom Behandeln zum Heilen.** Die vergessene Dimension im Krankenhaus, Herder, Wien–Freiburg–Basel / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1980. 180 S. 23.80 DM.

„Wenn heute fast zwei Drittel der Bundesbürger im Krankenhaus sterben und im Verlauf eines Jahres über 10 Millionen Menschen – ein Sechstel der Bundesbürger – in der Bundesrepublik Deutschland das Krankenhaus wegen irgendwelcher Beschwerden zumindest ambulant aufsuchen müssen, dann zeigt dies, vor welch neuen Fragen auch die begleitende Seelsorge mit Kranken steht" (S. 121). Dieser Satz des Mitherausgebers Mayer-Scheu verdeutlicht *eine* Zielsetzung des als Band 4 in der pastoraltheologischen Reihe „Sehen – Verstehen – Helfen" erschienenen Buches, das wenigstens in seinen wesentlichen Inhalten aus einem 1977 veranstalteten Kongreß für Ärzte, Pfleger und Krankenhausseelsorger hervorgegangen ist und das laut Einführung der Herausgeber einen Brückenschlag wagen will „zwischen den therapeutischen und seelsorglichen Berufen zugunsten eines ganzheitlichen Ansatzes im heilenden Handeln im modernen Krankenhaus". Es geht nicht unbedingt um die Rückgewinnung seelsorglich verlorenen Terrains, wohl aber um das werbende Bemühen, die Bedeutung des modernen Krankenhauses als Ort der Seelsorge und des seelsorglichen Mithelfens in der Begleitung des Kranken sowohl unter theologischen wie unter pastoral-praktischen Aspekten nicht nur für die Krankenhausseelsorger und soweit wie möglich für das im Krankenhaus tätige Personal, sondern für die Kirche insgesamt zu verdeutlichen. Das ist vor allem das Bemühen des mehr als die Hälfte des Bandes füllenden Beitrags von Mayer-Scheu (Vom „Behandeln" zum „Heilen". Die Aufgabe von Theologie und Seelsorge im Krankenhaus). Ganz leicht ist schon diese erste Zielsetzung nicht: Denn Mayer-Scheus Konzept einer „instrumentenlosen" Begleitung des Kranken durch den Seelsorger scheint in der Praxis einer Gratwanderung zu gleichen zwischen einer – teilweise gewiß sinnvollen – Integration des Seelsorgers in das Gesamtleben des Krankenhauses und die vielfältigen Aufgaben des therapierenden Personals und der Gefahr einer weitgehenden Isolierung des Seelsorgers im „Betrieb" Krankenhaus. So hilfreich und notwendig eine situativ das dem Befinden des Kranken und des Krankenhauses als therapeutischer Anstalt entwickelte Theologie und Seelsorge ist, Mitherausgeber Kautzky stellt als Klinikchef gegenüber allen noch so wohlbegründeten und einfühlsam formulierten theologischen Konzepten ganz nüchtern Glanz und Elend des Krankenhausseelsorgers dar: „Das wofür er eintritt, nämlich das Christentum, wird leider häufig auch von ihm selbst verkannt. Es ist für alle so eine etwas peinliche Sache. Einerseits hält es das übrige Krankenhauspersonal und sehr viele Kranke für eine Art abergläubischer Illusion mit allerhand rituellem Zauber, anderseits ist man unter dem Einfluß der eigenen Tradition doch nicht ganz so sicher. Man geniert sich vor dem Pfarrer, dessen Überzeugung als Humbug zu deklarieren, und man geniert sich vor den anderen, sich hinter den Pfarrer zu stellen" (S. 67). Nicht weniger brisant ist die *zweite* und – folgt man dem Titel – eigentliche Zielsetzung: das Selbstverständnis der heutigen Medizin und des modernen Krankenhauses von einem primär technisch verstandenen „Reparaturbetrieb für gestörte Funktionen" auf ein stärker von der psycho-sozialen Medizin inspiriertes Konzept von „Begleitung" und „Heilung" auf verschiedenen Begründungswegen (dem sprachanalytischen, dem medizingeschichtlichen – dem dienen vor allem die Beiträge von Wolfgang Böker und Heinrich Schipperges) zu erweitern. Auch zu diesem zweiten Anliegen, das seinerseits das erste, die Chancen seelsorglicher Hilfe, erst voll sichtbar werden läßt, steuert Mitherausgeber Kautzky trotz aller Bejahung einer stärkeren Berücksichtigung psychosozialer Faktoren und einer entsprechenden Schulung des Arztes und des übrigen therapeutischen Personals einiges Ernüchternde bei. „Medizin", so zitiert er Naunyn aus der Zeit der Jahrhundertwende, „wird eine Naturwissenschaft sein oder sie wird nicht sein." Und: „Wenn gut repariert werden soll, braucht man für alles einen Spezialisten. Das Ausmaß des ständig zunehmenden Wissens ist anders nicht zu bewältigen. Der Kampf mancher sentimentaler Illusionisten gegen Technik und Spezialistentum ist ganz abwägig" (S. 61). Nun hegen zweifellos auch die theologischen Mitautoren dieses Bandes solche Illusionen nicht, sondern sie möchten nicht zuletzt in einem von Einfühlung bestimmten Zusammenwirken aller Spezialisten im medizinischen Betrieb (einschließlich des Seelsorgers) zu einer „patientengerechten Therapie" kommen. Aber eine gewisse unaufgelöste Spannung zwischen den Disziplinen und Richtungen bleibt. Nicht zuletzt sie macht den Reiz dieses nicht nur für Seelsorger und Ärzte empfehlenswerten Bandes aus. *D. S.*

EMIL L. STEHLE (Hrsg.). **Zeugen des Glaubens in Lateinamerika.** Von der Entdeckung bis zur Gegenwart. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 112 S.

Das Reich Gottes in Lateinamerika rücke vor und gewinne Weltbedeutung, stellt Adveniat-Geschäftsführer Emil L. Stehle im Vorwort zu Recht fest. Der Herausgeber läßt 17 Autoren zu Wort kommen, die in der Darstellung von 22 Zeugnissen aus Geschichte und Gegenwart Lateinamerikas aufzeigen, so der Verlag, „mit welchen fast unüberwindlichen Schwierigkeiten jene Männer und Frauen zu kämpfen hatten, die als ‚Zeugen des Glaubens' in Wirtschaft, Staat und Gesellschaft in Konflikt gerieten, weil sie sich ihrem Glauben entsprechend für die Rechtlosen einsetzten". In der ansonsten trefflichen Auswahl überwiegen die historischen Persönlichkeiten, immerhin reichen die Lebensdaten von neun der Porträtierten in unser Jahrhundert hinein. Wohltuend ist, daß die „Ehre der Altäre" kein ausschlaggebendes Kriterium für die Auswahl der Glaubenszeugen aus vergangenen Jahrhunderten war; die Reihe beginnt mit Christoph Kolumbus. Sie schließt mit einem Beitrag über den im März ermordeten Erzbischof Oscar Romero, dessen Glaubenszeugnis der Autor erfreulicherweise abseits der Diskussion um die Frage des Märtyrertods des Erzbischofs würdigt. Neben ausgezeichneten Beiträgen z. B. über Bartolomé de las Casas, Rudolf Lunkenbein und Oscar Romero, die dem Anspruch des Buchs, Kirche in Lateinamerika besser verständlich zu machen, voll genügen, finden sich die hingeschriebenen Texte des argentinischen Kirchenhistorikers Enrique Dussel und einige wenige, die es bei der frommen Kurzbiographie bewenden lassen. Die Mehrzahl der Texte leistet jedoch das, was der Autor des Beitrags über Las Casas zur Verehrungswürdigkeit des (ebenfalls nicht kanonisierten) „Befreiers der Indios" schreibt: sie bringen „uns eine Ahnung von der Kompromißlosigkeit Gottes in unserem geschäftigen, kompromißbereiten Alltag". Daß, damals wie heute, Kirche verfolgt wird, wo sie Rechtlose gegen Mächtige stützt, kommt als Fazit des Buchs heraus. In den Beiträgen selbst wird der Bogen zu den noch unausgestandenen Gegenwartskonflikten in der lateinamerikanischen Kirche trotz auffälliger Parallelen nicht immer geschlagen. Gerade der vergleichende Rückblick (wie im Beitrag über Las Casas) erleichtert aber das Verständnis der „noch jungen, aber schon mündigen" lateinamerikanischen Kirche. Die Stärke (und Neuheit) des für breite Leserkreise geschriebenen Buchs ist die Selbstverständlichkeit, mit der die „modernen" Glaubenszeugen Lateinamerikas in die Gemeinschaft der „klas-

sischen" Heiligen und frommen Volkshelden früherer Jahrhunderte aufgenommen wurden oder, besser gesagt: in diesem Bildband befinden sich alte und neue Glaubenszeugen Lateinamerikas jeweils in guter Gesellschaft. *G. B.*

Menschenrechte in christlicher Verantwortung. Hrsg. im Auftrag des Sekretariats des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR von Christa Lewek, Manfred Stolpe und Joachim Garstecki. Evangelische Verlagsanstalt, Berlin (Ost) 1980. 96 S. 5,40 M/DDR.

Seit Beginn der 70er Jahre beteiligen sich die evangelischen Kirchen in der DDR intensiv an der deutschen und internationalen Menschenrechtsdiskussion. Die Broschüre faßt in überarbeiteter Form Verträge und Texte kirchlicher Amtsträger und Mitarbeiter zusammen. Sie stammen aus den Jahren 1973 bis 1977 und wurden zumeist für Konsultationen des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Lutherischen Weltbundes konzipiert. Die dazugehörigen Beschlußdokumente dieser Gremien sind in dem Band leider nicht enthalten. Gleichwohl gewährt die Publikation wichtige Einblicke in die innerkirchliche Menschenrechtsdebatte, ihre theologischen wie historischen Aspekte. Zugleich lassen sich an mehreren Artikeln Leitlinien der Kirchenpolitik der DDR-Protestanten ablesen.

Hervorzuheben sind dabei der Vorsitzende des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Bischof Schönherr, der Leiter des Kirchenbunds-Sekretariats, Stolpe, und der Magdeburger Bischof Krusche. Stolpe glaubt, in der DDR werde „mehr und mehr eine Gleichwertigkeit der wirtschaftlich-sozialen-kulturellen und der bürgerlich-politischen Rechte angestrebt" (S. 59). Die Frage nach „Defiziten bei der Verwirklichung von Menschenrechten in der DDR" darf nach seinen Worten nicht tabuisiert werden. Kirchenpolitisch bemerkenswert ist seine Einschätzung, zur Interpretation kirchlicher und religiöser Freiheiten sei neben der heutigen DDR-Verfassung legitimerweise auch die erste Verfassung der DDR von 1949 heranzuziehen. Den Christen in der DDR empfiehlt er, bei Schwierigkeiten im Bildungssektor stärker vom innerstaatlichen Eingabenrecht und weniger vom UNO-Petitionsrecht Gebrauch zu machen (S. 60). In den Beiträgen zum Komplex Theologie und Menschenrechte wird versucht, die Menschenrechte nicht als gottgegeben und unveränderlich zu definieren, sondern in der Spannung von Normativität und Relativität zu analysieren. Krusche warnt ausdrücklich vor einer theologischen Begründung der Menschenrechte (S. 65). Und Schönherr schreibt, die Menschenrechte seien weder christliche Erfindung noch „unveränderlicher und allenthalben gleicher Kodex" (S. 3). Ehe der Christ, so Schönherrs Fazit, Menschenrechte für sich selbst fordere, müsse er „die Lebensrechte des anderen verstehen und verteidigen". *M. H.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

SCHMID, HANS HEINRICH. **Gerechtigkeit und Glaube.** Genesis 15,1–6 und sein biblisch-theologischer Kontext. In: Evangelische Theologie Jhg. 40 Heft 5 (September/Oktober 1980) S. 396–420.

Ausgehend von der Rezeption der Abrahamsverheißung bei Paulus fragt der Aufsatz nach dem Ort, der der Genesisstelle im Ganzen des alttestamentlichen Verständnisses von Gerechtigkeit zukommt: In der vorexilischen Zeit partizipiert Israel an einem Verständnis der Welt als Gerechtigkeitszusammenhang, das in allen alten Hochkulturen eine archaische Schicksalsgläubigkeit ablöste. Vor allem in der prophetischen Literatur werden die Grenzen dieses Gerechtigkeitsdenkens sichtbar: Gerade Gen 15,1–6 stellt ein Beispiel für eine im Alten Orient sonst nicht begegnende Verschiebung dar, daß nämlich „Gerechtigkeit und das durch sie ermöglichte Leben als Gabe Gottes entgegenzunehmen ist und daß nicht das menschliche Verhalten, sondern die göttliche Gabe der Gerechtigkeit zur Grundlage des Lebens wird". Dennoch hat auch diese Konzeption ihre Grenzen, die sich an der Intensivierung der Krise des traditionellen Denkens zeigen: In der Apokalyptik wird Gerechtigkeit ganz und gar zum Kennzeichen des künftigen Äons. Damit läßt sich deutlich machen, daß die paulinische Rezeption sowohl in Kontinuität wie in Diskontinuität zum alt- und zwischentestamentlichen Traditionsstrom steht: „Neu ist der Ansage, daß sich die Gerechtigkeit Gottes offenbart hat, und neu ist der Ort und die Weise, an dem und wie sich dies vollzogen hat."

SIMON, JOSEF. **Zum wissenschaftsphilosophischen Ort der Theologie.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 77 Heft 4 (Oktober 1980) S. 435–452.

Der gewichtige Beitrag des Tübinger Philosophen Simon führt einen Schritt hinter die vielverhandelte Frage nach dem Verhältnis von Wissenschaftstheorie und Theologie zurück. In einem ersten Reflexionsgang wird gezeigt, daß der neuzeitliche Ansatz der Wissenschaft selbst auf theologischen Voraussetzungen beruht, nämlich auf der Einsicht in die Endlichkeit des menschlichen Wissens. Die Einsicht in solche Endlichkeit führt zur Begründung wissenschaftlicher Aussagen auf einem unbezweifelbaren Fundament. Durch diesen Umbruch im Begriff des Wissens werde die Theologie durch die Universalisierung der Methode mit allen Wissenschaften auf eine Stufe gestellt, so daß nach ihrem spezifischen Gegenstand gefragt werden muß. Simon geht davon aus, daß sich der Mensch Fragen stelle, die ihn existentiell bedrängten, sich aber nicht durch Rückführung auf ein unbezweifelbares Fundament im Wissen auflösen ließen. So müßten Menschen, um leben oder sein zu können, immer schon eine nicht selber hervorgebrachte Antwort akzeptiert haben. Theologie wird als diejenige Wissenschaft bestimmt, „die nach dieser Antwort fragt, von der her Menschen leben können". Die Theologie nenne diese Antwort das Wort Gottes und individualisiere und personalisiere sie damit. Ihr komme die Aufgabe zu, die Erzählung vom individuellen Leben Jesu Christi jeweils als paradigmatisches Leben zu verdeutlichen. Dadurch stehe sie nicht im Gegensatz zu den anderen Wissenschaften, in denen letztlich auch dialogische Strukturen das rein Methodische konstitutiv ergänzten, sondern handle von der Antwort, die Wissenschaft als begrenztes Fragen erst möglich mache.

Kultur und Gesellschaft

FÜRSTENBERG, FRIEDRICH. **Möglichkeiten und Grenzen der Lenkung von Bedürfnissen in der heutigen Gesellschaft.** In: Universitas Jhg. 35 Heft 11 (November 1980) S. 1179–1185.

Die bisherigen Forschungsergebnisse in diesem Bereich lassen nach Fürstenberg den Schluß zu, daß die Grundstruktur der Bedürfnisse eines Individuums relativ früh erlernt wird. Der erwachsene Mensch bilde solche Grundstrukturen im Wesentlichen nur noch durch Verfeinerung fort. Entsprechend lautet eine seiner Grundaussagen: „Wir müssen feststellen, daß weder ein einmaliger, noch ein wiederkehrender peripherer Reiz wirklich verläßlich Bedürfnisse weckt, sondern die Herausforderung einer erlebten Situation." Modeeinflüsse hätten kaum einen wirklichen Wandel der Bedürfnisstruktur zur Folge. Deswegen gelte es zu unterscheiden zwischen oberflächlicher Beeinflussung der Formen von Bedürfnisbefriedigung und der Strukturierung von typischen Lebenssituationen, in denen Bedürfnisse direkt verändert werden. Das Hauptproblem hinsichtlich der Bedürfnissteuerung sieht Fürstenberg gegenwärtig darin, „daß unsere Bedürfnisstruktur im Marktmodell der Produ-

zenten- und Konsumenteninteressen nivelliert und die Lebenswirklichkeit des Individuums im sozialen Zusammenhang verkürzt als Aktivität im Beruf und Reaktivität im Freizeitbereich erscheint". So würden die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß eine Oligarchie von Technokraten die überindividuellen, gesellschaftlichen Bedürfnisse allein repräsentiert und befriedigt.

JUNGE, HUBERTUS. **Die Reform des Jugendhilferechts.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 105 Heft 11 (November 1980) S. 723–734.

Junge stellt Werdegang, Bedeutung und Erwartungen an die Reform des Jugendhilferechts aus der Sicht der Praxis dar. Nach Junge war der bisherige Weg des noch nicht verabschiedeten Reformgesetzes „ein Leidensweg". Entsprechend sucht er die politischen Ziele der Koalition mit diesem Gesetz und die Einwände der Opposition dagegen gegeneinander abzuwägen. Er läßt zugleich durchblicken, daß das Gesetzesvorhaben gegenüber den ersten Entwürfen sowohl in seiner Substanz – im Blick gerade auch auf das Selbstverständnis der Jugendhilfe – und auch was die Position der freien Träger betrifft, wesentlich verbessert worden ist. Der Gesetzestext enthalte in seiner jetzt vorliegenden Fassung im Gegensatz zu den ersten Entwürfen und Diskussionen eine ausreichende Sicherung der grundgesetzlich geschützten elterlichen Erziehungsverantwortung; bezüglich der Position der freien Träger habe man sich so weit einander angenähert, daß ein tragbarer Kompromiß in Sicht sei; die Beschränkung des Bundes auf Rahmenbestimmungen würde die Praxis nicht belasten; Bedenken der Opposition gegen die Ausweitung der Beratung insgesamt stoße bei den Praktikern auf Unverständnis; die Finanzierung des Gesetzes werde auch von der Opposition nicht mehr als ausschlaggebend für dessen Ablehnung angesehen. Das Plädoyer für die Verabschiedung des Gesetzes ist also deutlich.

Kirche und Ökumene

BROX, NORBERT. **Frühkirchliche und heutige Nöte mit der christlichen Gemeinde.** In: Diakonia Jhg. 11 Heft 6 (November 1980) S. 364–384.

Brox geht einige vieldiskutierte Probleme gegenwärtiger Gemeindetheologie und -praxis im Rückblick auf analoge Fragen in der frühen Kirche an. So kommt er bei der Frage nach dem „Minimum" für Zugehörigkeit zur Gemeinde zu dem Schluß, „daß man von Maß und Menge absehen muß und daß dann allerdings zu fragen ist nach dem greifbaren Willen zu einem christlichen Miteinander bzw. daß man Verstöße dagegen nicht verharmlost". Brüderlichkeit als Gemeindeprinzip dürfe nicht überfordert werden; die Kirche habe sich auf zu enge Grenzen wegen ihres Universalitätsanspruchs nie eingelassen. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments und der Kirchenväter gebe es verschiedene Stufen der Intensität der Integration in die Gemeinde und sei eine solche Gestuftheit auch zulässig. Abweichungen dürften nicht unterschiedslos inkriminiert werden, in der alten Kirche dokumentiere Vielfältigkeit gerade die Einheit. Es sei wichtig, daß man sich über den Stil Rechenschaft gebe, in dem Verteidigung und Selbstbehauptung von Kirche und Gemeinde betrieben werde: „Ein unchristlicher Diskussions- und Verteidigungsstil kann die Wahrheit des Christentums und der Gemeinde niemals sichtbar machen, sondern deckt sie zu."

GEENSE, ADRIAAN. **Der Dialog der Religionen und das Bekenntnis der Kirche.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 26 Heft 4 (Oktober/Dezember 1980) S. 264 bis 276.

Dem Beitrag geht es darum, auf dem Hintergrund der Probleme, die sich beim Dialog des Christentums mit anderen Religionen ergeben, vor allem in Orientierung an späten Aussagen Karl Barths einen neuen Grundansatz für diesen Dialog zu verdeutlichen. Die Freiheit des Christen für den fremden Gesprächspartner gründe in Jesus Christus, in der von ihm her gewonnenen Solidarität auch mit dem religiösen Menschen in Gericht und Gnade: „Nur wenn wir wissen, daß der Schwerpunkt unseres Lebens nicht in unserer Religion, sondern in Gott liegt, haben wir die Freiheit, andere Menschen in ihrer Religion letztlich nicht aus ihrer Religion zu verstehen." Das Bekenntnis „Religion ist Unglaube" müsse so gehört werden, daß es nicht gegen andere Religionen, sondern mit ihnen zusammen bekannt werden könne. Wenn der Glaube an Jesus Christus die christliche Religion ebenso relativiere wie andere Religionen, könne Jesus Christus in seiner Universalität verstanden werden. Bekenntnis und Dialog seien keine Gegensätze.

Personen und Ereignisse

Unter dem Vorsitz von Kardinal *Josyf Slipyi* fand Ende November im Vatikan eine Synode der ukrainisch-unierten Kirche statt. Dabei haben die Bischöfe in einem Dokument die Beschlüsse der „sogenannten Synode von Lemberg" aus dem Jahr 1946 für null und nichtig erklärt: „Die sogenannte Synode von Lemberg des Jahres 1946 hat mit der ukrainischen Kirche nichts zu tun gehabt und hat auch weiterhin mit ihr nichts zu tun. Unsere ukrainische Kirche bleibt weiterhin treues Glied der Weltkirche, des mystischen Leibes Christi, mit ihrem Oberhaupt und Stellvertreter Christi auf Erden, dem römischen Papst, dem Nachfolger des Petrus." In Lemberg war 1946 die Auflösung der ukrainisch-katholischen Kirche und ihre Zusammenlegung mit der russisch-orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats unter dem Druck Moskaus beschlossen worden.

Bei einer Tagung in Augsburg zum Thema „Die Kirche und die Menschenrechte" stellte Kultusminister *Hans Maier* fest, es bedürfe im Augenblick der geistigen Anstrengung aller Christen, um der Religionsfreiheit die positive Bedeutung zurückzugewinnen, die sie einmal besessen habe. Heute müsse vor allem im Westen die Freiheit zum öffentlichen und gemeinschaftlichen Bekenntnis „selbst gegen das stillschweigende Establishment der Nichtreligion" verteidigt werden. Maier zweifelte an der Bereitschaft des Kommunismus, im Ostblock gegenüber der Religion wirkliche Toleranz zu installieren, wenn auch eine gewisse Entkrampfung registriert werden könne. Ein neuer mächtiger Gegner sei der Religionsfreiheit außer in der Gestalt eines Staatsatheismus in einer nativistischen und nationalistischen Staatsvergötzung in der Dritten Welt entstanden.

Der Bischof der Altkatholiken in Deutschland, *Josef Brinkhues*, hat Johannes Paul II. aufgefordert, die schon 1974 von der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegte Vereinbarung über die Gottesdienstgemeinschaft zwischen katholischer und altkatholischer Kirche endlich in Kraft zu setzen. Bischof Brinkhues äußerte seine Bitte in einem Memorandum, das er dem Papst während dessen Begegnung mit Vertretern der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Mainz überreichte. In dem Memorandum betont Brinkhues die „tiefe ökumenische Enttäuschung" der Altkatholiken über die zögernde Haltung Roms und gibt seiner Hoffnung Ausdruck, daß sich der Papst selber der Vereinbarung von 1974 annehmen werde.

In einem Beitrag für die ungarische katholische Zeitschrift „Vigilia" hat sich der Sekretär der ungarischen Bischofskonferenz, Bischof *Jozsef Cserhati* von Pecs, dafür ausgesprochen, die „mit den staatlichen Gesetzen umschriebenen Möglichkeiten" für das kirchliche Wirken und das Glaubenszeugnis der Gläubigen stärker zu nutzen. Die Regierung gewähre zwar keine volle, sondern nur eine „relative Freiheit", aber die Kirche selbst habe noch „bei weitem nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft".

Unmittelbar nach seiner Ernennung zum neuen jugoslawischen Parteichef hat *Lazar Mojsov* eine Revision des Schulwesens in Jugoslawien angekündigt. Die Lehre des Marxismus müsse wieder verstärkt im Schulunterricht vertreten sein. Anders als bisher habe der Marxismus den „gesamten Erziehungs- und Lehrprozeß zu durchdringen". Für nicht-marxistische Lehrer sei in Jugoslawien kein Platz.

Der erst vor Wochen nach 22jähriger Gefängnishaft entlassene 72jährige Bischof *Dominic Tang Yiming* SJ (Kanton) konnte zu einer ärztlichen Behandlung Anfang November nach Hongkong ausreisen. Bischof Tang Yiming, der seit seiner Freilassung immer erklärt hat, er bleibe dem Papst gegenüber loyal und schließe sich nicht der Patriotischen Vereinigung chinesischer Katholiken an, erklärte bei seiner Ankunft in Hongkong, daß er wieder nach Kanton zurückkehren wolle.

Einen Appell mit der Bitte um aktive Unterstützung des Wiederaufbaus in Simbabwe; besonders im Schul- und Erziehungswesen, hat Ministerpräsident *Robert Mugabe* an die katholische Kirche gerichtet. Er bat die Katholiken außerdem, sich intensiver für die Gewährung von Entwicklungshilfe einzusetzen. Mugabe betonte, daß gerade die Kirche eine besonders wichtige Aufgabe beim Aufbau eines neuen Erziehungs- und Gesundheitssystems zu erfüllen habe. Die katholische Kirche habe eine hervorragende Rolle bei der Befreiung des Landes gespielt.

Herder Korrespondenz

Heft 2
35. Jahrgang
Februar 1981

Nicht in einem weltfernen ethischen Überbau, sondern mitten in den Problemen dieser Welt selbst haben sich die ethischen Maßstäbe zu bewähren.

Richard von Weizsäcker

Schwierigkeiten mit dem Frieden

Vieles spricht dafür, daß den Kirchen in der Bundesrepublik in nächster Zeit eine intensive Diskussion über ihren Friedensauftrag ins Haus steht. Im evangelischen Bereich sind die Weichen dafür längst gestellt: Es gab im letzten Jahr kaum eine Synodaltagung, bei der nicht über Friedensgefährdung und Friedenssicherung, über Wettrüsten und Abrüstung diskutiert worden wäre, nicht zuletzt durch die Beschäftigung der evangelischen Kirchen in der DDR mit dem Thema Frieden angestoßen. Inzwischen wurde vom Rat der EKD eine Arbeitsgruppe eingesetzt, die eine Stellungnahme zum Problem der Verantwortung der Kirche für den Frieden vorbereiten soll. Daß dies nicht einfach sein wird, zeigt schon der Blick auf die Bandbreite der im deutschen Protestantismus gegenwärtig vertretenen Positionen: Auf der einen Seite steht die Aktion „Ohne Rüstung leben", als Reaktion darauf kam es zur Erklärung „Sicherung des Friedens", die eine militärische Sicherung zur Erhaltung und Wiederherstellung des Friedens ausdrücklich bejaht.

Vergleichbares Engagement ist aus dem deutschen Katholizismus nicht zu vermelden. Während der Protestantismus schon in den 50er Jahren in der Auseinandersetzung über Wiederbewaffnung und Atomrüstung bis zu ernsten Zerreißproben engagiert war, blieben Diskussionen über Sicherheit und Abrüstung auf katholischer Seite weitgehend ein Thema für Randgruppen. Das könnte sich allerdings ändern. Vor allem die Anfragen aus der Jugend sind, wie auch der Berliner Katholikentag zeigte, nicht zu übersehen. Seit Ende letzten Jahres liegt nun mit der nach mehrjähriger Vorbereitung verabschiedeten Plattform „Abrüstung und Sicherheit" der deutschen Pax Christi katholischerseits ein beachtlicher Anstoß für die weitere Diskussion vor.

Die Kirchen sind herausgefordert

Auch wenn sie aus verschiedenen Gründen bisher mit unterschiedlicher Intensität darauf reagiert haben, stehen doch beide Kirchen gegenwärtig vor den gleichen *Herausforderungen:* Es ist schließlich kein Zufall, daß im evangelischen Bereich in solchem Umfang alte Debatten wieder aufleben und gleichzeitig der Katholizismus nach der Umwelt- jetzt auch zunehmend die Friedensproblematik zu entdecken beginnt. Ein ganzes Bündel von Faktoren gibt der Grundsatzfrage, welcher Weg zur Friedenssicherung und -förderung im Atomzeitalter für Christen gangbar ist, *neue Virulenz:* Schritte zu effektiver Abrüstung sind nirgendwo in Sicht, Rüstungskontrollverhandlungen kommen nicht voran, im Verhältnis der Supermächte tritt wieder das Element der Konfrontation stärker in den Vordergrund, der europäische Entspannungsprozeß ist ins Stocken geraten, lokale Konflikte in der ständig weiter aufrüstenden Dritten Welt bergen schwer zu kontrollierende Möglichkeiten der Eskalation.

Die unterschiedlichen, dem Anspruch nach vom christlichen Friedensauftrag motivierten Reaktionen auf solche teils schon angelaufenen, teils noch befürchteten Entwicklungen treffen in der Bundesrepublik gegenwärtig in einen *gesellschaftlichen Kontext,* der in mehrfacher Hinsicht dazu angetan ist, die Diskussion in den Kirchen zu intensivieren: die das 25jährige Bestehen der Bundeswehr begleitenden Vorgänge und ihre Erörterung in der Öffentlichkeit haben gezeigt, daß nach wie vor über Bedeutung und Funktion der Streitkräfte nur in begrenztem Umfang Konsens besteht, daß Teile unserer Gesellschaft kein kohärentes und rationales Verhältnis zur militärischen Friedenssicherung gefunden haben. Die Debatte über die schwieriger werdende Finanzierung von Rüstungsprojekten macht deutlich, daß in einer Zeit begrenzten Wachstums und zunehmender Verteilungskonflikte Ausgaben für die militärische Sicherheit notwendigerweise stärker unter Legitimationsdruck geraten und sich daher die Frage nach dem Sinn der gegenwärtigen Verteidigungsanstrengungen überhaupt neu stellt. Dazu kommt schließlich, daß wir in einer Phase der Neuorientierung der westlichen Verteidigungspolitik stehen, deren Konsequenzen für die Bundesrepublik im Augenblick noch keineswegs voll abzusehen sind.

In den Diskussionen über Bundeswehr, Bündnis und Entspannung melden sich *divergierende Trends* zu Wort, die von jeweils verschiedenen Standpunkten aus unleugbare Schwierigkeiten und Schwachpunkte der offiziellen Sicherheitspolitik und ihrer Implikationen im Visier haben: Auf der einen Seite läßt sich unschwer ein Trend beobachten, der auf die Stärkung nicht nur der materiellen, sondern besonders der geistigen Verteidigungsbereitschaft setzt, vor Entspannungs- und Friedensillusionen warnt und vor allem die Bedeutung der militärischen Komponente der Sicherheitspolitik hervorhebt. Auf der anderen Seite ist das Bemühen festzustellen, primär den Entspannungsprozeß zu retten, gerade jetzt Abrüstungsvorschläge zu forcieren oder zumindest auf Nachrüstungsaktionen zu verzichten. Wird auf der einen Seite vor der Ausbreitung pazifistischer Strömungen gewarnt und werden Neutralisierungstendenzen angeprangert, so malen andere das Gespenst einer zunehmenden Militarisierung an die Wand. In diesem Zusammenhang richten sich auch an die Kirchen recht *unterschiedliche Erwartungen:* Wird von der einen Seite beklagt, die Kirche tue nicht genug, um die friedenssichernde Rolle der Bundeswehr zu betonen und bringe dem Auftrag der Soldaten zuwenig Anerkennung entgegen, so wird ihr auf der anderen Seite vorgehalten, sie übernehme zu unkritisch die Doktrinen der offiziellen Sicherheitspolitik und setze sich zuwenig entschieden für Abrüstung ein. Gerade auf diesem Hintergrund wird eine umfassende und kritische Selbstbesinnung der Kirche auf ihre Position und ihre Aufgaben in der Auseinandersetzung um Frieden und Sicherheit so nötig wie schwierig.

Es gibt keine eindeutige Lösung

Daß die Kirche für den Frieden und gegen den Krieg einzutreten habe, ist unbestrittener und von der Mitte der christlichen Botschaft her auch nicht bestreitbarer Ausgangspunkt, indem sich alle an der Diskussion Beteiligten einig sind. Der *Friedensauftrag der Kirche* konkretisiert sich in einer ganzen Palette von grundlegenden miteinander verbundenen Aufgaben, die der Beschluß der Würzburger Synode über Entwicklung und Frieden so zusammengefaßt hat: „Die Kirche muß durch Gebet und Handeln die ihr eigene Friedenskraft mobilisieren, indem sie – nicht an Staatsinteressen und Ländergrenzen gebunden – überall für Gerechtigkeit und Frieden eintritt, sich gegen Verletzung der Menschenrechte wendet, wo immer sie geschehen, friedensgefährdende Zustände und Vorgänge beim Namen nennt, zur Kenntnis und Aufarbeitung geschichtlich gewordener nationaler Gegensätze aufruft sowie der Versöhnung, Verständigung und internationalen Zusammenarbeit den Weg bereiten hilft."

So weit, so gut. Die Probleme beginnen dort, wo nach den Konsequenzen aus dem christlichen Friedensauftrag für die *Stellung der Kirchen zur staatlichen Sicherheitspolitik* gefragt wird. An kirchlichen Appellen gegen das Wettrüsten oder an Zielvorstellungen für eine vom friedlichen Zusammenleben der Völker bestimmte Weltordnung fehlt es nicht; gerade weil es so schwer ist, sie auf die konkreten Bedrohungen des Weltfriedens hin zu konkretisieren, liegt die Gefahr kurzschlüssiger und damit unzureichender Lösungsvorschläge nahe.

So ist es mit Sicherheit nicht möglich, den gordischen Knoten mit einem Streich lösen zu wollen, wie es die Aktion „Ohne Rüstung leben" (vgl. HK, Dezember 1980, S. 629) gefordert hat: „Wir bitten unsere Bischöfe, Kirchenleitungen und Synoden, öffentlich zu erklären, daß sie den Krieg verwerfen und daß die Verwerfung des Krieges diese Konsequenzen hat: Einstellung der militärischen Droh- und Abschreckungspolitik, Beendigung aller Rüstungsmaßnahmen, Verweigerung des Kriegsdienstes." Auch wenn man einer solchen Position nicht zuletzt in ihrer provozierenden Funktion Respekt zollt, muß festgehalten werden: Weder läßt sich die Forderung nach Einstellung der militärischen Abschreckungspolitik und Beendigung aller Rüstungsmaßnahmen als zwingende Folge aus der christlich gebotenen Verwerfung des Krieges ableiten, noch trägt diese Konzeption den faktischen Machtverhältnissen in der Ost-West-Konfrontation oder dem differenzierten Zusammenhang von Abschreckung und Friedenssicherung Rechnung.

Auch wenn man diese extrem-utopische Position unschwer zurückweisen kann, sind die Probleme hinsichtlich einer christlichen Legitimation der gegenwärtigen Sicherheitspolitik nicht aus der Welt geschafft. Anzeichen dafür ist nicht zuletzt die kritische Beschäftigung mit der Formel vom „Friedensdienst mit und ohne Waffen", die zum Schibboleth in der Kontroverse im deutschen Protestantismus geworden ist. Diese Kompromißformel impliziert in ihrer ersten Hälfte die *Zustimmung der Kirche zum Konzept einer Friedenssicherung durch Abschreckung* auf der Grundlage eines militärischen Gleichgewichts der Machtblöcke. Rüstung wird damit im Sinn der im Bündnis verankerten Sicherheitspolitik der Bundesrepublik als ein unerläßliches Element von Friedenssicherung akzeptiert. Die Erklärung „Sicherung des Friedens" formuliert ausdrücklich: „Die Aufrechterhaltung des Gleichgewichts militärischer Macht ist daher in dem Umfang unerläßlich, der nötig ist, um jeden politischen Gewaltakt zu einem unkalkulierbaren Risiko zu machen."

Die Formel vom Friedensdienst mit der Waffe, die auch den Aussagen des Synodenbeschlusses über den Wehrdienst zugrunde liegt, kann nicht nur dazu verleiten, den notwendigen militärischen Beitrag zur Friedenssicherung zu überschätzen, sondern führt vor allem in Aporien, wenn man nicht nur über die Abschreckung, sondern auch über den Ernstfall ihres möglichen Versagens nachdenkt: Die Nato-Strategie der „flexible response" sieht die Möglichkeit einer stufenweisen Eskalation bis hin zum Einsatz strategischer Nuklearwaffen vor. Daraus ergibt sich unausweichlich die Folgerung: „Zur Abschreckungsstrategie gehört der feste Wille, wenn nötig Taten zu setzen, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ohne Einschränkung als Verbrechen verurteilt wurden" (*Raymund Schwager,* in: Orientierung, Nr. 12/13 1980).

Einerseits ist es kurzschlüssig, mit dem warnenden Hin-

weis auf ein mögliches nukleares Inferno und die Gefahren des Wettrüstens überhaupt eine generelle Absage der Christen und der Kirchen an die Konzeption einer Friedenssicherung auch durch Rüstung zu fordern. Anderseits geht es ebensowenig an, zwar das Recht des Staates auf Verteidigung mit militärischen Mitteln theologisch zu legitimieren, dabei aber die unübersehbaren Risiken der Abschreckungsstrategie zu minimalisieren, die ja auch durch die Einbindung der Verteidigungsbereitschaft in ein Gesamtkonzept der Friedenssicherung und die grundsätzliche Bereitschaft zu Abrüstung und Rüstungskontrolle nicht entschärft werden. Damit stehen die Kirchen bei ihrer Meinungsbildung zu Fragen der Sicherheitspolitik vor einer *schwierigen Situation;* viele um Ausgewogenheit bemühte Äußerungen von protestantischen Bischöfen und Synoden haben das in den letzten Monaten deutlich gemacht: Die Kirchen in der Bundesrepublik haben – soviel ist sicher – keine zwingenden Gründe dafür, das offizielle sicherheitspolitische Konzept abzulehnen oder gar die Berechtigung des Dienstes in der Bundeswehr in Frage zu stellen, sie können aber auch nicht einfach als das gute Gewissen der Verteidigungspolitik fungieren. Diese Spannung ist nicht nach der einen oder anderen Seite auflösbar. Die *Zwänge unserer Sicherheitspolitik* müssen verschärft ins Bewußtsein treten, wenn sie am christlichen *Friedensauftrag* gemessen werden.

Nüchternheit ist geboten

Unter dieser Voraussetzung kann genauer gefragt werden, welche Möglichkeiten der Kirche hinsichtlich der Friedens-, Sicherheits- und Abrüstungsproblematik hierzulande offenstehen. Die erwähnte Pax-Christi-Plattform formuliert: „Für Kirche und Christen muß das Eintreten für Abrüstung die gleiche moralische Dringlichkeit erlangen wie der Kampf gegen Hunger und Not sowie für weltweite soziale Gerechtigkeit." Gerade das Nebeneinandernennen der Bereiche Abrüstung und Entwicklung macht aber eine Grundschwierigkeit deutlich: Während die Kirchen neben der staatlichen Entwicklungspolitik durch eigenes Handeln deutliche Zeichen setzen können und auch gesetzt haben, ist Vergleichbares beim Problem Abrüstung und Sicherheit nicht möglich. Selbst die viel beschworene Zeichenhaftigkeit der Kriegsdienstverweigerung leidet ja darunter, daß sich in vielen Fällen spezifisch christliche Motive mit solchen verbinden, die kaum als Konkretion des Friedensauftrags der Kirchen angesehen werden können.

Allerdings könnten die Kirchen durchaus intensiver als bisher nicht nur die staatliche Entwicklungspolitik, sondern auch die Sicherheitspolitik *kritisch begleiten.* Dazu sind etliche Voraussetzungen vonnöten: Zunächst müssen sich die Kirchen vor einem angesichts der Komplexität der Probleme einerseits und der in ihnen sichtbar werdenden ethischen Herausforderung anderseits naheliegenden *Dilettantismus* in acht nehmen. Viele Diskussionsbeiträge aus dem kirchlichen Raum leiden darunter, daß sie sich auf emotionsauslösende Schlagworte beschränken oder einzelne Bereiche aus einem politischen Gesamtzusammenhang isolieren. Appelle ohne Analyse nützen nur wenig. Gerade die Kirchen müßten daran interessiert sein, daß sicherheitspolitische Probleme in einer breiten Öffentlichkeit möglichst sachkundig und umfassend diskutiert werden. Nichts schadet gerade dieser Sache mehr als die weitverbreitete Tabuisierung und die verständliche Berührungsangst. Auch Christen und Kirchen können ihre Anliegen nur im Horizont und unter Anerkennung der *faktischen Machtkonstellationen* und der *unleugbaren Problemkomplexität* einbringen, wenn sie überhaupt Gehör finden wollen. Die Analysen des Pax-Christi-Dokuments zu Rüstungskontrolle und Abrüstung liefern dafür ein gutes Exempel, auch wenn man die Akzente im einzelnen anders setzen mag.

Damit stellt sich dann das Problem, inwieweit Kirchen jenseits der Alternative von vollständigem Rüstungsverzicht oder kritikloser Legitimierung der faktischen Sicherheitspolitik sich mit *konkreten Vorschlägen* zur militärischen Sicherheit und zur Abrüstung zu Wort melden sollen oder können. Daß so etwas möglich ist, beweist ein Blick auf die Niederlande: Dort hat sich erst Ende letzten Jahres die Synode der Reformierten Kirche mit deutlicher Mehrheit für eine einseitige Atomabrüstung der Niederlande ausgesprochen und sich damit einer schon seit mehreren Jahren angelaufenen Kampagne des Interkirchlichen Friedensrates angeschlossen.

Auch in der Bundesrepublik plädieren Stimmen aus dem kirchlichen Raum für einseitige Abrüstungsvorleistungen als Ausweg aus der sich verhärtenden Rüstungssituation. Auf dem Berliner „Katholikentag von unten" wurde eine „Erklärung katholischer Christen gegen die Atomrüstung" initiiert, die zur Verminderung der atomaren Rüstung in der Bundesrepublik in den nächsten Jahren aufruft. Die zu erwartende öffentliche Diskussion über den Nachrüstungsbeschluß der Nato, vor allem die Stationierung von Mittelstreckenraketen auf dem Gebiet der Bundesrepublik, dürfte auch die Debatte in kirchlichen Kreisen nochmals intensivieren.

Sowohl was die Frage nach Abrüstungsvorleistungen im allgemeinen wie die nach der Stationierung atomarer Mittelstreckenwaffen im besonderen anbelangt, kann es unter der Prämisse der unauflösbaren Spannung zwischen Engagement für Abrüstung und Anerkennung der Notwendigkeiten westlicher Sicherheitspolitik unter Christen *unterschiedliche Meinungen* geben; hier zählen politische und nicht theologische Argumente. Die Erklärung „Sicherung des Friedens" formuliert vorsichtig: „Die Notwendigkeit zum Nachrüsten kann somit die Folge von Versäumnis sein." Es sollten also darüber möglichst keine Glaubenskriege geführt werden. Die Widersprüchlichkeiten und Zwänge einer Friedenssicherung durch Abschrekkung auf der Basis eines militärischen Gleichgewichts müssen auch hier vielmehr ausgehalten werden. Jedenfalls werden sich die Kirchen, sollten sie sich in Zukunft stärker für Frieden, Sicherheit und Abrüstung engagieren, mit zweierlei abfinden müssen: zum einen, innerhalb ihrer

Gemeinden und Gruppen unterschiedliche Optionen zu ertragen und miteinander im Gespräch zu halten, zum anderen es in der sicherheitspolitischen Diskussion keiner Seite ganz und gar recht machen zu können, weder Entspannungseuphorikern noch undifferenzierten Konfrontations- und Containment-Befürwortern.
Bei all dem bleibt unbestritten, daß die einzelnen Christen und ihre Kirchen sehr viel für den Frieden tun können und auch tun müssen. Nur ist gerade im Blick auf die schon angelaufene und weiterhin zu erwartende Diskussion über Abrüstung und Sicherheit Vorsicht und vor allem Nüchternheit geboten. Die grundlegende Aufgabe hat *Eberhard Stammler* in einer unlängst vorgelegten Analyse der bisher im deutschen Protestantismus geführten Debatte so formuliert: „Die Kirchen sollten die Lobby des Friedens sein, indem sie sowohl unerbittlich den Skandal der Rüstungs-Eskalation ins Bewußtsein rufen als auch unbeirrt Wege der Versöhnung und der Verständigung ebnen" (Evangelische Kommentare, Januar 1981, S. 10). Welche konkreten Schritte in der Umsetzung dieses Auftrags jeweils nötig und möglich sind, ist nicht nur eine Frage des guten Willens und der sorgfältigen Analyse, sondern ebenso des angesichts der tatsächlichen Machtverhältnisse politisch Machbaren. Das Ziel ist klar, die Notwendigkeit, es anzustreben, ebenfalls. Nur wie der Weg aussehen kann, läßt sich nicht vorhersagen. *Ulrich Ruh*

Vorgänge

Johannes Paul II.: Akzente zum Jahreswechsel

Daß der Mensch der Weg der Kirche sei, war eine der programmatischen Aussagen der Antrittsenzyklika Johannes Pauls II. Seit Beginn seines Pontifikats hat sich der Papst denn auch immer wieder mit großer Intensität zum Anwalt der unveräußerlichen Menschenrechte angesichts der Nöte und Bedrohungen gemacht, denen Menschen und Völker gegenwärtig ausgesetzt sind. Eine ausführliche und umfassende *Bilanz seines Wirkens „ad extra"* im Jahr 1980 zog Johannes Paul II. in der Ansprache anläßlich des traditionellen Weihnachtsempfangs für die Kurie und das Kardinalskollegium am 22. Dezember (Osservatore Romano, 22./23. 12. 80). Diese Ansprache ist nicht nur addierende Aufzählung, die an die Reisen wie an Begegnungen mit den Vertretern der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen erinnert, sondern gibt einen aufschlußreichen Einblick in das Bild des Papstes von den Aufgaben der Kirche in der gegenwärtigen Welt, nicht zuletzt auch von seinem Selbstverständnis in diesem Kontext.
Dieses Selbstverständnis kommt gleich zu Anfang deutlich zum Ausdruck: Der Papst, dem „die ganze Wirklichkeit des Menschen, die ganze komplexe Situation der pluralistischen Gesellschaft in ihrer Verschiedenartigkeit" vor Augen stehe, wolle nicht nur Mittelpunkt der Einheit der Kirche sein, sondern auch „der Bezugspunkt für das universale Verlangen nach Brüderlichkeit und internationaler Zusammenarbeit zwischen den Völkern". An erster Stelle kommt ein *Rückblick auf die Reisen* des Jahres 1980 zu stehen. Als Grundthema seiner Afrikareise nennt Johannes Paul II. die Bemühung um eine Verbindung zwischen katholischer Universalität und den Werten der afrikanischen Kultur; im Blick auf seinen Aufenthalt in Brasilien erinnert der Papst daran, daß zum Evangelisationsauftrag der Kirche auch das Bemühen um die Überwindung sozialer Ungerechtigkeit gehöre.
Seine Besuche in Frankreich und in der Bundesrepublik sieht der Papst in einem engen Zusammenhang: Es seien Begegnungen der Kirche mit „Nationen von uralter europäischer Kultur ..., mit den positiven Anstößen ihrer Zivilisation für die intellektuelle und geistige Entwicklung der Menschheit" gewesen. Dann werden auch die Schattenseiten genannt: moralische Permissivität und die Versuchung durch den Reichtum. Johannes Paul II. stellt den Völkern Europas nochmals den heiligen Benedikt vor Augen, der den Erdteil an sein geistliches Erbe erinnern könne.
Einen weiteren Schwerpunkt der Ansprache bildet die Sorge der Kirche um den Frieden. Der Papst zählt als „Schatten" über dem Frieden in der Welt den Krieg zwischen dem Iran und dem Irak, die Lage in Afghanistan, im Libanon, in Irland und in Mittelamerika. Eine entschiedene Absage gilt dem Terrorismus: „Ich bitte die Männer der Gewalt, die dennoch meine Brüder sind, von ihrem Weg des Todes abzulassen."
Die Kirche, so fährt der Papst fort, kümmere sich nicht nur um die Probleme der Kontinente und Völker, sondern wende sich *jedem Menschen* in seinen *konkreten Lebensumständen* zu: „Für die Kirche gibt es keine amorphe Masse oder ein namenloses Kollektiv; sie weiß, daß jede gesellschaftliche und politische Wirklichkeit aus einzelnen Menschen besteht." Dabei gilt die Aufmerksamkeit Johannes Pauls II. zunächst dem Problem der Arbeit; die Arbeiter überall auf der Welt sollten wissen, daß ihnen die Kirche nahe sei, sie hochschätze und liebe. Genannt wird ebenso die „große Welt der Kultur". Nur die Kirche, so der Papst, die das Evangelium Christi un-

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 entwikkelt 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 Weltfriedenstages* 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 *Cyrill und Methodius.* Sie hat der Papst in seinem Apostolischen Schreiben „Egregiae 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 Cyrill 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 Information" 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 Berichterstatter, sondern auch die Veranstalter ursächlich beteiligt. Schon immer wurden bei Bischofssynoden 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 Generalberichterstatter – 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, 615ff.) möglich oder in der sehr gerafft zusammenfassenden Schlußansprache des Papstes (vgl. HK, Dezember 1980, 612ff.), 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 Pressebe richterstattung – 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 Verlassenem und schuldhaft Verlassendem so einfach ist? Man könnte weiterfragen, ob Wort und Sakrament – ohne das Verhalten zu beiden unglaubwürdig 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 Lossprechung 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 *Mischehenthema.* 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 Rabīndranāth 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 „Humane 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 übergegriffen 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 werden. 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

mehr sogenannte Sachzwänge getreten, hinter denen sich ein starkes Normdenken verbirgt, ausgerichtet auf materiellen Wohlstand, auf Effizienz und auf Anpassung." Anderseits interessiert man sich in unserer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr für den andern, was zur Isolation führt, die durch „die städtisch-industrielle Lebens- und Arbeitsweise noch unterstützt" wird. Eine zweite Ursache ist die Gewalt in unserer Gesellschaft: „Wir lernen, daß es neben der illegitimen auch legitime und legale Gewalt gibt, daß Ruhe, Ordnung und Unabhängigkeit notfalls mit Gewalt aufrechtzuerhalten sind." Die Gewalt insbesondere auch im Leben gewalttätiger Jugendlicher, insofern sie, „und zwar als Opfer, in besonderem Maß Gewalt erlebt und dabei erfahren haben, daß man damit etwas erreicht".

Als weitere Ursache wird die zum Beispiel durch die *berufliche Überbeanspruchung des Vaters* oder durch die Wohnsituation überforderte Familie angesprochen. „Ein großer Teil der Jugendlichen stammt aus solchen überlasteten und von daher mehr oder weniger verborgen gestörten Familienverhältnissen." In diesen Zusammenhang stellt die Kommission auch die intakte Familie, die „dem Heranwachsenden nicht mehr genügend Möglichkeiten zur sozialen Entwicklung bietet, weil sie zu klein ist". Wenn dann die äußeren Voraussetzungen für den notwendigen Umgang mit Gleichaltrigen – Betätigungsmöglichkeiten in der Freizeit, Freiräume, geeignete Lokalitäten – fehlen, „kann sich dies ebenso verhängnisvoll auswirken wie das Fehlen familiärer Geborgenheit". Dazu kommt, daß den Versuchen neuer Formen intensiven Zusammenlebens mißtraut wird. „Im Unterschied zur Familie erfahren solche Versuche nicht einmal Förderung mit guten Worten, sie werden im Gegenteil erschwert, indem sie auf Unverständnis und Ablehnung stoßen – ganz abgesehen von der Schwierigkeit, Häuser und Wohnungen zu finden, die sich dafür eignen."

Als weitere Ursache wird die *wirtschaftliche und politische Entwicklung* namhaft gemacht. „Kindheit und Jugend der heute Zwanzigjährigen fallen in die sechziger und ersten siebziger Jahre, also in eine Zeit wirtschaftlicher Blüte, in der alles machbar schien... Ausgerechnet auf den Zeitpunkt der Pubertät und des Übertritts in die Arbeitswelt, ausgerechnet auch in die Zeit der Integration in die Erwachsenenwelt brach dann die wirtschaftliche Rezession." Diese beschränkte die Freiheit in der Wahl von Beruf und Arbeitsplatz und brachte so eine große Enttäuschung. Aber „auch von politischen Reformvorstellungen und -versprechungen ist wenig übriggeblieben". Als fünfte Ursache wird erklärt, daß neben der staatlich subventionierten Elitekultur und der kommerzialisierten Massenkultur der Unterhaltungsindustrie die Bedürfnisse nach kultureller Betätigung in die Subkultur abgedrängt werden. So „können sie sich erstens nicht genügend entfalten, denn die Subkultur ist auf sehr enge Räume und Kreise beschränkt und leidet bei aller scheinbaren Romantik unter dem Druck, nicht akzeptiert zu sein. Zweitens besteht die Gefahr, daß sie im Ghetto zu einer Aggressivität auswachsen, die weit gefährlicher sein kann als die bisherigen Demonstrationen." Und schließlich wird der Anteil an pubertärer Auflehnung bei den derzeitigen Unruhen bedacht.

Nicht zur Sprache gebracht werden die Motive der „Trittbrettfahrer", weder die Ideologien und Absichten der zu allem entschlossenen politischen Radikalen noch der Anteil an Kriminalität oder Zerstörungswut. Zudem wollte die Kommission die wirklich unzufriedenen Jugendlichen nicht nur verstehen – zuviel Verständnis aufgebracht zu haben, wurde der Kommission von seiten der bürgerlichen Presse dann auch vorgeworfen –, sondern der Gesellschaft einen Spiegel vorhalten, Sprachrohr der Jugendlichen sein und der Gesellschaft eine Botschaft bringen, die eine Diskussion auslöst. Das Gesellschaftsgemälde der Thesen ist dementsprechend auch mit starken Farben gezeichnet.

Nicht untersucht bzw. statistisch nicht erhoben wurde die Herkunft und die soziale Schichtung der unruhigen Jugendlichen; der hohe Anteil an Ausländern und Schweizern, die von auswärts nach Zürich gekommen waren, unter den im Zusammenhang mit den Ausschreitungen von der Polizei Festgenommenen gibt bestimmt ein einseitiges Bild. Die von der Kommission und von Radio DRS in Auftrag gegebene „Bestandsaufnahme der sozialen und psychologischen Hintergründe der Neuen Zürcher Jugend-Bewegung", die zur Veröffentlichung nicht frei ist, gibt allerdings einige Anhaltspunkte. So dürfte gegenüber den 1968er Unruhen der Anteil der Arbeiterjugend und der jungen Erwachsenen größer geworden sein. Wenn man die Publikationen der Bewegung anschaut, etwa die 28 Seiten Text, Bild, Grafik, Comics und Karikatur ihres „Subito", hat man es aber wieder gar nicht mit sprachlosen bzw. sprachармen Lehrlingen oder Jungarbeitern zu tun. Anderseits fand der Seelsorgerat des Bistums Chur, zu dem Zürich gehört, über die Beschäftigung mit den Jugendunruhen einen Zugang zur Lebenswelt der jungen Arbeiter. Die spezifischen Nöte arbeitender Jugendlicher seien erst jetzt so richtig als Problem in das Bewußtsein der Seelsorgeräte gehoben worden, wurde nach der Herbsttagung des Seelsorgerates erklärt.

Im dritten Teil der Thesen macht die Kommission auf *Fehlreaktionen*, Fehlinterpretationen und mögliche Fehlentwicklungen aufmerksam. Sie warnt dabei vor allem vor den Gefahren der Vereinfachung, der Bagatellisierung, der Repression, der Ghettoisierung, der parteipolitischen Vermarktung und der Verdrängung von Zukunftsangst. Hier ist ausschließlich von den Gefahren die Rede, denen die Erwachsenen begegnen müssen. Wo von der Gefahr der Repression die Rede ist, gibt die Kommission zu bedenken, „daß dann, wenn – in gewissem Sinn aus Notwehr – die Rechtsordnung verletzt wurde, ein ausschließliches Beharren auf den geltenden Regelungen nicht weiterführt", und sie plädierte, daß nicht allein der Rechtsstandpunkt vertreten, sondern auch auf die Motive eingetreten werde, die zur Gewaltanwendung geführt haben. Auf diesen Passus, vor allem auch auf den Begriff der Notwehr in diesem Zusammenhang, wurde von einem Teil der bürgerlichen Presse zum Teil

unwirsch reagiert (NZZ vom 6./7. Dezember 1980: „Zu enge und einseitige Optik").
Als ersten Ausblick schließlich bezeichnet die Kommission die im vierten Teil zusammengestellten Ansätze zu einer *offenen Jugend- und Gesellschaftspolitik.* Dabei beschränkt sich die Kommission auch hier auf die Jugendunruhen bzw. die Neue Jugendbewegung. So empfiehlt der erste Vorschlag, die positiven Ansätze der Jugendbewegung zu stärken, auf politischer Ebene „die ganzen Jugendunruhen als legitime politische Äußerung zu akzeptieren, die Jugendlichen in der Weise, wie sie sich nun einmal anbieten, als Gesprächspartner ernst zu nehmen und sich auf einen langfristigen Dialog einzulassen, in Formen, die von beiden Seiten erst (oder wieder) gelernt werden müssen". Mit den aktivsten unter den unruhigen Jugendlichen könne der Dialog nur weitergeführt werden, „wenn man vorübergehend darauf verzichtet", wenn man ihnen für eine Übergangszeit „einen Freiraum gewährt, in dem sie sich in Ruhe finden und ihre Vorstellungen von Autonomie und Anarchie ausprobieren können". Daß in dieser Zeit der Dialog wiedergefunden werden kann, setzt voraus, daß „wir auf die Anliegen und Äußerungen der Jugendlichen besser hören lernen und ihnen andererseits helfen, sich so auszudrücken, daß das Mißverständnis nicht geradezu einprogrammiert ist". Auf Provokation sei nicht mit Gegenprovokation oder Verhärtung zu reagieren, man müsse hinter das zu blicken versuchen, was vordergründig in Erscheinung tritt. „Vor Verhärtung muß man allerdings auch jene Jugendlichen warnen, die auf der Dialogverweigerung beharren, wo echte Verständnisbereitschaft vorhanden ist." Und schließlich seien die gesellschaftskritischen Anliegen der Jugendlichen aufzunehmen, die von der Kommission als Widerstand gegen den „Verlust von Lebensqualität" verstanden werden.
Spätestens hier stellt sich die Frage, ob die damit angezeigte *Sinn- und Orientierungskrise* nicht doch deutlich hätte angesprochen werden müssen. Weltanschauung und Religion kamen wohl auch deshalb nicht zur Sprache, weil sich die Kirchen bei den Jugendunruhen praktisch bis vor Weihnachten zurückgehalten haben. Erst in letzter Stunde hatten sie einen ehrlichen Versuch zur Vermittlung unternommen, für den es dann aber doch zu spät war. Für die allgemeine kirchliche Jugendarbeit wären die unruhigen Jugendlichen ohnehin eine zu große Belastung, haben doch die Kirchen mit vielen „integrierten" Jugendlichen, mit Jugendlichen, die Anschluß gefunden haben, bereits ihre Mühe. In der römisch-katholischen Kirche bemüht man sich allerdings erfreulicherweise gerade um neue Kommunikationsstrukturen. *R. W.-Sp.*

Entwicklungen

Die Dritte Entwicklungsdekade

Dialog oder Konfrontation zwischen Nord und Süd?

Als die Vereinten Nationen im Jahre 1960 die Erste Entwicklungsdekade proklamierten, standen die sogenannten Entwicklungsländer im Vordergrund der von Optimismus und Fortschrittsglaube geprägten Programme. 20 Jahre später, an der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade, besteht kein Zweifel: Das Problem der Entwicklung ist weltweit geworden; als „soziale Frage unseres Jahrhunderts" betrifft es die ganze Menschheit. Unsere Welt ist eine für das Überleben aller Menschen und Völker notwendige Beziehungseinheit, ohne jedoch eine Handlungseinheit zu sein. So stellt sich dem internationalen System von Nationalstaaten die beunruhigende Frage, ob es politischem Handeln gelingen wird, die wechselseitige Abhängigkeit auf friedlichem Weg und zum Wohl aller zu gestalten.
„Mit dem Auslaufen der siebziger Jahre", so beschreibt die Weltbank in ihrem Weltentwicklungsbericht 1979 die Situation, „wird die Interdependenz der Weltwirtschaft zunehmend deutlich. Internationaler Handel, Kapitalbewegungen und Entwicklungen im Energiebereich sind Fäden im Netz wirtschaftlicher Verbindungen und gemeinschaftlicher Interessen, die die Nationen miteinander verknüpfen. Der Riß einer dieser Fäden gefährdet zugleich den Bestand unserer Verbindungen ... Die internationale Gemeinschaft steht vor der Herausforderung, weitsichtige wirtschaftspolitische Initiativen zu ergreifen, um die grundlegenden gemeinsamen Interessen zu verwirklichen und sie vor schlechtberatenen Schritten auf der Jagd nach kurzlebigen Gewinnen zu bewahren" (S. 133).

Die Situation an der Schwelle zur Dritten Entwicklungsdekade

Zwei Jahrzehnte der Entwicklungspolitik vermochten wenig. Die Fakten der sozioökonomischen Lage in der Welt zeigen *wachsende ökonomische Ungleichheiten* zwischen Industrie- und Entwicklungsländern, gleichzeitig

aber auch eine Differenzierung der Entwicklungsländer untereinander und die Existenz einer menschenunwürdigen „Vierten Welt". Das Konzept „Hilfe durch Handel" hatte nicht den erhofften Erfolg; die Integration der Entwicklungsländer in die Weltwirtschaft ist unbefriedigend verlaufen. In Industrieländern wächst der Protektionismus; eigene wirtschaftliche und strukturelle Schwierigkeiten fördern die entwicklungspolitische Enthaltsamkeit. Die internationalen politischen Kräftefelder haben sich verschoben.

Im Rahmen der Vereinten Nationen fordern die Entwicklungsländer, ermutigt und gestützt durch die erdölexportierenden Staaten, eine *neue Weltwirtschaftsordnung*, um ihre relative Position im Welthandel zu verbessern, die ökonomische Macht neu zu verteilen und die Entscheidungsprozesse zu ihren Gunsten zu strukturieren. Die Verletzung von Menschenrechten und die Anwendung bewaffneter Gewalt in den Ländern der Dritten Welt wachsen; nichtrechtsstaatliche Systeme und Militärregime nehmen zu. Die sozialen und kulturellen Gegensätze verschärfen sich; das Verhältnis der Oberschicht zur Masse der Armen wird kritischer.

Der erklärte politische Wille der Entwicklungsländer zur gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Eigen- und Selbständigkeit steht vor Problemen des kolonialen Erbes, kultureller Überlagerung und der Spannung zwischen Tradition und Modernisierung; übersteigerter Nationalismus pocht auf extreme Autonomie. Wachsende Rüstungsausgaben in fast allen Entwicklungsländern verlangsamen die Überwindung der absoluten Armut; gesellschaftliche und politische Strukturen verhindern vielfach die Beteiligung breiter Bevölkerungsschichten an der Gestaltung ihrer eigenen Zukunft. Alternative Entwicklungsmodelle treten an die Stelle westlicher Modernisierung traditionaler Gesellschaften durch forciertes Wirtschaftswachstum. Mißverständnisse, Enttäuschungen und Verhärtungen zwischen den Regierungen der Industrie- und Entwicklungsländer haben zugenommen; der Nord-Süd-Dialog ist stotternd geblieben.

Die Internationale Strategie für die Zweite Entwicklungsdekade, die am 24. Oktober 1970 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen verabschiedet wurde, sah einen ausführlichen Ziel- und Maßnahmenkatalog für die Entwicklungszusammenarbeit in den siebziger Jahren vor. Während er für den rein ökonomischen Bereich eine Reihe quantitativ festgelegter Zielgrößen enthielt, wurde der soziale Bereich kürzer und allgemeiner abgehandelt. Das globale wirtschaftliche Wachstum – als oberstes Ziel der Strategie – sollte in den Entwicklungsländern insgesamt durchschnittlich 6% pro Jahr betragen, und das Pro-Kopf-Einkommen sollte um 3,5% jährlich steigen. Eine Überprüfung der Ziele zeigt, daß nicht alle Absichten im vergangenen Jahrzehnt verwirklicht worden sind. Die Beurteilung der Entwicklungserfolge ergibt jedoch wegen der starken Diskrepanz in der wirtschaftlichen Entwicklung zwischen den Entwicklungsländern kein einheitliches Bild.

Nach Berechnungen verschiedener internationaler Organisationen scheint das *globale* Wachstumsziel annähernd erreicht worden zu sein. Zu diesem Ergebnis hat jedoch die günstige Wirtschaftsentwicklung in einigen Ländern überproportional stark beigetragen. Insbesondere die Erdöl- und Schwellenländer vermochten erhebliche Fortschritte in ihrer Wirtschaftsentwicklung zu erzielen und haben die in der Strategie dafür vorgegebenen ökonomischen Richtwerte nicht nur erreicht, sondern teilweise überschritten. Die wirtschaftliche Lage in den meisten anderen Entwicklungsländern mit dem weitaus größeren Anteil an der Gesamtbevölkerung der Entwicklungsländer hat sich im Vergleich zu den sechziger Jahren eben eher noch verschlechtert.

Die *sozialen Mißstände* in allen Entwicklungsländern konnten nicht behoben werden; besonders hart ist die in den ländlichen Gebieten lebende Bevölkerung von der Armut betroffen. Dieses unbefriedigende Ergebnis ist sowohl auf die weltwirtschaftliche Entwicklung und Zusammenarbeit als auch auf Ursachen in den Entwicklungsländern selbst zurückzuführen. In vielen Entwicklungsländern wurden *falsche Prioritäten* gesetzt, die zu hohen Ausgaben in unproduktiven Bereichen (z. B. Militär und Verwaltung) geführt haben. Durch ineffiziente Bewirtschaftung wurden personelle und finanzielle Ressourcen eingebüßt. Notwendige Reformen wurden entweder nicht in Angriff genommen, oder sie sind trotz mangelnder Voraussetzungen und Vorbereitungen durchgeführt worden, so daß ihnen dadurch vielfach kein oder nur geringer Erfolg beschieden war.

In manchen armen Ländern wurde der Staat zum Rechtfertigungsinstrument für die Privilegien einer Gruppe, die den Staatsapparat personell besetzt: Administratoren, die ihn handhaben, Beamte des Erziehungswesens, die ihn produzieren und reproduzieren und schließlich die Militärs als die harte Speerspitze des gesamten bürokratischen Zentralsystems. Eine wesentliche Ursache für die unzureichende Verwirklichung der in der Strategie vereinbarten Entwicklungsziele liegt aber auch in der mit fundamentalen weltwirtschaftlichen Veränderungen einhergehenden Weltrezession, die zur Folge hatte, daß die notwendigen Voraussetzungen für viele der vorgeschlagenen Maßnahmen und Strategien nicht mehr gegeben waren. So ging die Dekadenstrategie von einer kontinuierlichen wirtschaftlichen Aufwärtsentwicklung der Industrieländer aus; hohe Wachstumsraten in diesen Ländern sollten über einen stärkeren Welthandel quasi automatisch und über zusätzliche Mittel für den Ressourcentransfer direkt zu einer rascheren Beseitigung der Unterentwicklung beitragen.

Tatsächlich hielten die meisten Industrieländer ihre Zusage, den Entwicklungsländern öffentliche Mittel in Höhe von 0,7% ihres Bruttosozialprodukts zu vergünstigten Bedingungen zur Verfügung zu stellen, nicht ein. Die Entwicklungshilfeleistungen machten nur die Hälfte der Zielvorgabe aus und stagnierten im Zeitablauf, gemessen als Anteil am Bruttosozialprodukt.

Die Entwicklungsländer haben von der *erheblichen Ausweitung des Welthandels* in den siebziger Jahren zwar

profitiert, allerdings nur in sehr unterschiedlichem Maße. Besonders von dieser Entwicklung begünstigt waren im allgemeinen die rohstoffreichen Länder, die große Preisverbesserungen für ihre Ausfuhren erzielen konnten. Die in der Strategie empfohlenen Maßnahmen konzentrierten sich auf den Außenhandelsbereich der Entwicklungsländer und zogen wegen der zugrundeliegenden entwicklungspolitischen Implikationen unvorhergesehene Entwicklungen nach sich. Um eine wesentliche Voraussetzung für eine Steigerung des Exports, eine größere Produktpalette und insbesondere die Ausweitung des Angebots an weiterverarbeiteten Gütern zu schaffen, verfolgten viele Entwicklungsländer eine exportorientierte Industrialisierungsstrategie. Die *Vernachlässigung des landwirtschaftlichen Bereichs* meinte man vorübergehend in Kauf nehmen zu können; man glaubte, Fortschritte im Industrialisierungs- und Handelsbereich würden nach einiger Zeit von selbst auf den Agrarsektor übergreifen.
Dieses Konzept hat in vielen Entwicklungsländern nicht den erhofften Erfolg gebracht. Es führte im Gegenteil in vielen Staaten zu einer *gütermäßigen Unterversorgung des Binnenmarktes* und leistete durch die bevorzugte Förderung großer Unternehmen, die die Industrialisierung rasch vorantreiben konnten, einer weiteren Polarisierung von arm und reich sowohl innerhalb als auch zwischen den Ländern Vorschub. Als die Einnahmesteigerungen aus dem Export im Zuge der Weltrezession und verschärft durch restriktive Handelspolitiken vieler Industrieländer stark zurückgingen, wurde überall Kritik an dem in der Strategie vorgezeichneten Entwicklungsweg laut. Im Rückblick auf die Zweite Dekade kann kritisch angemerkt werden, daß die Strategie eine zu starke Betonung auf quantitative und rein ökonomische Aspekte gelegt hat, wohingegen *soziale Probleme und qualitative Aspekte*, besonders soziokultureller Art, in den Entwicklungsbemühungen in den Hintergrund gedrängt worden sind. Dabei haben fehlende Voraussetzungen für eine Eingliederung in den Wirtschaftsprozeß und eine in den Entwicklungsländern weitverbreitete ungleiche Einkommensverteilung bewirkt, daß die Vorteile des Wirtschaftswachstums häufig gerade an den ärmsten Bevölkerungsteilen vorbeigegangen sind.
In der Tat stehen heute die armen Entwicklungsländer vor ungeheuren Problemen, für die die Situation *im Bereich der Ernährung* beispielhaft sein kann. Die Zahl der Länder mit „anormalem Nahrungsmittelmangel" ist in den vergangenen 12 Monaten von 20 auf 32 gestiegen; dem Brutto-Zuwachs von 18 Ländern, vornehmlich in Afrika, stehen nur sechs Länder gegenüber, die nicht mehr in der „Not-Liste" enthalten sind. Auch innerhalb der Staatengruppe der Dritten Welt sind die ärmsten Entwicklungsländer immer weiter zurückgefallen. Während am Beginn der Zweiten Entwicklungsdekade für die Nahrungsmittelerzeugung eine jährliche Zunahme von 4% als Minimum gefordert wurde, steht jetzt fest, daß die Entwicklungsländer dieses Ziel um 25% verfehlten und durchschnittlich nur 3% jährlich erreichten. Setzt man dieses Wachstum in ein Verhältnis zur Bevölkerungszunahme von mindestens 2,5%, so ergibt sich im Durchschnitt für alle Entwicklungsländer nur eine sehr geringe Verbesserung der Pro-Kopf-Versorgung mit Nahrungsmitteln. So sehen sich sehr viele Entwicklungsländer ähnlichen Ernährungsproblemen gegenüber wie zehn Jahre zuvor.

Nach der „Dekade der Enttäuschungen" eine „Dekade der Krisen"?

Als „Dekade der Enttäuschungen" bezeichneten Vertreter der Dritten Welt die siebziger Jahre; schon sprechen nicht nur Pessimisten an der Schwelle der achziger Jahre von einer „Dekade der Krisen". In der Tat werden Krisen des Unterhalts, Krisen der politischen Herrschaft und Krisen des Sinns im sozio-kulturellen Bereich unvermeidlich sein, wenn die „Lehren" der siebziger Jahre nicht zu neuen Orientierungen, Schwerpunkten und Strategien der Entwicklungspolitik in den Entwicklungsländern und in der Zusammenarbeit zwischen Industrie- und Entwicklungsländern führen.
Es fehlt nicht an großen und teueren Konferenzen, an wohlmeinenden Worten, leeren Versprechungen und utopischen Plänen. „Was fehlt, sind leistungsfähige Konzeptionen und wirksame Einzelmaßnahmen, welche die Lage der Menschen in den Entwicklungsländern nachhaltig ändern und die Startbedingungen in der Dritten Welt entscheidend verbessern. Diese Aufgabe geht Entwicklungs- und Industrieländer gemeinsam an, beide haben ihren Beitrag zu leisten" (Gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen: Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung, Nr. 4).
Entwicklungspolitik ist Teil einer langfristigen Strategie der internationalen Gemeinschaft zur Bewältigung der gemeinsamen Zukunftsaufgaben. Berechtigte *Eigeninteressen* können auf Dauer nur im Rahmen von *„Gemeininteressen"* gesichert werden. Das erfordert von Politikern und Bevölkerungen ein hohes Maß an verantwortungsbewußtem Handeln, getragen vom Willen zur Solidarität und sozialen Gerechtigkeit, ausgerichtet auf einen Dialog der Kulturen, auf wirtschaftliche Partnerschaft und großzügige Hilfeleistung. Ob man das Notwendigste als „Globalpakt gegen den Hunger" oder wie immer bezeichnen mag, defensiver Pragmatismus und ordnungspolitische Streitereien müssen aufhören, wenn wir unsere eigene Zukunft retten wollen.
Neben neuen beziehungsweise dringlicher gewordenen Problembereichen wie Energie, Aufrüstung und Flüchtlingsbewegungen einschließlich ihrer politischen, wirtschaftlichen und sozialen Implikationen haben die entwicklungspolitischen Erfahrungen der siebziger Jahre eine Reihe von Erkenntnissen erbracht, die sowohl für die jeweilige nationale Entwicklungspolitik der Entwicklungs- und der Industrieländer wie auch für den Nord-Süd-Dialog von Bedeutung sind.
1. In vielen Fällen hat der bisher eingeleitete Entwicklungsprozeß, auch wo er, wirtschaftlich gesehen, relativ erfolgreich verlief, erhebliche negative Folgen gezeitigt, die

man mit dem Begriff „*Kulturverlust*" umschreiben kann. Die im Grunde von außen induzierte Entwicklung hat in den Entwicklungsländern zu tiefreichenden Veränderungen geführt, welche nicht selten eine Entwurzelung im Hinblick auf die traditionelle Wertordnung und die in ihr verankerten Einstellungen, Verhaltensweisen und Sozialstrukturen zur Folge hatten. In manchen Fällen ist sogar von einer Zerstörung der traditionellen Wertorientierung zu sprechen, ohne daß an deren Stelle eine neue Wertorientierung getreten wäre, so daß ein kulturelles Vakuum mit all seinen negativen Folgen für das menschliche Zusammenleben entstand. Es ist zu vermuten, daß gerade dieser „Kulturverlust", d.h. das Nichteinbeziehen der jeweiligen kulturellen Tradition in den Entwicklungsprozeß, die tiefere Wurzel für dessen Scheitern darstellt. Denn wirkliche und dauerhafte Entwicklung ist letztlich nur dort möglich, wo sie, wie auch immer, von den jeweils vorgegebenen konkreten Verhältnissen ausgeht und auf sie aufbaut, statt etwas von oben und außen einfach aufsetzen oder importieren zu wollen. Es gibt keine universale Modernisierung im Sinne westlicher Industrialisierung. Was oft „Entwicklungshindernisse" genannt wurde, ist in vielen Fällen eine tiefgreifende Abwehr gegenüber einem Typ von sozio-kultureller Veränderung, der als unverträglich mit dem Überleben der „Empfänger" angesehen wird.

2. In engem Zusammenhang mit dieser sozio-kulturellen Dimension steht die *Beteiligung der Bevölkerung*. Ein Entwicklungsprozeß ist nur lebensfähig, wenn er von der Breite der Bevölkerung getragen wird. Die wachsende Diskrepanz zwischen politischen und ökonomischen Eliten und der Masse der Bevölkerung verhindert nicht nur eine Erhöhung der materiellen Lebensqualität, sondern auch und gerade eine für den gesamten Entwicklungsprozeß notwendige Verstärkung der Selbst- und Eigenständigkeit der Bevölkerungen, die ohne Wandel der politischen und sozialen Verhältnisse undenkbar ist. Jede *Grundbedürfnisstrategie* muß scheitern, wenn sie politische Partizipation ausschließt. Die sogenannte unpolitische und technokratische Entwicklungspolitik und Entwicklungshilfe hat massive politische Konsequenzen, nämlich die Förderung eines Status quo, der für die ökonomische Entwicklung keineswegs optimal, für die soziale Entwicklung oft schädlich und zur Förderung politischer Partizipation und zur Verwirklichung der Menschenrechte unwirksam ist.

3. Seit 1950 hat sich das Pro-Kopf-Einkommen aller Entwicklungsländer verdoppelt. In den Ländern mit niedrigem Einkommen war der durchschnittliche Anstieg des Bruttosozialproduktes pro Kopf jedoch nur halb so hoch, und sowohl in den Ländern mit niedrigem als auch mit mittlerem Einkommen lag der Einkommenszuwachs der Armen unter dem Durchschnitt. Bedingt durch das anhaltende Bevölkerungswachstum ist die *Anzahl der in absoluter Armut lebenden Menschen gestiegen*. Ihre Zahl wird auf 450 Millionen geschätzt. Das Konzept des forcierten Wirtschaftswachstums der Entwicklungsländer ist daran gescheitert, daß sich die Annahme, Einkommenssteigerungen würden zur Masse der Bevölkerung „durchsikkern", nicht bewahrheitete. Die als „Grundbedürfnisstrategie" bezeichnete Alternative hat – trotz aller Unklarheiten und Widerstände – an Plausibilität gewonnen.

4. Mit Entwicklungshilfe läßt sich der Kampf gegen Hunger und Elend in der Dritten Welt nicht gewinnen. Die Formel „*Handel und Hilfe*" ist zur allgemein anerkannten Kombination einer möglichst umfassenden wirtschaftspolitischen Strategie geworden. Ohne daß die Hilfe vernachlässigt wird, stellt sich die Neuorganisation der handels- und wirtschaftspolitischen Beziehungen zwischen Industrie- und Entwicklungsländern immer deutlicher als unvermeidbar heraus. Der Konfrontation ordnungspolitischer Modelle stellt sich die Notwendigkeit entgegen, nach Elementen einer neuen Weltwirtschaftsordnung zu suchen, die der Interdependenz der Probleme, der Entwicklungsbereiche und der Handlungskonzepte entspricht. Sowohl Weltwirtschaft wie Weltwährung erfordern eine organisatorische Struktur, die den langfristigen gemeinsamen Interessen aller Beteiligten gerecht wird. Für eine schrittweise Neuordnung der Weltwirtschaft haben zwei Aspekte an Notwendigkeit, Gewicht und Dringlichkeit erheblich zugenommen: die wirtschaftliche Zusammenarbeit der Entwicklungsländer untereinander und die Strukturanpassungsprozesse in den Industrieländern.

5. Die jüngste Kritik namhafter Entwicklungspolitiker an der Form der bisherigen öffentlichen Entwicklungshilfe spiegelt die Erfahrung, daß die Fragen des Umfangs, der Bedingungen und der Zielorientierung der *bilateralen finanziellen und technischen Zusammenarbeit* erneut zu problematisieren sind. Und zwar nicht nur bezüglich einer noch weitergehenden Differenzierung der Entwicklungsländer, die im Hinblick auf eine jeweils angepaßte wirtschaftliche Zusammenarbeit immer notwendiger erscheint, sondern auch auf der grundsätzlichen Ebene der durch Entwicklungshilfe tatsächlich stattfindenden Erhöhung des Reichtums politischer und wirtschaftlicher Eliten. Das Fehlen langfristiger Verbindlichkeit von Entwicklungshilfe-Zusagen und die Problematik der Hilfeleistung für nichtrechtsstaatliche Regime einschließlich der Menschenrechtsproblematik erfordern politische Entscheidungen, die getroffen werden müssen, soll Entwicklungshilfe eine der beiden Hauptsäulen der Entwicklungspolitik bleiben.

Orientierungen für die Dritte Entwicklungsdekade

Rechtzeitig erschien zu Beginn des Jahres 1980 der Bericht der „Unabhängigen Kommission für internationale Entwicklungsfragen", auch kurz „*Nord-Süd-Kommission*" oder – nach ihrem Vorsitzenden – „Brandt-Kommission" genannt (vgl. HK, April 1980, 206–209); er trägt in deutscher Übersetzung den Titel: „Das Überleben sichern. Gemeinsame Interessen der Industrie- und Entwicklungsländer."

Ihrem Auftrag entsprechend hat die Kommission eine umfangreiche und anschauliche Lageanalyse mit zahlrei-

chen Empfehlungen vorgelegt. Ausgehend von den unzureichenden Ergebnissen der bisherigen Entwicklungsbemühungen sowie der Dringlichkeit und Interdependenz der verschiedenen Problemfelder unter Einbeziehung der Rüstungsexpansion in den Nord-Süd-Zusammenhang, sieht die Kommission die Lösung des Nord-Süd-Konflikts als Gegenstand unserer eigenen Zukunftssicherung und der Politik zur Erhaltung des Weltfriedens. Erklärt wird diese Ansicht mit der engen Interessenverflechtung zwischen Nord und Süd sowie Ost und West. Auf der Basis dieses Prinzips der „*Gemeinsamkeit der Interessen*" entwickelt die Kommission ein ökonomisches, eher harmonisierendes Konzept, das die Macht- und Wirtschaftskonflikte in Richtung auf Integration und Gleichgewicht meint überwinden zu können. Das aus der Gemeinsamkeit der Interessen erwachsende solidarische Handeln, das nicht nur wirtschaftliche Opfer, sondern auch Änderung der Sozialstrukturen und fortlaufende gesellschaftliche Änderungen in Industrie- und Entwicklungsländern verlangt, findet nach Ansicht der Kommission seinen Ausdruck in einem umfangreichen Katalog von Maßnahmen, die kurz- und langfristig von den Regierungen der Industrie- und Entwicklungsländer verwirklicht werden müssen. Dazu zählen gemeinsame Programme zur Bekämpfung der Folgen des Bevölkerungswachstums auf der Grundlage bisher ungeklärter sozialer und biomedizinischer Zusammenhänge. Die ökologischen Rahmenbedingungen sollen bei allen Vorhaben beachtet werden. Die Industrieländer sollen mit den Entwicklungsländern Maßnahmen zur Stabilisierung von Rohstoffpreisen auf einträglichem Niveau in Angriff nehmen und Handelsschranken gegen Importe von Halb- und Fertigwaren aus den armen Ländern beseitigen. In internationalen Absprachen soll vor allem die Energieversorgung der ärmeren Länder verbessert werden.

Die *Industrialisierung* in den Entwicklungsländern erkennt die Kommission als notwendig und wünschenswert an. Die reichen Länder müssen ihren Beitrag durch Abbau protektionistischer Handelsbehinderungen sowie durch technische und finanzielle Zusammenarbeit leisten. Daneben sollen weltweite Anstrengungen zur Steigerung der Nahrungsmittelproduktion durch Förderung der Landwirtschaft mit technischer und finanzieller Hilfe unternommen werden. Dabei können institutionelle, soziale und organisatorische Reformen der Landwirtschaft in den Entwicklungsländern neue Impulse vermitteln. Industrie- und Entwicklungsländer sollen gemeinsame Verpflichtungen eingehen hinsichtlich der Förderung und Steuerung von Auslandsinvestitionen und hinsichtlich des Technologietransfers.

Umfangreiche Vorschläge unterbreitet die Kommission zum *Ressourcentransfer*. Nach ihren Berechnungen können ab 1985 rund 50 bis 60 Milliarden US-Dollar bereitgestellt werden; zu diesem Zweck sollen das Kapital und die Kreditermächtigungen der Weltbank und der regionalen Entwicklungsbanken erhöht werden. Darüber hinaus müssen Sonderziehungsrechte und Goldbestände des Internationalen Währungsfonds zur Entwicklungsfinanzierung im Rahmen einer inflationsneutralen Finanzierung mobilisiert werden. Weitere Quellen für die Hilfe sind private Kapitalmarktmittel. Die künftigen Ressourcen sollen nach dem Grundsatz der Universalität von allen Industrieländern einschließlich der Ostblockstaaten und der erdölexportierenden Länder aufgebracht werden. Dabei sollen bis 1985 0,7% des Bruttosozialprodukts und 1% bis zum Jahre 2000 als Ziele für den Umfang der öffentlichen Hilfe erreicht werden.

Längerfristig sollen *automatische Transfers* nach dem Muster internationaler Steuern zur Grundlage der Entwicklungsfinanzierung werden. Neue Finanzierungsinstrumente der Entwicklungshilfe verlangen nach Ansicht der Kommission auch Reformen in den internationalen Institutionen und Verhandlungsmechanismen. In den internationalen Organisationen soll das Konsens-Prinzip stärker durchgesetzt werden. In den währungs- und kreditpolitischen Einrichtungen wie der Weltbank soll die Verantwortlichkeit der Entwicklungsländer durch Beteiligung an den Beschlüssen verstärkt werden.

In einem *Sofortprogramm* faßt die Kommission Maßnahmen mit größter Dringlichkeit zusammen. Vorrangig sollen Maßnahmen zur Deckung der Bedürfnisse der Ärmsten und zur Erhöhung des Ressourcentransfers erfolgen. Weitere Bestandteile des kurzfristig durchzusetzenden Programms sind eine internationale Energiestrategie und ein Nahrungsmittelprogramm sowie ein Gipfeltreffen, bei dem die einzelnen erforderlichen Schritte in die Wege geleitet werden sollen.

Obwohl der Bericht die Probleme der kulturellen Identität und der technischen Beratung in den Hintergrund drängt, die begrenzte Aufnahmefähigkeit der Empfängerländer nicht beachtet und die nichtstaatlichen Selbsthilfeorganisationen unterbewertet, so ist dennoch zu hoffen, daß die deutlichen Aussagen des Berichts und die moralische Kraft der Argumente langfristigen Zielsetzungen der Entwicklungspolitik zum Durchbruch verhelfen werden.

Unter Berücksichtigung der Empfehlungen der Unabhängigen Kommission für internationale Entwicklungsfragen hat das Bundeskabinett im Juli 1980 „*Die entwicklungspolitischen Grundlinien der Bundesregierung*" verabschiedet. Diese Neufassung der entwicklungspolitischen Konzeption enthält zustimmende, detaillierte Aussagen zu vier Fünftel der insgesamt 93 Einzelempfehlungen des Brandt-Berichts. Hinsichtlich der Ziele und Methoden der deutschen Entwicklungspolitik wird schwerpunktmäßig betont: Die Länder der Dritten Welt sollten sich nach eigenen Fortschrittsleitbildern entwickeln. Die *Bekämpfung der absoluten Armut* ist vorrangige Aufgabe der deutschen Entwicklungspolitik. Dabei geht es zuallererst darum, die Grundbedürfnisse der Menschen zu befriedigen.

Die Bundesregierung wird jenen Ländern, die ihre eigenen Anstrengungen besonders auf die Bekämpfung der absoluten Armut richten, verstärkt Mittel zur Verfügung stellen. Die Bundesregierung beteiligt sich an Sonderprogrammen von hoher entwicklungspolitischer Priorität. Sie schlägt ein international koordiniertes ökologisches Schwerpunktprogramm vor. Integration in den Welt-

markt ist kein Allheilmittel. Den Schwellenländern, die gute Aussichten für eine stärkere Integration in die Weltwirtschaft haben, muß dieser Weg durch eine liberale, nichtprotektionistische Welthandelspolitik offenstehen. Für die übrigen Entwicklungsländer dürften wesentliche Anstöße jedoch vorerst von einer stärkeren Innenorientierung zu erwarten sein. Regionale und Gemeinschaftsvorhaben, die mehreren Entwicklungsländern zugute kommen, werden verstärkt gefördert. Ein größeres Mitspracherecht der Entwicklungsländer in den internationalen entwicklungspolitischen Gremien ist eine der Voraussetzungen dafür, daß sie ihren Teil an politischer Verantwortung übernehmen. Entwicklungspolitik will die Eigenständigkeit und politische Unabhängigkeit der Entwicklungsländer stärken. Entwicklungspolitische Zusammenarbeit ist deshalb grundsätzlich unabhängig von inneren politischen Veränderungen in den Partnerländern.

Die Bundesregierung begrüßt das von den Vereinten Nationen proklamierte Menschenrecht auf Entwicklung. In Staaten, in denen Willkür, Einschüchterung und physische Bedrohung die Beziehungen zwischen den Regierenden und den Regierten charakterisieren, werden allenfalls Vorhaben gefördert, die unmittelbar der notleidenden Bevölkerung zugute kommen. Die Bundesregierung ist bereit, solche Aktivitäten von Befreiungsbewegungen zu unterstützen, die auf eine friedliche und demokratische Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechtes abzielen. In den Entwicklungsländern müssen zum Abbau innerer Entwicklungshemmnisse *soziale und wirtschaftliche Reformen* durchgeführt werden; die Bundesregierung unterstützt Regierungen, die sich die Verwirklichung des sozialen Fortschritts und der sozialen Gerechtigkeit sowie die Wahrung der Menschenrechte zum Ziel gesetzt haben. Im Hinblick auf die bilaterale Zusammenarbeit mißt die deutsche Entwicklungspolitik drei Sektoren besonders hohe Priorität bei: Ländliche Entwicklung, Energie und Schutz der natürlichen Ressourcen. Die Länder in den Armutsgürteln Afrikas und Asiens sind *Schwerpunkt-Regionen* der Zusammenarbeit.

Der Umfang der Zusammenarbeit mit den ärmeren Entwicklungsländern wird weiter erhöht. Entwicklungsprozesse können gewachsene soziale Strukturen, Glaubens- und Verhaltensformen gefährden oder zerstören, ohne daß vergleichbare neue an ihre Stelle treten. Die Bundesregierung wird die Stärkung der kulturellen Identität der Entwicklungsländer im Rahmen ihrer Auswärtigen Kulturpolitik unterstützen. Sie wird bei Projektplanung und -prüfung größeres Gewicht auf *die Behandlung sozialer und kultureller Folgewirkungen* legen. Hinsichtlich der weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen und der Strategie der gemeinsamen Verantwortung werden vor allem folgende Bereiche genannt: Energie, Rohstoffe, Ernährung, Handel, Finanzen und Währung. Im Hinblick auf die Erreichung des 0,7%-Ziels wird sich die Bundesregierung bemühen, den Anteil ihrer öffentlichen Leistungen am Bruttosozialprodukt im Laufe der 80er Jahre rasch und erheblich zu steigern.

Im Vorwort zum „*Weltentwicklungsbericht 1980*" warnt der bisherige Weltbankpräsident *Robert McNamara* vor der realen Gefahr, „daß die binnenwirtschaftlichen Probleme der reicheren Länder diese veranlassen könnten, die immensen Schwierigkeiten der sich entwickelnden Welt ebensowenig genügende Aufmerksamkeit zu schenken wie den Härten, die durch beschränkte oder kurzfristige Maßnahmen in den Bereichen Energie, Handel und finanzielle Unterstützung verursacht werden können".

Diese Warnung an die Adresse der Industrieländer ist ein Grundgedanke, der sich durch den Weltentwicklungsbericht 1980 zieht; denn inwieweit die Entwicklungsländer in der Lage sein werden, sich die für ein Wirtschaftswachstum notwendigen Importe und Exporte leisten zu können, hängt weitgehend von der Öffnung oder vom Offenhalten der Märkte der Industrieländer ab, auf denen die Dritte Welt zwei Drittel ihrer Exporte absetzen kann. Die *Bürden der Energiepreisverteuerungen* müssen gemeinsam getragen werden. Der zweite Grundgedanke des Berichtes besagt, daß Wirtschaftswachstum abhängig ist von einer ausreichenden Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten, dieses Wachstum zu erzeugen.

Dieser Grundgedanke resultiert aus der Weltbankpolitik der siebziger Jahre, nicht nur allgemein Wirtschaftswachstum zu fördern, sondern gezielt das Problem der „absoluten Armut" anzugehen. Hier besteht die zentrale Aussage des Berichtes darin, daß Gesundheit, Ernährung, Erziehung und Fruchtbarkeit nicht nur miteinander verbunden sind, sondern auch einen Einfluß auf das Einkommen und Bruttosozialprodukt der Entwicklungsländer haben. Der Bericht gibt einen straffen Überblick über die Situation der menschlichen Entwicklung in den einzelnen Regionen der Dritten Welt; besonderes Gewicht wird hierbei auf die Gebiete Südasiens und Afrikas südlich der Sahara gelegt, in denen die absolute Armut am bedrükkendsten ist. Fazit des Weltbankberichts: „Der wertvollste Faktor, über den jedes Land verfügt, sind seine Menschen; sie sind zugleich Mittel und Zweck des wirtschaftlichen Fortschritts."

Der um 10 Tage verlängerten 11. *Sondergeneralversammlung der Vereinten Nationen über internationale Entwicklung und Zusammenarbeit* (August/September 1980) war die Aufgabe gestellt, „die bei der Errichtung der Neuen Internationalen Wirtschaftsordnung in den verschiedenen Foren des Systems der Vereinten Nationen erzielten Fortschritte zu bewerten und auf der Grundlage dieser Bewertung geeignete Maßnahmen zur Förderung der Entwicklung der Entwicklungsländer und der internationalen wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu ergreifen, einschließlich der Verabschiedung der neuen Internationalen Entwicklungsstrategie für die 80er Jahre". Ferner sollte die Sondergeneralversammlung dazu führen, „eine Serie globaler und fortlaufender Verhandlungen über internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit im Dienste der Entwicklung einzuleiten".

Nach harten Verhandlungen, die mehr denn je die Konturen der Konfrontation zwischen Nord und Süd zeigten, einigte sich die Konferenz auf eine *Internationale Strategie für die Dritte Entwicklungsdekade;* keine Einigung jedoch

wurde über die Prozedur erzielt, mit der in sogenannten „globalen Verhandlungen" die Kernprobleme der Weltwirtschaft behandelt werden sollen. Die Internationale Entwicklungsstrategie betont die Verpflichtung zur Errichtung einer neuen internationalen Wirtschaftsordnung und die vitale Wichtigkeit einer beschleunigten Entwicklung der Dritten Welt für das stetige Wachstum der Weltwirtschaft. Sie sieht eine 7%ige jährliche Steigerung des Bruttoinlandsprodukts der Entwicklungsländer vor, 4% in der Landwirtschaft, 9% in der Industrie. Die Öffnung der Märkte der Industrieländer, eine Reform des internationalen Währungssystems, die schnelle Erschließung aller Energieträger und der Zugang zur Energietechnologie für Entwicklungsländer sind weitere wichtige Maßnahmen. Die Forderung, das 0,7%-Ziel müsse 1984 erreicht sein und sei 1990 auf 1% zu steigern, konnte die „Gruppe der 77" nicht durchsetzen. Man blieb bei einer Absichtserklärung. Wohl aber beschloß man eine Verdoppelung der Hilfe für die ärmsten Länder bis 1985.

So wichtig die Strategie für die Entwicklungsländer sein mag, so setzt sie doch nur einen *Aktionsrahmen*, der durch konkrete Verhandlungen ausgefüllt werden muß. Kommen diese „globalen Verhandlungen" zu keinem Ergebnis, dann bleibt die Strategie ein Dokument unter vielen, das vermutlich ebensowenig an der verzweifelten Lage der Entwicklungsländer ändern wird wie die Strategiepapiere früherer Dekaden. Über die Terminplanung des „Globaldialogs" von Januar bis September 1981 hat man sich verständigt, über die Kompetenzfrage und die Tagesordnung nicht.

Hinter diesem Scheitern an scheinbar nur formalen Punkten verbirgt sich der Konflikt zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern. Die Streitfrage lautet: Wo soll man über Energie und Währung, Handel und Finanzen reden? In einem von der Vollversammlung der Vereinten Nationen gebildeten „zentralen Organ", wo jedes Land eine Stimme hat? Oder in den bestehenden Institutionen Weltwährungsfonds und Weltbank, wo die Industriestaaten die Kontrolle in der Hand halten? Schon seit Jahren fordern die Entwicklungsländer institutionelle Reformen. Namentlich Organisationen wie der Internationale Währungsfonds, die Weltbank oder das Allgemeine Zoll- und Handelsabkommen vertreten nach Ansicht der Entwicklungsländer einseitig die Interessen des industrialisierten Nordens. Stein des Anstoßes ist vor allem das bei diesen Institutionen praktizierte Quotensystem, wonach sich das Stimmengewicht der einzelnen Länder nach Maßgabe ihrer Kapitalanteile richtet. Die Entwicklungsländer wollen den weltwirtschaftlichen Dialog vermehrt in jene Organisationen verlagern, welche nach dem Prinzip „ein Land – eine Stimme" funktionieren. Auf diese Weise soll das Übergewicht der Industriestaaten neutralisiert und Voraussetzungen dafür geschaffen werden, den materiellen Forderungen der Dritten Welt eher zum Durchbruch zu verhelfen. Dafür sind die Vereinten Nationen und ihre Sonderorganisationen, wo jedes Land ungeachtet seiner Größe und seiner Bedeutung stimmenmäßig das gleiche Gewicht hat und wo zudem gut zwei Drittel der Mitglieder zum Lager der Entwicklungsländer zählen, nach Ansicht der Entwicklungsländer geradezu prädestiniert.

Dieser Versuch der Entwicklungsländer, dem Dialog einen neuen institutionellen Rahmen zu geben, führte auf der 11. Sondergeneralversammlung schließlich zu einer Kompromißformel, die mittels eines Phasenplans die Gespräche zunächst im „zentralen Organ", dann dezentralisiert in den verschiedenen, für Teilbereiche zuständigen Organisationen der Vereinten Nationen und schließlich wieder in einem Organ der Vollversammlung geführt sehen wollte. Weil dabei die alles entscheidende Kompetenzfrage nur unzureichend geklärt wird, waren die Delegationen der USA, Großbritanniens und der Bundesrepublik nicht bereit, diesem Kompromiß zuzustimmen. Aller Voraussicht nach sind damit die „globalen Verhandlungen" erst einmal auf die lange Bank geschoben. Im Hinblick auf den künftigen Nord-Süd-Dialog läßt das Ergebnis der 11. Sondergeneralversammlung erkennen, daß der *Hauptkonflikt* der nächsten Jahre vorprogrammiert ist: Über vitale Energiefragen wird zwischen Nord und Süd nur verhandelt werden, wenn der Westen eine grundlegende Reform des Weltwährungs- und Finanzsystems zugesteht.

Neue Konzepte, Schwerpunkte und Strategien

Während sich die Auseinandersetzung zwischen Nord und Süd im Bereich der institutionell-organisatorischen Neuordnung der Weltwirtschaft, des Welthandels und der internationalen Arbeitsteilung sowie der Weltwährung zur Konfrontation hin festzufahren scheint, wobei die machtpolitischen Überlegungen und Interessen immer deutlicher die ordnungspolitischen Grundsatzfragen verdrängen, werden im Bereich der theoretischen und praktischen Entwicklungspolitik neue Konzepte, Schwerpunkte und Strategien deutlich, die sich insgesamt und grundlegend durch das Prinzip „Ausrichtung auf den Menschen" auszeichnen. Dies zeigt sich nicht nur am häufigen Gebrauch von Begriffen wie Grundbedürfnisbefriedigung, „Graswurzel"-Projekte, gerechtes Wachstum, soziale Mobilisierung und Partizipation; vielmehr scheint die in den letzten Jahren geführte Diskussion über Entwicklungsstrategien insgesamt die Erkenntnis zu erhärten, daß die eigentlichen Faktoren jeder entwicklungspolitischen Zusammenarbeit nicht Maschinen, Strukturen, Kapital und Technologie sind, sondern die Menschen.

Es gibt aber keine unterentwickelten Menschen, es gibt nur anders entwickelte Menschen – anders aufgrund unterschiedlicher Denkarten und ihrer kulturell-geistigen, oft religiösen Ausprägung, aufgrund anderer Wertvorstellungen, Verständniswelten, Problemzugängen und anderer geistigen Grundorientierung des Handelns. Somit treten kulturelle Deutungsmuster, wertbedingte Verhaltensweisen, autochthone Sozialstrukturen, Traditionen und Institutionen sowie Prozesse der Berührung, Durchdringung und Vermischung von Kulturen in den Vorder-

grund wissenschaftlichen und politischen Interesses. Diese *„Ausrichtung auf den Menschen"* korrespondiert mit der politisch-programmatischen Entscheidung der Entwicklungsländer für Selbst- und Eigenständigkeit und Vertrauen auf die eigenen Kräfte („self-reliance"), die die Errichtung einer vergleichsweise autozentrierten Wirtschaft, Selbstversorgung bei Grundbedürfnissen, Unabhängigkeit, nationale Souveränität und kulturelle Identität beinhaltet.

An der Schwelle der achtziger Jahre läßt sich zumindestens vermuten, daß die Strategie der „Entwicklung von unten" an Boden und Gewicht gewinnen wird. Dies bedeutet, daß nicht nur Überlegungen über den Stellenwert der Menschenrechte in der Entwicklungspolitik an Brisanz und Bedeutung zunehmen werden, sondern vor allem daß die Grundprinzipien der Teilhabe und der Teilnahme der Bevölkerung bisherige sektorale und instrumentale Teilstrategien, die sich auf Infrastruktur, Industrialisierung, Dienstleistungen und Technologie ausrichten, modifizieren werden und verstärkten Anlaß bieten, bisher noch offene Fragen des Kampfes gegen die absolute Armut, der „Grundbedürfnisstrategie" und der „integrierten ländlichen Entwicklung" mit Nachdruck zu verfolgen. Freilich stößt die Betonung der sozialen und der politischen Dimension von Wachstum und Gerechtigkeit in vielen Entwicklungsländern auf das Problem der mächtigen Eliten, auf ein inzwischen tief verwurzeltes Mißtrauen gegen Konzepte, Meinungen und Vorschläge von außen und auf eine teils überempfindliche Sorge um die nationale Souveränität. Dennoch wächst bei internationalen Organisationen und auch bei nationalen Regierungen ein gewisser Konsens über die Neuorientierung der auf Kapitalbildung und Wirtschaftswachstum ausgerichteten Methoden, weg von umfangreichen und zentralisierten Großprojekten hin zur Entwicklung der „menschlichen Ressourcen", zum Einsatz arbeitsintensiver Produktionsverfahren in der industriellen und landwirtschaftlichen Entwicklung und insbesondere zu Maßnahmen, die die Situation der Armen im ländlichen Bereich direkt betreffen und deren Verteilungswirkung unmittelbar zu Buche schlägt. Solche Schwerpunktbildungen sind im Rahmen einer Globalstrategie nicht realisierbar; die Dritte Entwicklungsdekade wird deshalb durch eine differenzierte Pluralität von Strategien gekennzeichnet sein. *Hans Zwiefelhofer*

Interview

Papsttum und Kirche: Perspektiven des gegenwärtigen Pontifikats

Ein Gespräch mit Professor Heinrich Fries

Der Besuch Johannes Pauls II. in der Bundesrepublik verlangt über die in vielen Fällen wohl schon wieder verflogenen unmittelbaren Wirkungen hinaus nach solider und ehrlicher Aufarbeitung. Dazu gehört notwendigerweise auch die Frage, welchen Stempel dieser Papst in seinem bisherigen Pontifikat dem Petrusamt aufgeprägt hat, welche Perspektiven sich daraus für die keineswegs abgeschlossene Diskussion über die Stellung des Papstamtes in der Kirche und der Rolle des Papsttums für die Einheit der Kirchen ergeben. Wir sprachen über diese Probleme mit Professor Heinrich Fries, bis zu seiner Emeritierung Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Universität München. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Fries, das Zweite Vatikanum hat die starke Akzentsetzung des Ersten Vatikanums auf den päpstlichen Primat durch die Aufwertung der bischöflichen Kollegialität ergänzt. Seither sind auch etliche Schritte unternommen worden, um das Gewicht der Ortskirchen stärker zur Geltung zu bringen. Dennoch ist im und nach dem Konzil die Spannung zwischen Primat und Kollegialität letztlich unaufgelöst geblieben. Wie stellt sich gegenwärtig, 15 Jahre nach dem Konzil, das Verhältnis beider Größen in der Kirche dar?

Fries: Beim Zweiten Vatikanum sind die Primataussagen von 1870 sogar dem Wortlaut nach übernommen worden. Anderseits wurden diese Aussagen angereichert und damit in einen neuen Kontext gestellt durch die Betonung der Kollegialität, einer Kollegialität, die ihrerseits nicht isoliert vom Papst zu verstehen ist. Der Papst ist in diese Kollegialität eingebunden, behält aber darin seine ihm eigene Funktion und Aufgabe. Die jetzige Situation ist wohl so zu beschreiben, daß die Spannung zwischen der Ekklesiologie des Ersten und des Zweiten Vatikanums weiterbesteht und es noch nicht in allem zu einer Verhältnisbestimmung zwischen Primat und Kollegialität gekommen ist, durch die diese Spannung ohne Reibung ausgehalten werden könnte. Auch der jetzige Pontifikat ist durch diese Situation bestimmt, nämlich einerseits, nichts von dem weg-

zunehmen, was im Ersten Vatikanum definiert wurde, und anderseits das Neue lebendig zu verwirklichen. Gerade diese Doppelung bestimmt Größe wie Grenzen der gegenwärtigen Situation. Es bedarf wahrscheinlich noch einer Zeit des Suchens und des Erprobens, bis eine Form gefunden wird, durch die sowohl das Primatiale wie das Kollegiale zur Verwirklichung im ganzen kommen.

HK: Ist nicht gerade durch den Pontifikat Johannes Pauls II. in diese noch nicht bewältigte Spannung ein neues Element hineingekommen, nämlich ein Papst, der zwar nicht unbedingt seine primatialen Rechte als solche und damit seine Autorität hervorhebt, aber doch in seiner Amtsführung das primatiale Moment sehr stark in den Vordergrund stellt?

Fries: Das hängt zum Teil mit der großen persönlichen Ausstrahlungskraft dieses Papstes zusammen. Dazu kommt, daß Johannes Paul II. als ein Papst, der aus dem Osten kommt, erfahren hat, welche Bedeutung und welche Kraft einer Gemeinschaft, einer Kirche innewohnt, die sich der Welt gegenüber im Profil und in Geschlossenheit darstellt. Man kann verstehen, daß diese Herkunft des Papstes auch seine Amtsführung mehr und mehr, wenn auch vielleicht unbewußt, prägt. Nach seinem Grundkonzept sind die Stärkung der Kirche im Innern, vor allem in ihren Strukturen, ihre Einheit und Geschlossenheit der Welt gegenüber die entscheidenden Voraussetzungen für die Kraft ihrer Wirksamkeit heute.

„Es wäre Pflicht der Ortskirchen, sich dem Papst gegenüber deutlich und profiliert darzustellen"

HK: Selbst wenn dieses Konzept stimmig sein sollte, ist doch nicht zu verkennen, daß damit die vom Konzil initiierte Tendenz zum stärkeren Ausbau der kollegialen Mitverantwortung und ortskirchlichen Selbständigkeit eher gehemmt als produktiv vorwärtsgebracht wird. Wie sehen Sie dieses Problem?

Fries: Ihre Bedenken sind berechtigt; man muß einfach sagen, Polen kann kein Modell für die Weltkirche abgeben. In einer Welt der Pluralität, der Autonomie und der Demokratie müssen zu diesem Herkunftsmodell noch andere Züge treten. Ich könnte mir denken, daß gerade die Reisen des Papstes eben dieses gleichsam aufarbeiten und nachholen wollen.

HK: Aber genau diese Reisen haben doch, wie sich nicht zuletzt beim Papstbesuch bei uns gezeigt hat, einen Doppelcharakter: Sie sind einerseits Kontaktaufnahmen des Papstes mit der jeweiligen konkreten Ortskirche und ihren spezifischen Problemen, anderseits führen sie doch dazu, daß das Gewicht des Papstes gegenüber den Ortskirchen auf eine nicht unproblematische Weise hervortritt. Wie ist unter diesem Blickwinkel die Reise Johannes Pauls II. durch die Bundesrepublik zu bewerten?

Fries: Hier muß man wieder auf die Persönlichkeit dieses Papstes hinweisen. Wenn Sie daran denken, wie mies die Stimmung vor dem Papstbesuch hierzulande war, wie viel Skepsis, Spott und Mißtrauen da geäußert wurde, dann ist es doch erstaunlich, wie der Papst in ein paar Tagen auch die öffentliche Meinung, Stimmung und Atmosphäre verwandelt hat. Der Erfolg des Besuchs lag nicht zuletzt daran, daß der Papst sich genau über die Probleme und die Situation der Kirche informierte, die er besucht hat. Ich glaube, daß gerade die Reise nach Deutschland, in das Land der Reformation, ihm einen großen Erfahrungszuwachs gebracht hat, konkret durch die Begegnung mit den Vertretern der evangelischen Kirche. Denn dieser Bereich war ihm bisher aufgrund seiner Herkunft nicht so vertraut wie etwa die Kirchen des Ostens. Er hat sehr viel zugehört und dabei auch gelernt.

HK: Wird damit aber auch das strukturelle Problem schon gelöst, das gerade durch die Reisetätigkeit Johannes Pauls II. aufgeworfen wird?

Fries: Sie haben vorhin das Problem angesprochen, daß der Papst durch seine Anwesenheit die Ortskirchen überstrahlt hat. Es wäre eine Pflicht und eine Möglichkeit der Ortskirchen, sich selber dem Papst gegenüber deutlich, konkret und profiliert darzustellen, damit die Situation der einzelnen Länder und Kulturen auch wirklich in das Gesichtsfeld des Papstes kommen kann. Denn die Kirche besteht in und aus Ortskirchen. Der Papst kann seine legitime Funktion als oberster Hirt und Lehrer nur dann sowohl universal wie auch zugleich differenziert wahrnehmen, wenn ihm die ganze Pluralität und Spezifität und Differenziertheit der Ortskirchen immer wieder vor Augen geführt wird.

HK: Besteht nicht auch das Problem, daß man dem Papst zwar mit Recht viel zutraut und sich über seinen immensen Einsatz für die römische Diözese wie für die Weltkirche freut, daß damit aber Strukturreformen, die noch nicht verwirklicht sind, auch soweit sie das Papstamt selber betreffen, nicht mehr wirklich eingefordert oder zumindest weiterdiskutiert werden?

Fries: Da möchte ich auf folgendes hinweisen: Der Papst hat wiederholt erklärt, er erhoffe, daß die Einheit mit den Kirchen des Ostens im Jahr 2000 Wirklichkeit werden möge oder könne. Wenn dem wirklich so ist, dann ist gerade durch diese Intention schon außerordentlich viel impliziert für die Frage: Kann die Kirche Roms mit ihrer gegenwärtigen Struktur des päpstlichen Primats, der päpstlichen Jurisdiktion in der Einheit mit der Kirche des Ostens vorankommen, wenn sie in sich selber unveränderlich bliebe? Es ist kaum anzunehmen, daß die orthodoxen Kirchen die Gestalt des Primats in der Fassung des Ersten Vatikanums annehmen oder gar für sich übernehmen. Deshalb hat der Dialog mit der Orthodoxie auch Konsequenzen für eine differenzierte Bestimmung des Verhältnisses von Papst und Kirche im Katholizismus.

HK: Der gegenwärtige Papst bringt es zumindest bisher offensichtlich fertig, alle Dimensionen, die seinem Amt

zugewachsen sind, auch auszufüllen. Aber muß hier nicht dennoch eine stärkere Entflechtung und damit auch Selbstbegrenzung stattfinden, um nicht auf die Dauer übertriebene Erwartungen an den Papst und sein Amt in Kirche und Welt aufkommen zu lassen?

Fries: Dem ist zweifellos zuzustimmen. Sie reden von den verschiedensten Aufgaben, die dem Papst zugewachsen sind, und fragen mit Recht, ob das ein Mensch überhaupt noch leisten kann. Ich meine, daß auch ein starker und dynamischer Papst diesen Herausforderungen und Möglichkeiten der Gegenwart nur dann gerecht werden kann, wenn er auch die Kraft zur Delegation hat, zur Überantwortung bestimmter Bereiche an andere Instanzen nicht nur innerhalb der römischen Kurie, sondern etwa auch an eine Bischofssynode, indem er noch einmal den Ortskirchen ihre Pluralität zugesteht und auch für Lösungen in der Kirche eine größere Differenzierung im Sinn der Subsidiarität für möglich hält.

„Es ist ein großer Spielraum dafür gegeben, daß der Papst auf einiges von dem verzichtet, was ihm nach der universal gefaßten Jurisdiktion zugesprochen worden ist"

HK: Aber dafür stehen ja die eigentlichen Proben aufs Exempel im jetzigen Pontifikat noch aus: Die erste Bischofssynode unter dem Vorsitz Johannes Pauls II. hat in ihrem Verlauf und in ihren Ergebnissen nicht gerade eine Aufwertung dieses wichtigsten kollegialen Mitspracheorgans auf universalkirchlicher Ebene erkennen lassen...

Fries: Das ist richtig. Es ist immer so, daß zwar die Reform von Strukturen für eine Institution wünschenswert und erfolgversprechend sein kann, daß aber die konkrete Umsetzung an den Repräsentanten hängt, die etwa an einer solchen Bischofssynode teilnehmen. Ich meine schon, daß wenn in dieser Bischofssynode die Vertreter der Ortskirchen deutlicher, als es in der Öffentlichkeit bekannt geworden ist, ihre Dinge auf den Tisch legten und ihre unmittelbaren konkreten Aufgaben und Schwierigkeiten artikulierten, daß dann im Prozeß eines synodalen Geschehens mehr herauskommen müßte, als es bisher der Fall war.

HK: Welche Veränderungen in der Amtsführung des Papstes wären im Prozeß einer stärkeren Aufwertung der ortskirchlichen Verantwortung notwendig?

Fries: In der Frage der Unfehlbarkeit ist eine genaue Limitierung schon im Vatikanum I ausgesprochen worden. In der Frage der Jurisdiktion dagegen fehlt eine solche. Sie wird einfach als Universaljurisdiktion angesprochen: der Papst, der oberste Hirte, Lehrer und Gesetzgeber in der Kirche im einzelnen und im ganzen. Hier wäre auch strukturell noch einiges deutlicher zu machen, indem genaue Bestimmungen für die Ausübung der Jurisdiktion getroffen werden könnten. Es ist noch ein großer Spielraum dafür gegeben, daß der Papst selbst in seiner Souveränität einiges von dem zurücknimmt, auf einiges von dem verzichtet, was ihm nach der bisherigen universal gefaßten Jurisdiktion zugesprochen worden ist. Man kann unterscheiden zwischen dem Recht und Form und Maß seiner Ausübung.
Man darf auch nicht vergessen, daß das Papsttum in seiner konkreten Gestalt immer auch Ausdruck einer jeweiligen Situation ist, Spiegelbild einer Gesellschaft und Kultur im Gang der Jahrhunderte. Die Gestalt des Papsttums, wie sie im Ersten Vatikanum hervortrat, muß nicht auf alle Ewigkeit so bleiben. Die Verwirklichung des Petrusdienstes und Petrusamtes kann in einer anderen gesellschaftlichen und kulturellen Situation eine andere Gestalt bekommen. Denken Sie an die Primatsgestalt des ersten Jahrtausends, des Mittelalters, der Renaissance, des 19. und 20. Jahrhunderts. Das Erste Vatikanum ist eine Form, aber eine geschichtlich gewordene und von daher auch nach vorne offene Form.

HK: An mehr oder weniger realistischen Vorschlägen und Modellen, wie ein vom Evangelium her erneuerter Petrusdienst aussehen könnte und sollte, fehlt es ja nicht. Steht aber solchen Überlegungen nicht der gegenwärtige Trend zu neuer Geschlossenheit im Wege, in dem nicht zuletzt das Petrusamt als Amt der Einheit eine eher zentralistische Akzentsetzung bekommt?

Fries: Dieser unverkennbare Trend zurück zu größerer Geschlossenheit und damit zu der klaren Führungsmacht des Papstes hängt auch mit Entwicklungen zusammen, die durchgängig in der heutigen Gesellschaft zu konstatieren sind. Der Trend zu neuen Ordnungen und zu Führungsgestalten, die restaurative Tendenz ist unverkennbar und schlägt natürlich auch in die Kirche selber und ihre Strukturen zurück. Es gibt genügend Kräfte in der Kirche, die sich in der Beschwörung der sogenannten guten alten Zeit nach vergangenen Einheitsvorstellungen zurücksehnen und alles tun, um etwa auch die im Zweiten Vatikanum bereits angezielten neuen Strukturen oder das, was auf der Synode von Würzburg erarbeitet wurde, möglichst zu überdecken und damit unwirksam zu machen. Aber ich glaube nicht, daß es gelingt, anachronistisch einfach zu Früherem zurückzukehren. Immerhin war es auffallend und schmerzlich zugleich, daß in den Reden des Papstes bei seinem Deutschlandbesuch nur einmal die Würzburger Synode erwähnt wurde – jenes Geschehen, das die katholische Kirche in der Bundesrepublik einige Jahre intensiv bewegt und beschäftigt hat. Die Ergebnisse und Beschlüsse der Synode sind auch heute ebenso bedeutsam wie aktuell. Aber wie kann der Papst darauf Bezug nehmen, wenn die Synode bei uns selbst vergessen und verdrängt wird?

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, wäre hier nicht nur der Papst, sondern wären primär die einzelnen Ortskirchen selber herausgefordert...

Fries: Genau das. Wir Katholiken sind seit dem Ersten Vatikanum eingeübt worden, Einheit vor allem als Einheit-

lichkeit zu verstehen, die von oben nach unten bewirkt wird und alles zentral regelt. Wir haben noch nicht genügend realisiert, daß Einheit sich dort am stärksten verlebendigt, wo lebendige Vielfalt am Werk ist. Dabei geht es zugleich um eine Rückbesinnung auf die Ursprünge von Kirche überhaupt, die schon im Neuen Testament eine Kirche aus Kirchen gewesen ist und die die Kraft hatte, die Spannungen, die Verschiedenheit etwa zwischen Jerusalem und Korinth auszuhalten und zugleich das starke Bewußtsein hatte: wir sind der Leib Christi. Die Erneuerung, die im Zweiten Vatikanum lebendig wurde, geschah vor allem auch durch den Rückgriff auf den biblischen Ursprung. Die Erneuerung gerade des Papsttums, die uns im ökumenischen Gespräch ständig vor Augen geführt wird, wird leichter, wenn wir die – bleibenden – Grundstrukturen des Petrusdienstes biblisch neu hervorholen und in den heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext stellen.

HK: Gerade wenn man auf das Neue Testament und auf den ursprünglichen Sinn des Petrusdienstes zurückgreift, werden oft die Begriffe „Pastoralprimat" und „Dienstprimat" als Zielvorstellungen für ein erneuertes Papsttum gebraucht. Hier ergeben sich aber oft auch problematische, weil spiritualisierende Engführungen, indem man von einem eher vagen Begriff von Dienst- und Pastoralprimat ausgeht und damit an der rechtlichen Wirklichkeit des Papsttums in der Kirche vorbeizielt. Wo wäre eine Mitte zwischen solchen letztlich utopischen Zielmodellen und der konkreten, notwendigerweise auch rechtlich umschriebenen Ausübung des Papstamtes?

Fries: Ich würde nicht sagen, daß der Begriff Dienstprimat utopisch sei oder daß er etwas praktisch Unvollziehbares bezeichne. Alle Funktionen in der Kirche – wiederum biblisch gesprochen – stehen im Horizont des Dienstes, der Diakonia, des Ministeriums. Der Erste soll der Diener aller sein. Aber dieser Dienst schließt keineswegs Bevollmächtigung aus. Es will nur gesagt sein, daß alle Exusia, also alle Vollmacht in der Kirche: in der Form der authentischen Verkündigung, der Bewahrung der Lehre, der Leitung, im Dienst am Wort und am Sakrament, die ja eine gewisse rechtliche Struktur aufweist, in die Versuchung kommen kann, problematische Formen weltlicher Herrschaft anzunehmen. Aber Dienst – oder auch Pastoralprimat – ist keineswegs eine romantische oder eine lyrische Kategorie, sondern eine theologisch-biblische: Dienst und Vollmacht schließen sich nicht aus.

HK: Sehen Sie in der bisherigen Entwicklung des Pontifikats Johannes Pauls II. solche Ansätze auf eine stärkere Akzentuierung des Papstamtes als Pastoral- und Dienstprimat? Ist nicht vieles an der Amtsführung des Papstes und in seiner Verkündigung pastoral ausgerichtet?

Fries: Der jetzige Papst hat in seinen bisherigen Äußerungen außerordentlich großen Wert gelegt auf die anthropologische Komponente aller theologischen Besinnung und auf den Dienst am Menschen, den die Kirche wahrzunehmen hat. Kein Wort kehrt bei Johannes Paul II. so oft wieder wie die Begründung von Glaubenssachverhalten mit Berufung auf den Menschen und die Menschenwürde, die ihren tiefsten Grund in Jesus Christus hat. Dieses Wort ist fast ein Schlüsselbegriff seiner bisherigen Verkündigung und Weisung. Ich meine, diese Sicht ermöglicht es, die Spannungen zwischen Dienst und Vollmacht, zwischen Rechtsstruktur und Pastoral einzubinden in eine große theologische Synthese: eben in die christologische und anthropologische Dimension.

„In der Leitung der Kirche sollte keine der möglichen Erneuerungskräfte übergangen werden"

HK: Aber genau das müßte auch in konkrete, rechtlich faßbare Schritte umgesetzt werden, um nicht nur Resultat des persönlichen Charismas zu bleiben. Wie sieht es damit aus?

Fries: Man muß hoffen, daß in der Neufassung des Codex Juris Canonici solche Elemente aufgenommen sind und damit die konkreten Fragen der päpstlichen Jurisdiktion besser regeln, als es bisher der Fall war. Aber man hat zu wenig Einblick in die diesbezügliche Arbeit und weiß deshalb nicht genau, was herauskommen wird; es sind ja auch schon manche Bedenken geäußert worden. Man kann nur hoffen, daß im neuen Kodex nichts von dem ausgelassen wird, was durch das Zweite Vatikanum und den damit begonnenen Prozeß der Erneuerung, der größeren Freiheit und Pluralität, der Kollegialität, der Berücksichtigung der Kirche als Volk Gottes, vor allem auch der Laien in Gang gekommen ist.

HK: Auch die Lex fundamentalis soll ja bald verabschiedet werden. Die bisher bekanntgewordenen Entwürfe stimmen im Blick auf die von Ihnen geäußerte Hoffnung aber durchaus skeptisch...

Fries: Das ist richtig. Es ist ja immer auch die Frage, wer an der Erarbeitung solcher Dokumente beteiligt wird. Es wäre wichtig auch für die Gestalt der päpstlichen Amtsführung, daß sowohl die vielfältigen Erfahrungen der Ortskirchen wie auch möglichst das ganze Spektrum theologischer Erkenntnisse und Ergebnisse eingebracht wird, daß nicht nur eine einzige Richtung dominiert. In der Leitung der Kirche sollte keine der möglichen Erneuerungskräfte übergangen werden; die Elemente der Erneuerung, die ja alle im Dienst der Kirchen stehen wollen, sollten ihren Freiheitsraum bekommen.

HK: Wir haben bisher vor allem von den innerkatholischen Fragen nach dem Verhältnis von Papstamt und Kirche gesprochen. Nun liegen ja beachtliche ökumenische Gesprächsergebnisse vor, nach denen sich zumindest Konturen eines auch von anderen christlichen Kirchen anerkannten Amtes der Einheit abzeichnen. Was bedeutet das Papstamt, was bedeutet gerade die Amtsführung Johannes Pauls II. für den ökumenischen Dialog?

Fries: An der ökumenischen Absicht dieses Papstes ist nicht zu zweifeln. Er hat sich nirgends so deutlich artikuliert wie bei seinem Besuch in Deutschland. Denken Sie an Sätze wie: „Der Wille Christi und die Zeichen drängen uns, zu einem gemeinsamen Zeugnis in wachsender Fülle der Wahrheit und der Liebe zu kommen" oder: „Ich will in dem Strom mitschwimmen und alles tun, was der Einheit dient". Denken Sie auch an seine anerkennenden Worte zur Confessio Augustana, die viel positiver waren als manches, was von deutscher katholischer Seite dazu geäußert wurde. Es ist auch nicht an der Hoffnung des Papstes zu zweifeln, mit den orthodoxen Christen zu einer Einheit zu kommen. Dabei hat er den Satz geprägt: heute laute die Frage: Welches Recht haben wir, heute noch getrennt zu sein? Daraus folgt ganz prinzipiell: Nicht die ökumenischen Neinsager und Verweigerer, sondern die ökumenisch Engagierten können sich auf die Worte des Papstes berufen.

HK: Aber würden durch das stärkere Einrücken in die Aufgabe des Sprechers der Einheit aller Christen dem Papsttum nicht nur nochmals zusätzliche Lasten auferlegt?

Fries: Ich glaube nicht, daß es darauf hinauslaufen muß. Wenn sich der Papst als Sprecher der gesamten Christenheit darstellen würde, sollte das zunächst bedeuten, daß er noch mehr ins Gespräch mit allen Kirchen kommen kann gewiß eine zusätzliche Aufgabe bedeuten, aber es Papst beim Wort nehmen, wenn er erklärt, er spreche als oberster Lehrer und Hirte aller Gläubigen. Das heißt doch, daß die Gläubigen in allen Kirchen mehr als bisher in eine Begegnung kommen müßten mit dem, was der Papst als Glaube der Kirche und als Glaubenszeugnis vor der Welt promulgiert. Und der Papst müßte sich noch intensiver des Konsenses aller Gläubigen versichern. Das kann gewiß eine zusätzliche Aufgabe bedeuten, aber es könnte auch hilfreich und entlastend sein für andere Funktionen des Papstes. Wenn ich die Bedingungen lese, die die Lutheraner in Amerika an das Papsttum – für eine mögliche Anerkennung – stellen: es solle seine Aufgabe kollegial und subsidiär auffassen, und es solle seinen Dienst verstehen als Gehorsam gegen das Evangelium, dann behaupte ich, das ist genau das, was der Papst heute von sich selber sagen kann und soll.

„Es wäre falsch, in der ökumenischen Bewegung alles Heil von oben zu erwarten"

HK: Kommt man damit auch über den kritischen Punkt im ökumenischen Gespräch über das Papsttum hinweg, der in einem protestantischen Memorandum vor dem Papstbesuch in Deutschland auf die Kurzformel gebracht wurde „mit, nicht unter dem Papst"?

Fries: Dieses Wort „mit dem Papst, nicht unter dem Papst" ist schon im Konzil aufgeklungen. Gewiß sind die Bischöfe immer ein Kollegium unter einem Haupt. Über diese Fragen nach dem „mit" und „unter" müßte im Rahmen des bereits Gesagten noch konkreter geredet werden. Wenn ich noch einmal auf das Auftreten des Papstes in Deutschland zurückkommen darf: Er hat nirgendwo einfach seinen Anspruch hervorgehoben. Er hat nicht gesagt: ich bin Petrus, sondern im Sinn der Mitbrüderlichkeit und der Betonung des Gemeinsamen mit den Vertretern der evangelischen Kirche als Mitchristen gesprochen. Ökumenisch ist nichts verbaut worden, es wurden Ermutigungen ausgesprochen und weitere Überlegungen sollen angestellt werden, auch durch die Berufung einer Kommission, die keineswegs eine Alibifunktion zu erfüllen braucht, sondern ein Gremium werden kann, das die bisherigen Arbeiten aufnimmt und weiterführt.

HK: Welche Schritte von katholischer Seite wären nötig und möglich, um diese Intention mit Leben zu erfüllen?

Fries: Es wäre falsch, in der ökumenischen Bewegung alles Heil von einer Regelung von oben zu erwarten. Ökumene muß sich vor allem an der Basis realisieren, in den Gemeinden. Wiederum hat der Papst dazu gleichsam beschwörende Worte gesprochen: „Tut, was ihr könnt, tut, was eint". Wenn er hinzufügt: „Tut es nicht zu schnell", dann hat er an die Gesetze des Wachstums auch in der Ökumene erinnert. Das ist angebracht, soll Ökumene in der ganzen Kirche verwirklicht werden. Eine kirchenamtliche Regelung kann nur dann sinnvoll sein, wenn es etwas zu regeln gibt. Und es gibt dann etwas zu regeln, wenn sich etwas Lebendiges tut. Wenn wir die Möglichkeiten ausschöpften, die jetzt schon gegeben sind, wie sie etwa im Ökumene-Beschluß der Würzburger Synode formuliert wurden, den man nicht vergessen darf und an den man ständig erinnern soll, dann wäre schon einiges erreicht. Nur dann, wenn die Wirklichkeit von unten her gleichsam gefüllt ist, kann man Regelungen von oben vornehmen.

HK: Wo fehlt es gegenwärtig an der Basis am meisten?

Fries: Viele Katholiken, aber nicht nur sie, haben Angst vor der Ökumene. Sie befürchten, durch den ökumenischen Prozeß ihre Kontinuität und ihre Identität zu verlieren. Deshalb müssen wir immer wieder klarmachen, daß Ökumene nicht Verarmung, sondern Bereicherung ist. Es geht nicht um die Preisgabe der Eigentümlichkeiten der Konfessionen oder um die Bildung einer Dritten Konfession, die alles noch schlimmer machte. Ökumene will vielmehr, daß die Verschiedenheiten durchaus ihr Recht behalten, daß sie aber ihren kirchentrennenden Stachel mehr und mehr verlieren. Aus den Verschiedenheiten soll eine versöhnte Verschiedenheit werden. Oder, um mit Joseph Ratzinger zu sprechen, Kirchen sollen Kirchen bleiben und eine Kirche werden.

HK: Welches Bild vom Papsttum ergibt sich aus dieser ökumenischen Zielvorstellung einer „versöhnten Verschiedenheit"?

Fries: Im Evangelischen Erwachsenenkatechismus ist zu lesen, daß die evangelische Kirche, die keinen Primat kennt, es bisher nicht verstanden habe, die Möglichkeiten von Einheit genügend wahrzunehmen und ein überzeu-

gendes Modell der Einheit vorzustellen. Der ökumenische Trend geht durchaus dahin, daß man erkennt: ein solches höchstes Amt der Einheit wäre um der Sache des Christlichen willen angesichts der heutigen säkularisierten Welt und ihrer Herausforderung des Christlichen überhaupt eine eindrucksvolle und bedeutsame kirchliche Wirklichkeit. Wenn die Fragen nach einem ökumenischen Papsttum von dieser Perspektive aus ins Visier genommen werden, ergeben sich wichtige Möglichkeiten: Es kommt darauf an, wie dieser Dienst der Einheit von einem Träger des Petrusamtes jeweils wahrgenommen wird; dabei spielt die Verschiedenheit der Persönlichkeiten eine wichtige Rolle. Denken Sie an Pius XII. und an Johannes XXIII.: welche Differenzen hinsichtlich der Primatsausübung! Wichtiger jedoch als die Diskussion über die verschiedenen Theorien oder Modelle ist die Überzeugung, daß in der konkreten Person des Papstes dieses Amt als Dienst an der Einheit verstanden wird, daß die Päpste sich selbst unter das Gesetz stellen, unter dem sie angetreten sind: die Herde zu weiden im Sinn der Hirtenliebe Jesu Christi. Je mehr die Katholiken selbst in ihrer Kirche die Vielfalt erfahren, etwa in der neu aufbrechenden Kirche in der Dritten Welt, je mehr wir uns davon distanzieren, alles europäisieren oder zentralisieren zu wollen, desto mehr werden wir auch eingeübt in eine Gestalt von Kirche, die Vielfalt und Einheit vereinigt, die deshalb auch die Katholizität noch umfassender und glaubwürdiger darstellt.

HK: Sicher hängt vieles von der jeweiligen Persönlichkeit des Papstes und der konkreten Art und Weise seiner Amtsführung ab. Auch wenn jeder Papst dem Amt seinen persönlichen Stil legitimerweise aufprägt, wo sind die unverzichtbaren Aufgaben des Papstamtes zu suchen, auf die die Kirche nicht verzichten kann?

Fries: Es ist zunächst ein generelles Problem, wie eine Aufgabe oder ein Dienst vom jeweiligen Amtsinhaber geprägt wird. Diese Frage ist keineswegs auf den Papst beschränkt. Die entscheidende Aufgabe des Papstes ist in dem vorgegeben, was im Neuen Testament über Petrus und den Petrusdienst gesagt ist: Petrus ist der Sprecher der Zwölf. Er ist derjenige, der das Christuszeugnis im Namen der anderen ablegt. Er ist der erste Zeuge des Auferstandenen und die maßgebliche Instanz auf dem Apostelkonzil (Apg 15,7). Dem Petrus wird von Jesus gesagt, er sei das Fundament, auf dem die Kirche aufgebaut werden soll. Als Fundament soll er die Gewährung der Einheit sein. Dann heißt es von ihm, er solle seine Brüder im Glauben stärken. Auch diese Aufgabe ist jedem Papst vorgegeben. Gewiß kann das jeder nur auf seine Art vollziehen, aber er ist gehalten, diesen Dienst am Glauben wahrzunehmen, der immer auch verlangt, Tradition und Situation zu verbinden.

HK: Wenn man alles, was den Pontifikat Johannes Pauls II. bisher prägt, zusammennimmt, die Reisen, die Synoden, seien es die Sondersynoden, sei es die Bischofssynode, seine Lehrverkündigung, rundet sich das alles zusammen mit seinem persönlichen Stil schon zu einer neuen Gestalt dieses unverzichtbaren Petrusdienstes?

Fries: Von einer „Rundung" zu sprechen wäre verfrüht. Es sind Versuche, es sind Schritte auf dem Weg zur Wahrnehmung einer Gestalt. Wenn ich mich frage, worin das Besondere besteht, was dem jetzigen Papst so sehr am Herzen liegt und was zugleich seine Qualifikation ausmacht, dann würde ich sagen, er versteht seinen Petrusdienst als Dienst am Glauben vor allem dadurch, daß er nicht so sehr Verbote, Warnungen, Gesetze in Anspruch nimmt, sondern den Glauben als Ermutigung, als frohe Botschaft, als Orientierung für das Leben, als Sinngebung menschlicher Situationen, als Freude und als Hoffnung für die Welt vermittelt. Es ist kein Zufall, daß viele Menschen auch in Deutschland diesem Papst zustimmen, obwohl sie in manchen Sachfragen keineswegs mit ihm einig gehen. Aber sie erkennen in ihm einen Träger von Hoffnung, von Mut und von Zuversicht. Ich habe es in München selber erlebt, wie sich gerade bei den Künstlern und Publizisten viel spontane Zustimmung zeigte. Sie spürten, hier ist einer, der Sinngebung vermitteln kann, der Orientierungen gibt, und zwar so, daß sie nicht einfach dem Menschen aufoktroyiert werden, sondern aus dem Menschen selber kommen und deshalb von ihm angenommen werden können.

„Durch die Verkündigung des Papstes ist kein Ersatz, wohl aber ein Modell geschaffen worden"

HK: Kann die Kirche sich dieses Potential an Hoffnungskraft und Sinngebung zunutze machen, ohne dadurch einer falschen Sicherheit zu verfallen und zu viel vom Papst zu erwarten?

Fries: Sicherlich birgt dieser neue Stil päpstlicher Amtsausübung Aufgaben für die Kirche in sich. Aber durch die Verkündigung des Papstes ist kein Ersatz, wohl aber ein Modell geschaffen worden, an dem sich die Verkündigung des Glaubens in der Kirche insgesamt orientieren kann. Der Papst kann diese Aufgaben der Kirche insgesamt nicht abnehmen, aber er kann exemplarisch deutlich machen: in dieser Form könnt und sollt ihr den Menschen begegnen. Wenn das geschieht, hat die Kirche heute durchaus eine Chance, auch bei jungen Menschen.

HK: Wo liegen trotzdem ekklesiologische Defizite in Programm und Amtsführung des Papstes, welche Akzente müßten in Zukunft ergänzend und korrigierend dazutreten?

Fries: Defizite sehe ich vor allem noch darin gegeben, daß die Kirche in den Ortskirchen noch nicht genügend ihre Spezifität, ihre Eigenprobleme auf den Tisch gelegt hat, damit für die Vielfalt der Kirchen auch eine Vielfalt von Regelungen möglich wäre. Defizite sehe ich in manchen Bestrebungen, die zentralistischen und retardierenden Tendenzen von ehedem wieder stärker wirksam werden zu lassen.
Es ist wichtig, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß der Papst das Problem Kirche mit dem Problem der Freiheit verbunden hat. Die Kirche soll nicht der

Feind, sondern der Anwalt der Freiheit sein. So wird die Kirche von den Menschen in Polen erfahren. Diese Erfahrung sollte zur universalen Erfahrung werden. Paulus hat den Inbegriff des Christseins mit dem Wort der „Freiheit in Christus" ausgesprochen. Eben dies sollte, um ein Wort des Zweiten Vatikanums zu variieren, im Angesicht der Kirche Jesu Christi widerstrahlen. In diesem Zusammenhang ist eine der letzten Äußerungen des Papstes höchst bemerkenswert: Der Friede der Welt hat seine Grundlage in der Freiheit.

HK: Wie müßte sich dieses Papstwort von der Kirche als dem Anwalt der Freiheit im Wesen der Kirche konkret auswirken?

Fries: Folgende Bereiche scheinen mir wichtig: Die Ortskirchen in der Welt sollten, wie schon gesagt, ohne ihre Verbindung mit der Weltkirche zu gefährden, noch mehr als bisher sich selbst zur Sprache und zur Geltung bringen. Sie sollen damit beitragen zu einer größeren Katholizität, zu einer Kirche als Vielfalt in Einheit. Damit ist die Freiheit angesprochen, die mit dem Prinzip der Subsidiarität gemeint ist; Fragen, die die Ortskirchen in und aus ihrer Kompetenz lösen können, sollten auf diese Weise gelöst werden. Am leichtesten gelingt dies im liturgischen Bereich; aber er ist nicht der einzige. Es ist auch an die Frage der Disziplin, der Verwaltung und der Gesetzgebung zu denken. Das schließt eine letzte Appellationsinstanz nicht aus; sie wird ausdrücklich anerkannt. Aber durch die Subsidiarität kann die Spitze entlastet werden. Diese Freiheit ist vor allem gegenüber der Kirche in der Dritten Welt in Anschlag zu bringen. Sie will und soll auf ihre Weise: mit dem Reichtum ihrer Kultur, ihrer Sprache, ihres Denkens, ihrer Gestaltungskraft Kirche werden und Kirche sein – und nicht ein Nachbild der europäischen Kirche mit deren spezifischer Geschichte. Freiheit sollte wirksam werden als Freiheit von der Berührungsangst mit der „Welt" im umfassenden Sinn des Wortes, auch der Berührungsangst mit den nicht römisch-katholischen Kirchen und Gemeinschaften – es ist die Freiheit des Ökumenismus – sowie mit den Religionen der Welt.

Dokumentation

„Dives in misericordia"

Enzyklika Johannes Pauls II. über das göttliche Erbarmen

Am 2. Dezember 1980 wurde im Vatikan die zweite Enzyklika Johannes Pauls II. veröffentlicht. Sie ist vom 30. November 1980, dem ersten Adventssonntag, datiert. Der Papst stellt die Bedeutung des in der Heilsgeschichte, besonders im Paschamysterium sichtbar gewordenen göttlichen Erbarmens für Kirche und Welt angesichts der gegenwärtigen Bedrohungen heraus. Wir dokumentieren den vollständigen Text der Enzyklika in einer von Karl Lehmann anhand des lateinischen Textes revidierten Fassung der vom Vatikan herausgegebenen deutschen Übersetzung.

Verehrte Brüder, liebe Söhne und Töchter!
Gruß und Apostolischen Segen!

I. Wer mich sieht, sieht den Vater (vgl. Joh 14,9)

1. Die Offenbarung des Erbarmens

„Gott..., der voll Erbarmen ist"[1], wurde uns von Jesus Christus als Vater geoffenbart: sein Sohn selbst hat ihn uns in sich kundgetan und zu erkennen gegeben[2]. Denkwürdig ist die Szene, da Philippus, einer der zwölf Apostel, sich an Jesus wandte mit der Bitte: „Herr, zeig uns den Vater, das genügt uns", und die Antwort bekam: „Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt...? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen."[3] Diese Worte wurden während der Abschiedsreden gesprochen, am Ende des Ostermahles, dem dann die Ereignisse jener heiligen Tage folgten, in denen es sich ein für allemal erwiesen hat, daß „Gott..., der voll Erbarmen ist, ... uns, die wir infolge unserer Sünden tot waren, in seiner großen Liebe, mit der er uns geliebt hat, zusammen mit Christus wieder lebendig gemacht hat"[4].

Im Anschluß an die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils und im Blick auf die besonderen Erfordernisse unserer Zeit habe ich die Enzyklika *Redemptor Hominis* der Wahrheit über den Menschen gewidmet, die uns in ihrer Fülle und Tiefe in Christus offenbar wird. Ein nicht weniger gewichtiges Erfordernis unserer ernsten und keineswegs leichten Zeit drängt mich dazu, mich noch einmal in das Geheimnis Christi zu versenken, um in ihm das Antlitz des Vaters zu entdecken, der der „Vater des Erbarmens und der Gott allen Trostes"[5] ist. In der Konstitution *Gaudium et Spes* lesen wir: „Christus, der neue Adam, macht... dem Menschen den Menschen selbst voll kund

und erschließt ihm seine höchste Berufung", und er tut dies eben „in der Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe"[6]. Diese Worte bezeugen sehr klar, daß der Mensch in der vollen Würde seiner Natur nicht dargestellt werden kann ohne einen – nicht nur begrifflichen, sondern im vollen Sinne existentiellen – Bezug auf Gott. Der Mensch und seine höchste Berufung werden in Christus durch die Offenbarung des Geheimnisses des Vaters und seiner Liebe offenbar.

Sich diesem Geheimnis zuzuwenden wird von vielfachen Erfahrungen der Kirche und des zeitgenössischen Menschen nahegelegt; es wird auch von den notvollen Rufen so vieler Menschenherzen, von ihren Leiden und Hoffnungen, ihren Ängsten und Erwartungen gefordert. Wenn es zutrifft, daß in gewissem Sinne jeder Mensch der Weg der Kirche ist, wie ich es in der Enzyklika *Redemptor Hominis* ausgesprochen habe, dann sagen uns das Evangelium und die gesamte Tradition zugleich, daß wir diesen Weg mit jedem Menschen so gehen müssen, wie Christus ihn vorgezeichnet hat, indem er in sich selbst den Vater und dessen Liebe offenbarte[7]. In Jesus Christus ist jeder Weg zum Menschen – der Kirche ein für allemal im wechselvollen Bild der Zeiten aufgegeben – gleichzeitig ein Weg, der zum Vater und zu seiner Liebe führt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Wahrheit auf unsere Zeit hin neu bekräftigt.

Je mehr sich die Sendung der Kirche dem Menschen zuwendet, je mehr sie sozusagen anthropozentrisch ist, desto mehr muß sie sich als theozentrisch erweisen und es in Wirklichkeit sein, sich also in Jesus Christus auf den Vater ausrichten. Während verschiedene Geistesströmungen in der Vergangenheit und der Gegenwart dazu neigten und neigen, Theozentrik und Anthropozentrik voneinander zu trennen und sogar in Gegensatz zueinander zu bringen, bemüht sich die Kirche, darin Christus folgend, sie in der Geschichte des Menschen auf eine organische und tiefe Weise in Verbindung zu bringen. Das ist auch ein Grundgedanke, vielleicht sogar der wichtigste, in der Lehre des letzten Konzils. Wenn wir also in der gegenwärtigen Phase der Kirchengeschichte unsere erste Aufgabe darin sehen, die Lehre des großen Konzils zu verwirklichen, so müssen wir uns wieder diesem Grundgedanken mit Glauben, offenem Geist und mit dem Herzen zuwenden. Schon in meiner vorhin erwähnten Enzyklika habe ich versucht hervorzuheben, daß die Vertiefung und vielfache Bereicherung des Wissens um die Kirche, eine Frucht des Konzils, unseren Geist und unser Herz für Christus selbst weiter auftun müssen. Heute möchte ich sagen, daß diese Öffnung auf Christus hin, der als Erlöser der Welt dem Menschen den Menschen voll offenbart, sich nur vollziehen kann in einer immer reiferen Beziehung zum Vater und zu seiner Liebe.

2. Die Inkarnation des Erbarmens

Gott, „der in unzugänglichem Licht wohnt"[8], spricht zugleich zum Menschen durch die Sprache des Universums: „Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit."[9] Diese indirekte und unvollkommene Erkenntnis – ein Werk des Verstandes, der Gott durch Vermittlung der Geschöpfe sucht, ausgehend von der sichtbaren Welt – ist noch kein „Sehen des Vaters". „Niemand hat Gott je gesehen", schreibt der heilige Johannes, um jener Wahrheit besonderen Nachdruck zu verleihen, daß „Er, der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, (ihn) kundgemacht hat."[10] Diese „Offenbarung" enthüllt den einen und dreifaltigen Gott im unauslotbaren Geheimnis seines Wesens, von „unzugänglichem Licht"[11] umgeben. Doch erkennen wir Gott durch die „Kundmachung" Christi vor allem in seiner liebenden Zuwendung zum Menschen, in seiner „Menschenfreundlichkeit"[12]. Gerade hier wird seine „unsichtbare Wirklichkeit" auf besondere Weise „sichtbar" in unvergleichlich höherem Maß als durch all seine anderen „Werke": sie wird sichtbar in Christus und durch Christus, durch seine Taten und seine Worte und schließlich durch seinen Kreuzestod und seine Auferstehung.

Auf diese Weise – in Christus und durch Christus – wird Gott auch in seinem Erbarmen besonders sichtbar, das heißt: jene göttliche Eigenschaft tritt hervor, die schon das Alte Testament in verschiedenen Bildern und Ausdrucksweisen als „Erbarmen" beschrieben hat. Christus gibt der gesamten alttestamentlichen Tradition vom göttlichen Erbarmen eine endgültige Bedeutung. Er spricht nicht nur vom Erbarmen und erklärt es mit Hilfe von Gleichnissen und Parabeln, er ist vor allem selbst eine Verkörperung des Erbarmens, stellt es in seiner Person dar. Er selbst ist in gewissem Sinne das Erbarmen. Für den, der es in ihm sieht und in ihm findet, wird Gott in besonderer Weise „sichtbar" als Vater, „der voll Erbarmen ist"[13].

Die Mentalität von heute scheint sich vielleicht mehr als die der Vergangenheit gegen einen Gott des Erbarmens zu sträuben und neigt dazu, schon die Idee des Erbarmens aus dem Leben und aus den Herzen zu verdrängen. Das Wort und der Begriff „Erbarmen" scheinen den Menschen zu befremden, der dank eines in der Geschichte vorher nie gekannten wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts Herrscher geworden ist und sich die Erde untertan gemacht und unterjocht hat[14]. Dieses Herrschen über die Erde, das zuweilen einseitig und oberflächlich verstanden wird, scheint für das Erbarmen keinen Raum zu lassen. Es ist in diesem Zusammenhang lohnend, auf das Bild von der „Situation des Menschen in der heutigen Welt" zurückzugreifen, wie es am Beginn der Konstitution *Gaudium et Spes* umrissen wird. Unter anderem lesen wir dort die folgenden Sätze: „So zeigt sich die moderne Welt zugleich stark und schwach, zum Besten befähigt und zum Schlimmsten bereit. Sie hat die Wahl zwischen Freiheit und Sklaverei, Fortschritt und Rückschritt, Brüderlichkeit und Haß. Zudem weiß nun der Mensch, daß es seine Aufgabe ist, jene Kräfte, die er selbst geweckt hat und die ihn zermalmen oder ihm dienen können, richtig zu lenken."[15]

Die Lage der Welt von heute weist nicht nur Umwandlun-

gen auf, die zur Hoffnung auf eine bessere Zukunft des Menschen auf dieser Erde berechtigen, sondern auch vielfache Bedrohungen, welche über die bisher gekannten weit hinausgehen. Die Kirche muß auf diese Bedrohungen bei entsprechenden Gelegenheiten unaufhörlich aufmerksam machen (wie in den Ansprachen vor der UNO, der UNESCO, der FAO und anderswo), sie aber auch im Lichte der von Gott empfangenen Wahrheit bedenken.
In Christus geoffenbart, erlaubt uns die Wahrheit über Gott, den „Vater des Erbarmens“[16], ihn dem Menschen besonders nahe zu „sehen“, und zwar vor allem dann, wenn der Mensch leidet, wenn er im Kern seiner Existenz und seiner Würde bedroht ist. Das ist der Grund, warum sich in der heutigen Situation der Kirche und der Welt viele Menschen und viele Gemeinschaften, von einem lebendigen Glaubenssinn geführt, sozusagen spontan an Gottes Erbarmen wenden. Sie werden dazu sicher von Christus selbst gedrängt, der durch seinen Geist in den Herzen der Menschen am Werk ist. Das von ihm geoffenbarte Geheimnis Gottes als des „Vaters des Erbarmens“ wird vor dem Hintergrund der heutigen Bedrohung des Menschen gleichsam ein einzigartiger Appell, der sich an die Kirche wendet.
Mit dieser Enzyklika möchte ich auf diesen Appell eingehen; ich möchte aus der zeitlosen, in ihrer Einfachheit und zugleich Tiefe unvergleichlichen Sprache der Offenbarung und des Glaubens schöpfen, um in ihr noch einmal die großen Besorgnisse unserer Zeit vor Gott und den Menschen auszusprechen.
Offenbarung und Glaube lehren uns ja nicht so sehr, abstrakt über das Geheimnis Gottes als des „Vaters des Erbarmens“ nachzusinnen, sondern zu diesem Erbarmen unsere Zuflucht zu nehmen, im Namen Christi und in Einheit mit ihm. Hat er etwa nicht gesagt, daß unser Vater, „der auch das Verborgene sieht“[17], sozusagen unablässig darauf wartet, daß wir ihn in jeder Not anrufen und so immer sein Geheimnis ermessen: das Geheimnis des Vaters und seiner Liebe?[18]
So ist es mein Wunsch, daß die Überlegungen dieser Enzyklika das Geheimnis der väterlich-erbarmenden Liebe Gottes allen näher bringen und zugleich zu einem inständigen Aufruf der Kirche um Erbarmen werden, das der Mensch und die Welt von heute so sehr brauchen – und sie brauchen es, auch wenn sie sich dessen oft nicht bewußt sind.

II. Die messianische Botschaft

3. Als Christus zu wirken und zu lehren begann

Vor seinen Landsleuten in Nazaret bezieht sich Christus auf die Worte des Propheten Jesaja: „Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn der Herr hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine frohe Nachricht bringe; damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht; damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe.“[19] Diese Sätze sind bei Lukas Jesu erste *messianische Verkündigung*, der dann die Taten und Worte folgen, die wir aus dem Evangelium kennen. Durch diese Taten und Worte macht Christus den Vater unter den Menschen gegenwärtig. Es ist ungemein bezeichnend, daß diese Menschen vor allem die Armen sind, denen es an Lebensunterhalt fehlt; die, welche ihrer Freiheit beraubt sind; die Blinden, welche die Schönheit der Schöpfung nicht sehen können; die, welche in Trauer und Sorge leben oder unter sozialer Ungerechtigkeit leiden; und schließlich die Sünder. Vor allem für die Letztgenannten wird der Messias ein besonders verstehbares Zeichen Gottes, der Liebe ist, ein Zeichen des Vaters. In diesem sichtbaren Zeichen können die Menschen von heute ebenso wie die Menschen von damals den Vater sehen.
Es ist aufschlußreich, daß Jesus den von Johannes dem Täufer gesandten Boten auf ihre Frage: „Bist du der, der kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?“[20], mit dem gleichen Zeugnis antwortet, mit dem er in Nazaret seine Lehrtätigkeit begonnen hatte: „Geht und berichtet Johannes, was ihr gesehen und gehört habt: Blinde sehen wieder, Lahme gehen, und Aussätzige werden rein; Taube hören, Tote stehen auf, und den Armen wird das Evangelium verkündet“, und daß er abschließend hinzufügt: „Selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt.“[21]
Jesus offenbarte insbesondere durch seinen Lebensstil und seine Taten, wie die Liebe, die wirkende Liebe, die Liebe, die sich dem Menschen zuwendet und alles umfängt, was sein Menschsein ausmacht, in unserer Welt gegenwärtig ist. Diese Liebe tritt besonders dort in Erscheinung, wo sie mit Leid, Ungerechtigkeit und Armut in Berührung kommt, mit der konkreten conditio humana, der geschichtlichen Befindlichkeit des Menschen, die auf verschiedene Weise von der physischen und moralischen Begrenztheit und Gebrechlichkeit des Menschen geprägt ist. Gerade wegen der Art und des Bereichs, in denen sich die Liebe kundtut, wird sie in der Sprache der Bibel auch als „Erbarmen“ bezeichnet.
Christus offenbart Gott, der Vater ist, der „Liebe ist“, wie sich der heilige Johannes in seinem ersten Brief ausdrücken wird[22]; er offenbart Gott, der „voll Erbarmen“ ist, wie wir beim heiligen Paulus lesen[23]. Diese Wahrheit ist nicht so sehr Gegenstand einer Belehrung, sondern in erster Linie eine Wirklichkeit, die uns durch Christus gegenwärtig wird. Den Vater als Liebe und Erbarmen gegenwärtig zu machen ist für ihn die grundlegende Verwirklichung seiner Sendung als Messias; das bestätigen die Worte, die er in der Synagoge von Nazaret gesprochen hat und dann vor seinen Jüngern und vor den Boten Johannes' des Täufers.
Im Rahmen dieser Bekundung der Gegenwart Gottes als Vater, Liebe und Erbarmen macht Jesus das Erbarmen zu einem der Hauptthemen seiner Verkündigung. Wie gewöhnlich, spricht er auch hier vor allem „in Gleichnissen“, da diese das eigentliche Wesen der Dinge besser zum Ausdruck bringen. Es genügt, in diesem Zusammenhang an die Gleichnisse vom verlorenen Sohn[24] oder vom barm-

herzigen Samariter[25] oder auch – als Gegensatz dazu – an das Gleichnis vom unbarmherzigen Diener[26] zu erinnern. Zahlreich sind die Abschnitte in der Unterweisung Christi, welche die erbarmende Liebe unter immer neuen Gesichtspunkten schildern. Halten wir uns nur den guten Hirten vor Augen auf der Suche nach seinem verlorenen Schaf[27] oder die Frau, welche das ganze Haus durchkehrt, um die verlorene Drachme zu finden[28]. Diese Themen der Lehre Christi werden besonders vom Evangelisten Lukas behandelt, dessen Evangelium den Ehrennamen „Evangelium des Erbarmens" bekam.

Bei dieser unserer Betrachtung der Verkündigung Jesu tut sich ein entscheidendes Problem auf: die Bedeutung der Ausdrücke und der Inhalt der Begriffe, vor allem der Begriffsinhalt von „Erbarmen" (im Verhältnis zum Begriff „Liebe"). Das Erfassen dieser Inhalte ist der Schlüssel zum Verständnis der Wirklichkeit des Erbarmens. Und gerade darauf kommt es uns am meisten an. Bevor wir uns allerdings im folgenden Abschnitt unserer Erwägungen diesem Punkt zuwenden und die Bedeutung der Worte und den eigenen Gehalt des Begriffs „Erbarmen" zu klären suchen, ist noch eine Feststellung notwendig: nämlich daß Christus beim Offenbaren der erbarmenden Liebe Gottes gleichzeitig von den Menschen forderte, sich in ihrem Leben ebenfalls von Liebe und Erbarmen leiten zu lassen. Diese Forderung gehört wesenhaft zur messianischen Botschaft und stellt den Kern des evangelischen Ethos dar. Der Meister bringt sie zum Ausdruck sowohl in der Form des Gebotes, das er als „das wichtigste und erste"[29] bezeichnet, wie auch in der Form einer Seligpreisung, wenn er in der Bergpredigt aufruft: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden."[30]

Der messianischen Botschaft über das Erbarmen eignet somit eine besondere göttlich-menschliche Dimension. Christus wird in Erfüllung der messianischen Prophetien die Inkarnation jener Liebe, welche mit besonderer Eindringlichkeit in ihrer Zuwendung zu den Leidenden, den Unglücklichen und den Sündern sichtbar wird; er macht so den Vater, den Gott „voll Erbarmen", gegenwärtig und in größerer Fülle offenbar. Dabei wird er für die Menschen zugleich Modell der erbarmenden Liebe zum Nächsten und verkündet so durch die Taten noch mehr als durch seine Worte den Aufruf zum Erbarmen, der eines der wesentlichen Elemente des evangelischen Ethos ist. Es geht hier nicht nur um die Befolgung eines Gebotes oder eine Forderung ethischer Natur, sondern um die Erfüllung einer Grundvoraussetzung dafür, daß Gott dem Menschen sein Erbarmen erweisen kann: „Die Barmherzigen... werden Erbarmen finden."

III. Das Alte Testament

4. Der Begriff „Erbarmen" hat im Alten Testament seine lange und reiche Geschichte. Wir müssen auf sie zurückgreifen, damit das von Christus geoffenbarte Erbarmen in größerer Fülle aufleuchten kann. Als er dieses Erbarmen durch Wort und Tat offenbarte, wandte er sich an Menschen, die nicht nur das Wort Erbarmen kannten, sondern auch als Gottesvolk des Alten Bundes im Lauf einer mehrhundertjährigen Geschichte das Erbarmen Gottes auf besondere Weise erfahren hatten. Diese Erfahrung war sowohl sozial und gemeinschaftlich als auch individuell und innerlich.

Israel war ja das Volk des Bundes mit Gott – eines oft gebrochenen Bundes. Wenn es sich seiner Untreue bewußt wurde – im Lauf der Geschichte Israels fehlte es nicht an Propheten und anderen, welche dieses Bewußtsein weckten –, rief es das Erbarmen an. Die Bücher des Alten Testamentes bringen uns dafür Zeugnisse zur Genüge. Als besonders wichtige Ereignisse und Texte seien angeführt: der Beginn der Geschichte der Richter[31], das Gebet Salomos bei der Einweihung des Tempels[32], ein Teil der Weissagungen Michas[33], die trostvollen Zusicherungen bei Jesaja[34], das flehende Gebet der Juden in der Verbannung[35], die Erneuerung des Bundes nach der Rückkehr aus dem Exil[36].

Es ist bedeutsam, daß die Propheten in ihrer Verkündigung das Erbarmen, auf das sie wegen der Sünden des Volkes oft zu sprechen kommen, mit dem eindrucksvollen Bild der Liebe Gottes in Verbindung bringen. Der Herr liebt Israel mit der Liebe einer besonderen Erwählung, ähnlich der Liebe eines Bräutigams[37]; deshalb verzeiht er immer wieder seine Schuld, ja seinen Treuebruch und Verrat. Findet er Buße und echte Bekehrung, nimmt er sein Volk wieder neu in Gnaden an[38]. Bei den Propheten bedeutet Erbarmen eine besondere Kraft der Liebe, die stärker ist als die Sünde und Untreue des auserwählten Volkes.

In diesem weitgespannten „sozialen" Zusammenhang tritt das Erbarmen als entsprechendes Gegenüber der inneren Erfahrung der einzelnen Personen auf, die sich in Schuld verstrickt haben oder Leiden und Unglück aller Art ausgesetzt sind. Sowohl das physische als auch das moralische Übel oder die Sünde veranlassen die Söhne und Töchter Israels, sich an den Herrn zu wenden und sein Erbarmen anzurufen. In solcher Weise – im Wissen um die Schwere seiner Schuld – wendet sich David an ihn[39]. An ihn wendet sich nach seinem Aufbegehren auch Ijob in seinem entsetzlichen Unglück[40]; an ihn wendet sich Ester im Bewußtsein der tödlichen Gefahr, die ihr Volk bedroht[41]. In den Büchern des Alten Testaments finden wir noch weitere Beispiel dieser Art[42].

Am Anfang dieser mannigfaltigen gemeinschaftlichen und persönlichen Überzeugung, wie sie vom ganzen Alten Testament im Laufe der Jahrhunderte bestätigt wird, steht die grundlegende Erfahrung des auserwählten Volkes in der Zeit des Exodus: der Herr sah das Elend des versklavten Volkes, hörte seine Schreie, erkannte seine Bedrängnis und beschloß, es zu befreien[43]. In dieser Rettung durch den Herrn sieht der Prophet dessen Liebe und Mitleid am Werk[44]. Hier hat die feste Gewißheit ihre Wurzeln, mit der das auserwählte Volk und jedes seiner Glieder auf Gottes Erbarmen baut, das man in jeder Bedrängnis anrufen kann.

Dazu kommt die Tatsache, daß das Elend des Menschen,

seine „Erbärmlichkeit", auch in seiner Sünde besteht. Das Bundesvolk kannte dieses Elend schon von den Zeiten des Exodus an, als es das Goldene Kalb aufstellte. Über diesen Akt des Bundesbruches hat der Herr gesiegt, als er sich dem Mose feierlich als „ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Güte und Treue" kundtat[45]. In dieser zentralen Offenbarung wird das auserwählte Volk und jedes seiner Mitglieder nach jedem Fall in Schuld immer wieder die Kraft und den Beweggrund finden, sich an den Herrn zu wenden, um ihn an das zu erinnern, was er selbst über sich geoffenbart hat[46], und seine Vergebung zu erflehen.

So hat der Herr in seinen Taten und Worten seinem erwählten Volk schon von der Schwelle seiner Geschichte an handelnd und sprechend sein Erbarmen geoffenbart, und dieses Volk hat sich im weiteren Verlauf seiner Geschichte im Unglück wie beim Bewußtwerden seiner Schuld immer wieder dem Gott der Erbarmungen anvertraut. Alle Feinheiten der Liebe zeigen sich im Erbarmen des Herrn gegen die Seinen: er ist ihr Vater[47], weshalb Israel sein erstgeborener Sohn ist[48]; er ist auch der Bräutigam jener, der vom Propheten ein neuer Name verkündet wird: ruḥama, „Wohlgeliebte", weil ihr Erbarmen widerfahren soll[49].

Auch wenn der Herr, durch die Treulosigkeit seines Volkes erbittert, beschließt, es fallen zu lassen, ist seine Zärtlichkeit und seine großherzige Liebe zu den Seinen immer noch stark genug, um ihn seinen Zorn vergessen zu lassen[50]. So ist es verständlich, daß dann die Psalmisten, sobald sie das höchste Loblied auf den Herrn anstimmen wollen, den Gott der Liebe besingen, den Gott der Zärtlichkeit, des Erbarmens und der Treue[51].

Aus all dem folgt, daß das Erbarmen nicht nur zum Gottesbegriff gehört, sondern das Leben des ganzen Volkes Israel und seiner einzelnen Söhne und Töchter kennzeichnet; es ist der Inhalt der innigen Beziehung zu ihrem Herrn, der Inhalt ihres Gesprächs mit ihm. Gerade in dieser Hinsicht wird das Erbarmen in den einzelnen Büchern des Alten Testaments mit einer Fülle von Ausdrücken beschrieben. Es wäre vielleicht schwierig, in diesen Büchern eine rein theoretische Antwort auf die Frage zu suchen, was das Erbarmen an sich ist. Nichtsdestoweniger sagt die in ihnen verwendete Terminologie schon sehr viel darüber aus[52].

Das Alte Testament bedient sich beim Preis des göttlichen Erbarmens vieler bedeutungsverwandter Ausdrücke; sie unterscheiden sich durch die Eigenheit ihres jeweiligen Inhaltes, streben jedoch sozusagen von verschiedenen Richtungen aus einem einzigen Grundinhalt zu, um dessen übersteigenden Reichtum zum Ausdruck und dem Menschen unter verschiedenen Gesichtspunkten näher zu bringen. Das Alte Testament ermutigt die von Unglück Betroffenen, vor allem die Schuldbeladenen – wie auch das ganze Volk Israel, das den Bund mit Gott geschlossen hatte –, das Erbarmen anzurufen und fest auf es zu vertrauen; es wird in Zeiten des Falls und der Mutlosigkeit ins Bewußtsein gerufen. Und sooft es sich im Leben des Volkes oder des einzelnen zeigt und verwirklicht, wird es dann Gegenstand von Dank und Lobpreis.

Auf diese Weise wird das Erbarmen in gewisser Hinsicht der göttlichen Gerechtigkeit gegenübergestellt und erweist sich in vielen Fällen nicht nur als stärker, sondern auch als tiefer. Schon in der Lehre des Alten Testamentes ist die Gerechtigkeit zwar eine echte Tugend im Menschen und in Gott die transzendente Vollkommenheit, wird jedoch von der „Größe" der Liebe überragt, insofern diese ursprünglicher und grundlegender ist. Die Liebe motiviert sozusagen die Gerechtigkeit, und die Gerechtigkeit dient letztlich der Liebe. Der Vorrang und die Erhabenheit der Liebe gegenüber der Gerechtigkeit (das ist bezeichnend für die ganze Offenbarung) kommen gerade im Erbarmen zum Ausdruck. Das war den Psalmisten und Propheten so klar, daß sogar das Wort Gerechtigkeit selbst allmählich das vom Herrn gewirkte Heil und sein Erbarmen bedeutete[53]. Das Erbarmen unterscheidet sich von der Gerechtigkeit, steht jedoch nicht im Widerspruch zu ihr, wenn wir, wie es eben das Alte Testament tut, in der Geschichte des Menschen die Gegenwart Gottes anerkennen, der sich schon als Schöpfer seinem Geschöpf in besonderer Liebe verbunden hat. Die Liebe schließt von ihrem Wesen her Haß und Böses Wünschen dem gegenüber aus, dem sie sich einmal zum Geschenk gemacht hat: „Nihil odisti eorum quae fecisti – du ... verabscheust nichts von dem, was du gemacht hast."[54] Diese Worte weisen auf das tiefe Fundament der Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Erbarmen in Gott – in seiner Zuwendung zum Menschen und zur Welt. Sie bedeuten, daß wir die belebenden Wurzeln und die innigsten Motive dieses Verhältnisses suchen und zum „Anfang", auf das Schöpfungsgeheimnis selbst, zurückgehen müssen. Schon im Alten Bund verheißen diese Worte die volle Offenbarung Gottes, der „Liebe ist"[55].

Mit dem Geheimnis der Schöpfung ist das Geheimnis der Erwählung verbunden, das in besonderer Weise die Geschichte jenes Volkes geprägt hat, dessen geistlicher Vater Abraham kraft seines Glaubens ist. Durch dieses Volk, dessen Weg entlang der Geschichte des Alten sowie des Neuen Bundes führt, richtet sich das Geheimnis der Erwählung an jeden Menschen, an die ganze Menschheitsfamilie. „Mit ewiger Liebe habe ich dich geliebt, darum habe ich dir so lange die Treue bewahrt."[56] „Auch wenn die Berge von ihrem Platz weichen ... – meine Gnade wird nie von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken."[57] Diese Wahrheit, einst Israel verkündet, trägt in sich die Perspektive der ganzen Geschichte des Menschen: eine Perspektive, die zugleich zeitlich und endzeitlich ist[58]. Christus offenbart den Vater in der gleichen Perspektive einer schon vorbereiteten Hörerschaft, wie die Schriften des Alten Testaments an vielen Stellen beweisen. Beim Abschluß dieses Offenbarens am Vorabend seines Todes spricht er zum Apostel Philippus die denkwürdigen Worte: „Schon so lange bin ich bei euch, und du hast mich nicht erkannt ...? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen."[59]

IV. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn

5. Die Analogie

Schon an der Schwelle zum Neuen Testament wird im Evangelium des heiligen Lukas eine einzigartige Entsprechung zwischen zwei Beschreibungen des göttlichen Erbarmens hörbar, in der die gesamte Tradition des Alten Testamentes machtvoll widerhallt. Hier finden die semantischen Inhalte der differenzierten Terminologie der alttestamentlichen Bücher ihren Niederschlag. Wir sehen Maria, die das Haus des Zacharias betritt und aus ganzer Seele den Herrn preist für „sein Erbarmen von Geschlecht zu Geschlecht, über denen, die ihn fürchten". Gleich darauf erwähnt sie Gottes Huld für Israel und rühmt die Erwählung Israels, „das Erbarmen", an das er, sein Erwähler, eh und je „denkt"[60]. Später, im selben Haus, lobpreist bei der Geburt Johannes' des Täufers dessen Vater Zacharias den Gott Israels und verherrlicht sein „Erbarmen mit unseren Vätern", und daß er „seines heiligen Bundes gedachte"[61].

In der Lehre Christi wird das vom Alten Testament übernommene Bild vereinfacht und zugleich vertieft. Das zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Parabel vom verlorenen Sohn[62], wo das Wesen des göttlichen Erbarmens besonders deutlich aufleuchtet (wenn auch das Wort „Erbarmen" dort nicht vorkommt). Dazu trägt nicht so sehr, wie in den alttestamentlichen Büchern, die Terminologie bei, sondern vielmehr die Analogie, die es möglich macht, das Geheimnis des Erbarmens vollständiger zu erfassen, das sich wie ein tiefes Drama zwischen der Liebe des Vaters und der Verlorenheit und Sünde des Sohnes ereignet.

Dieser Sohn, der vom Vater das ihm zustehende Erbteil erhält und von zu Hause weggeht, um es in einem fernen Land mit seinem „zügellosen Leben" zu verschleudern, ist in gewisser Hinsicht der Mensch aller Zeiten, angefangen von dem, der als erster das Erbteil der Gnade und der Gerechtigkeit des Urstandes verlor. Die Analogie ist hier sehr weitgespannt. Die Parabel bezieht sich indirekt auf jeden Bruch des Liebesbundes, auf jeden Verlust der Gnade, auf jede Sünde. In dieser Analogie wird weniger die Untreue des Volkes Israel hervorgehoben, als dies in der Tradition der Propheten der Fall war, obwohl auch sie mitgemeint sein kann. Als dieser Sohn „alles durchgebracht hatte, ging es ihm sehr schlecht", um so mehr als „in dem Land", in das er sich nach Verlassen des väterlichen Hauses begeben hatte, „eine große Hungersnot ausgebrochen war". In dieser Lage „hätte er gerne seinen Hunger gestillt", ganz gleich womit, sogar „mit den Futterschoten, die die Schweine fraßen", welche er für „einen Bürger des Landes" auf dem Feld hütete. Aber selbst das wurde ihm verweigert.

Die Analogie verlagert sich eindeutig auf das Innere des Menschen. Das Vermögen, welches der Sohn vom Vater empfangen hatte, war eine Quelle materieller Güter; aber wichtiger als diese Güter war seine Würde als Sohn im Haus des Vaters. Die Lage, in der er sich nach dem Verlust der materiellen Güter vorfand, mußte ihm den Verlust dieser Würde zum Bewußtsein bringen. Früher, als er vom Vater sein Erbteil verlangte, um fortzugehen, hatte er daran nicht gedacht. Anscheinend ist er sich dessen auch jetzt noch nicht bewußt, wenn er zu sich selbst sagt: „Wie viele Tagelöhner meines Vaters haben mehr als genug zu essen, und ich komme hier vor Hunger um." Er mißt sich mit dem Maß der Güter, die er verloren hat, die er nicht mehr „besitzt", während die Tagelöhner im Haus seines Vaters sie „besitzen". Aus seinen Worten spricht vor allem seine Ausrichtung auf die materiellen Güter. Nichtsdestoweniger verbirgt sich unter ihrer Oberfläche das Drama der verlorenen Würde, das Wissen um die leichtsinnig zerstörte Sohnschaft.

So faßt er denn den Entschluß: „Ich will aufbrechen und zu meinem Vater gehen und ihm sagen: Vater, ich habe mich gegen den Himmel und gegen dich versündigt. Ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu sein; mach mich zu einem deiner Tagelöhner."[63] Diese Worte rücken das Kernproblem vollends ins Licht. Der materielle Engpaß, in den der verlorene Sohn durch seine Leichtfertigkeit und seine Sünde geraten war, hatte in ihm den Sinn für seine verlorene Würde zum Reifen gebracht. Sein Entschluß, in das väterliche Haus zurückzukehren und den Vater um Aufnahme zu bitten – nicht aufgrund der Rechte eines Sohnes, sondern als Tagelöhner –, scheint äußerlich durch den Hunger und das Elend veranlaßt, in die er gefallen war; diesen Beweggrund durchdringt jedoch das Wissen um einen viel tieferen Verlust: ein Tagelöhner im Haus des eigenen Vaters zu sein ist sicher eine große Demütigung und Schande. Dennoch ist der verlorene Sohn bereit, diese Demütigung und Schande auf sich zu nehmen. Er ist sich klar darüber, daß er kein anderes Recht mehr hat als das, im Haus des Vaters Tagelöhner zu sein. Er faßt seinen Entschluß im vollen Bewußtsein dessen, was er verdient hat und worauf er nach den Normen der Gerechtigkeit noch Anspruch erheben kann. Gerade diese Überlegung beweist, daß in der Tiefe des Gewissens des verlorenen Sohnes der Sinn für die verlorene Würde auftaucht, für jene Würde, die dem Verhältnis des Sohnes zum Vater entspringt. Mit diesem Entschluß macht er sich auf den Weg.

In der Parabel vom verlorenen Sohn wird kein einziges Mal das Wort „Gerechtigkeit" verwendet; gleiches gilt – im Urtext – für das Wort „Erbarmen". Aber das Verhältnis der Gerechtigkeit zur Liebe, die sich als Erbarmen kundtut, ist dem Inhalt der evangelischen Parabel in großer Genauigkeit eingeschrieben. Sie macht deutlich, daß die Liebe zum Erbarmen wird, wenn es gilt, die – genaue und oft zu enge – Norm der Gerechtigkeit zu überschreiten. Nachdem der verlorene Sohn das vom Vater erhaltene Vermögen aufgebraucht hat und ins väterliche Haus zurückgekehrt ist, kann er nur beanspruchen, sich seinen Lebensunterhalt als Tagelöhner verdienen zu dürfen und eventuell nach und nach zu einem gewissen materiellen Besitz zu kommen, der in seiner Größe aber vielleicht nie mehr an den heranreichen wird, den er verschleudert hat. Mehr kann er in der Ordnung der Gerechtigkeit nicht beanspruchen, um so weniger, als er nicht nur den ihm zustehenden Vermögensanteil vergeudet, sondern durch sein

ganzes Verhalten auch den Vater verletzt und beleidigt hat. Dieses Verhalten, das ihn nach seinem eigenen Urteil die Würde eines Sohnes gekostet hat, konnte ja dem Vater nicht gleichgültig sein; es mußte ihm Schmerz bereiten und ihn in gewisser Hinsicht auch mit hineinziehen. Und doch, letzten Endes ging es um den eigenen Sohn, und diese Beziehung konnte durch keinerlei Verhalten vollkommen gestört oder zerstört werden. Der verlorene Sohn ist sich dessen bewußt, und gerade dieses Wissen läßt ihn den Verlust seiner Würde klar erkennen und den Platz richtig einschätzen, der ihm im Haus des Vaters noch zustehen konnte.

6. Die Betonung der menschlichen Würde

Dieses klar gezeichnete Bild von der inneren Verfassung des verlorenen Sohnes erlaubt es uns, genau zu erfassen, worin das göttliche Erbarmen besteht. Zweifellos enthüllt uns die Gestalt des Vaters in dieser einfachen, aber eindringlichen Analogie Gott als Vater. Das Verhalten des Vaters im Gleichnis, seine ganze Handlungsweise, in der seine innere Haltung sichtbar wird, läßt uns die einzelnen Linien der alttestamentlichen Sicht des Erbarmens in einer völlig neuen, ganz einfachen und tiefen Synthese wiederfinden. Der Vater des verlorenen Sohnes ist seiner Vaterschaft treu, ist der Liebe treu, mit der er seit jeher seinen Sohn beschenkt hat. Diese Treue kommt im Gleichnis nicht nur in der sofortigen Bereitschaft zum Ausdruck, mit der er den heimkehrenden Sohn, der das Vermögen verschleudert hat, aufnimmt; sie kommt noch mehr in der überströmenden, großzügigen Freude über den heimgekehrten Verschwender zum Ausdruck, deren Ausmaß sogar den Widerspruch und Neid des älteren Bruders hervorruft, der sich nie vom Vater abgewendet und sein Haus nicht verlassen hatte.

Die Treue des Vaters zu sich selbst, ein von dem alttestamentlichen Ausdruck „ḥesed" her bereits bekannter Wesenszug, wird in ergreifender Wärme beschrieben: „Der Vater sah ihn schon von weitem kommen, und er hatte Mitleid mit ihm. Er lief dem Sohn entgegen, fiel ihm um den Hals und küßte ihn."[64] Dieses Tun ist sicher von einer tiefen Zuneigung bestimmt, die auch seine dem Sohn erwiesene Großzügigkeit erklärt, über die der ältere dann so in Zorn gerät. Die Gründe für diesen bewegten Empfang liegen jedoch tiefer: der Vater weiß sehr wohl, daß ein grundlegendes Gut gerettet ist – das Menschsein seines Sohnes. Mag dieser auch das Vermögen verschleudert haben, sein Menschsein ist dennoch unversehrt geblieben. Ja, es wurde sozusagen wiedergefunden. Das bezeugen die Worte des Vaters an den älteren Sohn: „Jetzt müssen wir uns doch freuen und ein Fest feiern, denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden."[65] Im selben 15. Kapitel des Lukasevangeliums lesen wir das Gleichnis vom verlorenen Schaf[66] und anschließend von der verlorenen Drachme[67]. Jedesmal wird die gleiche Freude hervorgehoben, die wir beim verlorenen Sohn finden. Die Treue des Vaters zu sich selbst ist voll und ganz auf das Mensch-Sein, auf die Würde des verlorenen Sohnes ausgerichtet. So erklärt sich vor allem seine bewegte Freude im Augenblick der Heimkehr.

Man kann also sagen, daß die Liebe zum Sohn, die Liebe, die aus dem Wesen der Vaterschaft fließt, den Vater in einem bestimmten Sinn dazu verpflichtet, sich um die Würde des Sohnes zu sorgen. Diese Sorge ist der Maßstab seiner Liebe, wie der heilige Paulus schreibt: „Die Liebe ist langmütig, die Liebe ist gütig... Sie sucht nicht ihren Vorteil, läßt sich nicht zum Zorn reizen, trägt das Böse nicht nach... Sie freut sich an der Wahrheit... Sie hofft alles, hält allem stand" und „hört niemals auf"[68]. Das Erbarmen, wie es Christus im Gleichnis vom verlorenen Sohn darstellt, hat die innere Form jener Liebe, die im Neuen Testament agápe genannt wird. Solche Liebe ist fähig, sich über jeden verlorenen Sohn zu beugen, über jedes menschliche Elend, vor allem über das moralische Elend: die Sünde. Wenn das geschieht, fühlt sich der, dem das Erbarmen zuteil wird, nicht gedemütigt, sondern gleichsam wiedergefunden und „aufgewertet". Der Vater läßt ihn vor allem spüren, wie groß seine Freude ist, daß er „wiedergefunden wurde" und „wieder lebt". Diese Freude weist auf ein unverletztes Gut hin: ein Sohn hört nie auf, in Wahrheit Sohn seines Vaters zu sein, selbst dann nicht, wenn er sich von ihm trennt; sie weist darüber hinaus auf ein wiedergefundenes Gut hin: im Fall des verlorenen Sohnes die Rückkehr zur Wahrheit über sich selbst.

Was sich im Verhältnis des Vaters zum Sohn im Gleichnis Christi ereignet, läßt sich nicht „von außen her" werten. Unsere Vorurteile in bezug auf das Erbarmen sind größtenteils das Ergebnis einer rein äußerlichen Wertung. Entsprechend einer solchen Wertung sehen wir manchmal im Erbarmen vor allem ein Verhältnis der Ungleichheit zwischen dem, der es schenkt, und dem, der es empfängt. Infolgedessen sind wir bereit, den Schluß zu ziehen, das Erbarmen demütige den, der es empfängt, es verletze die Würde des Menschen. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn zeigt uns, daß es in Wirklichkeit anders ist: die Beziehung des Erbarmens beruht auf der gemeinsamen Erfahrung jenes Gutes, das der Mensch ist, auf der gemeinsamen Erfahrung der ihm eigenen Würde. Diese gemeinsame Erfahrung führt dazu, daß der verlorene Sohn sich und seine Taten in der vollen Wahrheit zu sehen beginnt (dieses Sehen in Wahrheit ist echte Demut); und für den Vater wird der Sohn gerade aus diesem Grund besonders lieb: der Vater sieht mit leuchtender Klarheit das Gute, das sich dank einer geheimnisvollen Ausstrahlung der Wahrheit und der Liebe erfüllt hat, so daß er alle Schandtaten des Sohnes gleichsam vergißt.

Das Gleichnis vom verlorenen Sohn bringt auf einfache, aber tiefe Weise die Wirklichkeit der Umkehr zum Ausdruck. Sie ist das konkreteste Zeugnis für das Wirken der Liebe und die Gegenwart des Erbarmens in der Welt des Menschen. Die wahre und eigentliche Bedeutung von Erbarmen beschränkt sich nicht auf den – noch so tiefgehenden und mitfühlenden – Blick auf das moralische, physische oder materielle Übel: das Erbarmen zeigt sich wahrhaft und eigentlich, wenn es wieder aufwertet, fördert und aus allen Formen des Übels in der Welt und im Men-

schen das Gute zieht. So betrachtet, stellt es den Grundinhalt der messianischen Botschaft Christi dar und die tragende Kraft seiner Mission. So wurde es auch von seinen Jüngern und Anhängern verstanden und geübt. In ihren Herzen und in ihrem Wirken offenbarte es sich unaufhörlich als ein besonders schöpferischer Erweis der Liebe, die „sich vom Bösen nicht besiegen läßt, sondern das Böse durch das Gute besiegt“[69]. Das wahre Antlitz des Erbarmens muß sich immer neu enthüllen. Unsere Zeit bedarf seiner, trotz vielfacher Vorurteile, ganz besonders.

V. Das Paschamysterium

7. Das Erbarmen wird in Kreuz und Auferstehung offenbar

Die messianische Verkündigung Christi und sein Wirken unter den Menschen finden ihren Abschluß in Kreuz und Auferstehung. Wir müssen tief in dieses letzte Geschehen eindringen – das vor allem in der Sprache des Konzils das Paschamysterium genannt wird –, wenn wir der Wahrheit vom Erbarmen, wie sie in der Geschichte unseres Heils geoffenbart wurde, entsprechen wollen. An diesem Punkt unserer Überlegungen ist es angebracht, uns noch eingehender dem Inhalt der Enzyklika *Redemptor Hominis* zuzuwenden. Denn wenn auch die Wirklichkeit der Erlösung in ihrer menschlichen Dimension die unerhörte Größe des Menschen enthüllt, qui talem ac tantum meruit habere Redemptorem[70], so erlaubt uns doch die göttliche Dimension der Erlösung, auf eine sozusagen unüberbietbar empirische und „historische“ Weise zugleich die Tiefe jener Liebe zu enthüllen, die nicht einmal vor dem außerordentlichen Opfer des Sohnes zurückweicht, um der Treue des Schöpfers und Vaters zu den Menschen gerecht zu werden, die nach seinem Bild geschaffen und vom „Anfang“ an in diesem Sohn zur Gnade und Herrlichkeit berufen sind.

Die Ereignisse des Karfreitags und noch vorher das Gebet in Getsemani stellen im Verlauf der Offenbarung der Liebe und des Erbarmens in der messianischen Sendung Christi einen radikalen Umschwung dar. Er, der „umherzog, Gutes zu tun“[71] und „alle Krankheiten und Leiden zu heilen“[72], scheint jetzt selbst das größte Erbarmen zu verdienen und das Erbarmen anzurufen, während er gefangengenommen, beschimpft, verurteilt, gegeißelt, mit Dornen gekrönt und ans Kreuz genagelt wird, wo er unter unbeschreiblichen Qualen seinen Geist aufgibt[73]. Gerade in diesen Stunden würde er ganz besonders das Erbarmen der Menschen, denen er Gutes erwiesen hat, verdienen, und es wird ihm nicht zuteil. Nicht einmal jenen, die ihm am nächsten sind, gelingt es, ihn zu beschützen und den Händen seiner Verfolger zu entreißen. In diesem letzten Abschnitt seines messianischen Dienstes erfüllen sich an Christus die Worte der Propheten, vor allem die Weissagungen Jesajas über den Gottesknecht: „Durch seine Wunden sind wir geheilt.“[74]

Christus wendet sich als Mensch, der im Ölgarten und auf Golgota wirklich und auf entsetzliche Art leidet, an den Vater, an jenen Vater, dessen Liebe er den Menschen verkündet und dessen Erbarmen er mit all seinem Tun bezeugt hat. Gerade ihm bleibt jedoch das furchtbare Erleiden des Todes am Kreuz nicht erspart: „Den, der keine Sünde kannte, hat (Gott) für uns zur Sünde gemacht“[75], wird später der heilige Paulus schreiben und so die ganze Tiefe des Kreuzesgeheimnisses und die göttliche Dimension der Erlösungswirklichkeit in wenigen Worten zusammenfassen. Gerade diese Erlösung ist die letzte und endgültige Offenbarung der Heiligkeit Gottes, der die absolute Fülle der Vollkommenheit ist: Fülle der Gerechtigkeit und der Liebe, weil die Gerechtigkeit auf der Liebe gründet, von ihr ausgeht und ihr zustrebt. Im Leiden und Tod Christi – in der Tatsache, daß der Vater seinen Sohn nicht verschonte, sondern ihn „für uns zur Sünde gemacht hat“[76] – kommt die absolute Gerechtigkeit zum Ausdruck, insofern wegen der Sünden der Menschheit Christus Leiden und Kreuz erduldet. Das ist geradezu ein „Übermaß“ der Gerechtigkeit, denn die Sünde des Menschen wird „aufgewogen“ durch das Opfer des Gott-Menschen. Diese Gerechtigkeit, die wirklich „nach dem Maße“ Gottes ist, entspringt ganz der Liebe, der Liebe des Vaters und des Sohnes, und bringt von ihrem Wesen her Früchte in der Liebe. Diese göttliche Gerechtigkeit, wie sie das Kreuz Christi offenbart, ist eben insofern „nach dem Maße“ Gottes, als sie Ursprung und Erfüllung in der Liebe hat und Früchte des Heils hervorbringt. Die göttliche Dimension der Erlösung beschränkt sich nicht auf das Gericht über die Sünde, sondern sie erneuert in der Liebe jene schöpferische Kraft im Menschen, die ihm wieder die von Gott kommende Fülle des Lebens und der Heiligkeit zugänglich macht. Auf diese Weise beinhaltet die Erlösung die Offenbarung des Erbarmens in seiner Fülle.

Das Paschamysterium ist der Gipfelpunkt der Offenbarung und Verwirklichung des Erbarmens, das den Menschen zu rechtfertigen und die Gerechtigkeit wiederherzustellen vermag im Sinne der Heilsordnung, die Gott vom Anbeginn her im Menschen und durch ihn in der Welt wollte. Der leidende Christus spricht den Menschen, und nicht nur den Gläubigen, besonders an. Auch der Ungläubige kann in ihm die überzeugende Solidarität mit dem Schicksal des Menschen sowie die harmonische Vollendung einer selbstlosen Hingabe an die Sache des Menschen, an die Wahrheit und Liebe entdecken. Die göttliche Dimension des Paschageheimnisses reicht jedoch noch tiefer. Das auf Golgota errichtete Kreuz, an dem Christus sein letztes Zwiegespräch mit dem Vater führt, erwächst aus dem innersten Kern jener Liebe, die dem nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen gemäß dem ewigen Plan Gottes geschenkt worden ist. Gott, wie Christus ihn geoffenbart hat, bleibt nicht nur als Schöpfer und letzte Quelle der Wirklichkeit in enger Verbindung mit der Welt. Er ist auch Vater: mit dem Menschen, den er in der sichtbaren Welt ins Dasein gerufen hat, ist er enger verbunden als (nur) durch das Band der Schöpfung. Es ist dies die Liebe, die nicht nur das Gute hervorbringt, son-

dern am Leben Gottes selbst, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, teilhaben läßt. Wer nämlich liebt, der möchte sich selbst zum Geschenk machen.
Das Kreuz Christi auf Golgota steht am Weg jenes admirabile commercium, jener wunderbaren Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die zugleich den Ruf an den Menschen in sich schließt, sich und mit sich die ganze sichtbare Welt Gott hinzugeben und so an seinem Leben teilzuhaben; als angenommener Sohn der Wahrheit und Liebe in Gott und aus Gott teilhaft zu werden. Am Weg der ewigen Erwählung des Menschen zur Würde eines angenommenen Sohnes Gottes ragt in der Geschichte das Kreuz Christi des eingeborenen Sohnes empor, der als „Licht vom Licht, wahrer Gott vom wahren Gott“[77] gekommen ist, um ein letztes Zeugnis abzulegen für den wunderbaren Bund Gottes mit der Menschheit, Gottes mit dem Menschen – mit jedem Menschen. Dieser Bund, der so alt ist wie der Mensch und auf das Geheimnis der Erschaffung selbst zurückgeht, der mehrmals mit dem einen auserwählten Volk erneuert wurde, ist in gleicher Weise der neue und endgültige Bund, der auf Golgota geschlossen wurde und nicht auf ein einziges Volk, auf Israel, beschränkt ist, sondern allen und einem jeden offensteht.
Was sagt uns also das Kreuz Christi, welches in einem bestimmten Sinn das letzte Wort seiner Botschaft und Mission als Messias ist? Und doch ist es nicht das letzte Wort des Bundes-Gottes: dieses wird im Morgengrauen jenes Tages gesprochen, an dem zunächst die Frauen und dann die Apostel zum Grab des gekreuzigten Herrn kommen, es leer vorfinden und zum ersten Mal die Botschaft vernehmen: „Er ist auferstanden!“ Sie werden es weitersagen und Zeugen des Auferstandenen sein. Dennoch ist auch in dieser Verherrlichung des Sohnes Gottes das Kreuz weiterhin gegenwärtig, welches – durch das gesamte messianische Zeugnis des Menschen-Sohnes, der an ihm den Tod erlitten hat – unaufhörlich vom göttlichen Vater spricht, der seiner ewigen Liebe zum Menschen unverbrüchlich treu bleibt, der „die Welt so sehr geliebt hat“ – und somit den Menschen in ihr –, „daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat“[78]. An den gekreuzigten Sohn glauben heißt „den Vater sehen“[79], heißt glauben, daß die Liebe in der Welt gegenwärtig ist und daß sie mächtiger ist als jedwedes Übel, in das der Mensch, die Menschheit, die Welt verstrickt sind. An diese Liebe glauben heißt an das Erbarmen glauben. Dieses ist ja die unerläßliche Dimension der Liebe, ist sozusagen ihr zweiter Name und zugleich die spezifische Art, wie sie sich zeigt und vollzieht angesichts der Wirklichkeit des Übels in der Welt, das den Menschen trifft und bedrängt, sich auch in sein Herz einschleicht und ihn „ins Verderben der Hölle stürzen kann“[80].

8. Die Liebe ist stärker als Tod und Sünde

Das Kreuz Christi auf Golgota bezeugt auch die Kraft des Bösen dem Sohn Gottes gegenüber, also dem gegenüber, der als einziger unter den Menschenkindern von Natur aus absolut unschuldig und frei von Sünde war und auf dessen Kommen in die Welt nicht der Ungehorsam Adams und die Erbschuld lasteten. Und gerade in diesem Christus wird nun um den Preis seines Opfers, seines Gehorsams „bis zum Tod“[81] die Sünde gerichtet. Er, der ohne Sünde war, wurde „für uns zur Sünde gemacht“[82]. Gerichtet wird auch der Tod, der sich seit den Anfängen der Menschheitsgeschichte mit der Sünde verbündet hat. Er wird gerichtet im Tod dessen, der ohne Sünde war und als einziger – durch seinen Tod – dem Tod den Todesstreich versetzen konnte[83]. Auf diese Weise ist das Kreuz Christi, an welchem der dem Vater wesensgleiche Sohn Gott volle Gerechtigkeit widerfahren läßt, auch eine radikale Offenbarung des Erbarmens, das heißt der Liebe, die gegen die Wurzel allen Übels in der Geschichte des Menschen angeht: gegen Sünde und Tod.
Im Kreuz neigt sich Gott am tiefsten zum Menschen herab und zu allem, was der Mensch insbesondere in schwierigen und schmerzlichen Augenblicken als sein unglückliches Schicksal bezeichnet. Im Kreuz werden die schmerzlichsten Wunden der irdischen Existenz des Menschen berührt; es ist die letzte Vollendung des messianischen Programmes, das Christus einst in der Synagoge von Nazaret formulierte[84] und dann vor den Abgesandten Johannes' des Täufers wiederholte[85]. Dieses Programm bestand, wie von Jesaja prophezeit[86], in der Offenbarung der barmherzigen Liebe zu den Armen, den Leidenden und Gefangenen, zu den Blinden, den Unterdrückten und den Sündern. Im Paschageheimnis wird die Schranke des vielfachen Übels, in das der Mensch in seiner irdischen Existenz verstrickt ist, überschritten: das Kreuz Christi läßt uns die tiefsten Wurzeln des Übels verstehen, die in die Sünde und den Tod hinabreichen, und wird so auch zu einem eschatologischen Zeichen. Erst in der endzeitlichen Erfüllung und in der endgültigen Erneuerung der Welt wird die Liebe in allen Auserwählten die tiefsten Quellen des Übels besiegen und als vollreife Frucht das Reich des Lebens, der Heiligkeit und der seligen Unsterblichkeit hervorbringen. Das Fundament dieser endzeitlichen Vollendung ist bereits im Kreuz Christi und in seinem Tod gelegt. Die Tatsache, daß „Christus am dritten Tag auferweckt worden ist“[87], stellt das endgültige Zeichen der messianischen Mission dar, die Krönung der ganzen Offenbarung der erbarmenden Liebe in einer vom Übel geprägten Welt. Sie ist auch ein Zeichen, das „einen neuen Himmel und eine neue Erde“[88] ankündigt, wo Gott „alle Tränen von ihren Augen abwischen wird; der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn das, was früher war, ist vergangen“[89].
In der endzeitlichen Vollendung wird sich das Erbarmen als Liebe offenbaren; in der Zeitlichkeit, in der menschlichen Geschichte, einer Geschichte von Sünde und Tod, muß sich die Liebe vor allem als Erbarmen offenbaren und vollziehen. Das messianische Programm Christi, sein Programm des Erbarmens, wird zum Programm seines Volkes, der Kirche. Im Mittelpunkt dieses Programms steht immer das Kreuz; denn in ihm erreicht die Offenbarung der erbarmenden Liebe ihren Höhepunkt. Solange „das

Frühere" nicht vergangen sein wird[90], wird das Kreuz der „Ort" bleiben, auf den sich die folgenden Worte der Offenbarung des Johannes beziehen lassen: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an. Wer meine Stimme hört und die Tür öffnet, bei dem werde ich eintreten, und wir werden Mahl halten, ich mit ihm und er mit mir."[91] Eine besondere Offenbarung seines Erbarmens ist es, wenn Gott seinen gekreuzigten Sohn dem Erbarmen des Menschen anempfiehlt.

Christus ist als Gekreuzigter das Wort, das nicht vergeht[92], derjenige, der an der Tür steht und an das Herz jedes Menschen klopft[93], der dabei nicht über dessen Freiheit verfügt, sondern aus jener Freiheit selbst die Liebe zu erwecken sucht, nicht nur im Sinne einer Solidarität mit dem leidenden Menschensohn, sondern in bestimmtem Sinn auch als „Erbarmen", das wir ihm ganz persönlich bezeugen. Konnte im Rahmen des messianischen Programmes Christi, im Lauf der Offenbarung des Erbarmens durch das Kreuz die Würde des Menschen mehr geachtet und erhoben werden als dadurch, daß er, der Erbarmen findet, zugleich „Erbarmen schenken" darf?

Nimmt nicht Christus letzten Endes dem Menschen gegenüber diese Haltung ein, wenn er sagt: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan"?[94] Sind nicht die Worte der Bergpredigt: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden"[95], in gewissem Sinn eine Synthese der ganzen Frohbotschaft, des ganzen „wunderbaren Austausches" (admirabile commercium), den sie in sich schließt und der ein einfaches, kraftvolles und zugleich „sanftes" Gesetz der Heilsgeschichte selbst ist? Offenbaren diese Worte der Bergpredigt, die auf die anfänglichen Möglichkeiten des „Menschenherzens" hinweisen (nämlich „barmherzig" zu sein), nicht in derselben Richtung zugleich das tiefe Geheimnis Gottes, jene unauslotbare Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist, in der die Liebe, welche die Gerechtigkeit einschließt, dem Erbarmen Raum gibt, das seinerseits die Vollendung der Gerechtigkeit offenbar macht?

Das Paschageheimnis ist Christus am Höhepunkt der Offenbarung des unerforschlichen Geheimnisses Gottes. Gerade hier bewahrheiten sich voll und ganz die im Abendmahlssaal gesprochenen Worte: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen."[96] Denn Christus, den der Vater zugunsten des Menschen „nicht verschonte"[97] und dem in seinem Leiden und in der Qual des Kreuzes menschliches Erbarmen nicht zuteil wurde, hat in seiner Auferstehung die Fülle der Liebe des Vaters zu ihm und in ihm zu allen Menschen geoffenbart. „Er ist doch nicht ein Gott von Toten, sondern von Lebenden."[98] In seiner Auferstehung hat Christus gerade insofern den Gott der erbarmenden Liebe geoffenbart, als er das Kreuz als Weg zur Auferstehung auf sich genommen hat. Deshalb richten sich, wenn wir des Kreuzes Christi, seines Leidens und seines Todes gedenken, unser Glaube und unsere Hoffnung auf den Auferstandenen, der „am Abend dieses ersten Tages der Woche" im Abendmahlssaal, wo die Jünger versammelt waren, „in ihre Mitte trat ... sie anhauchte und zu ihnen sprach: Empfangt den Heiligen Geist! Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr die Vergebung verweigert, dem ist sie verweigert."[99]

So hat also der Sohn Gottes in seiner Auferstehung in radikaler Weise selbst das Erbarmen erfahren, das heißt die Liebe des Vaters, die stärker ist als der Tod. Derselbe Gottessohn offenbart am Ende – in gewisser Hinsicht schon jenseits des Endes – seiner messianischen Mission sich selbst als unerschöpfliche Quelle des Erbarmens, derselben Liebe, die in der weiteren Perspektive der Heilsgeschichte in der Kirche sich ständig stärker als die Sünde erweisen wird. Der österliche Christus ist die endgültige Inkarnation des Erbarmens, dessen lebendiges, heilsgeschichtliches und zugleich endzeitliches Zeichen. In diesem Geist legt uns die Liturgie der Osterzeit den Psalmvers auf die Lippen: „Die Erbarmungen des Herrn will ich ewig besingen."[100]

9. Die Mutter des Erbarmens

In diesen österlichen Worten der Kirche klingen – in der Fülle ihres prophetischen Gehaltes – die Worte Marias nach, die sie bei der Begegnung mit Elisabet, der Frau des Zacharias, gesprochen hatte: „Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht."[101] Sie eröffnen schon vom Anfang der Menschwerdung an eine neue Perspektive der Heilsgeschichte. Nach der Auferstehung Christi wird diese Sicht in geschichtlicher, aber auch zugleich in eschatologischer Betrachtung neu. Seither lösen in immer größeren Dimensionen immer neue Geschlechter der riesigen Menschheitsfamilie einander ab; und auch im Volk Gottes folgen einander neue Geschlechter, welche die Male des Kreuzes und der Auferstehung tragen, das „Siegel"[102] des Paschageheimnisses Christi, der absoluten Offenbarung jenes Erbarmens, das Maria auf der Schwelle des Hauses ihrer Verwandten pries: „Er erbarmt sich von Geschlecht zu Geschlecht."[103]

Maria hat auch auf besondere und außerordentliche Weise – wie sonst niemand – das Erbarmen Gottes erfahren und ebenso auf außerordentliche Weise mit dem Opfer des Herzens ihr Teilnehmen an der Offenbarung des göttlichen Erbarmens möglich gemacht. Dieses Opfer ist eng an das Kreuz des Sohnes gebunden, das sie als Mutter gestellt war; es ist eine einzigartige Teilnahme an der Selbstoffenbarung des Erbarmens, das heißt an der absoluten Treue Gottes zu seiner Liebe, zu seinem Bund mit dem Menschen, dem Volk und der Menschheit, den er von Ewigkeit her wollte und den er in der Zeit geschlossen hat; es ist die Teilnahme an jener Offenbarung, die im Kreuz ihren Höhepunkt gefunden hat. Niemand hat so wie die Mutter des Gekreuzigten das Geheimnis des Kreuzes erfahren, diese erschütternde Begegnung der transzendenten göttlichen Gerechtigkeit mit der Liebe, diesen „Kuß", den die Gerechtigkeit vom Erbarmen bekommt[104]. Niemand hat wie Maria dieses Geheimnis mit dem Herzen aufgenommen: die wahrhaft göttliche Dimension der Erlösung, die sich vollzog durch den Tod des Gottessohnes auf Gol-

gota zusammen mit dem Opfer ihres mütterlichen Herzens, zusammen mit ihrem endgültigen „Fiat".
Maria also kennt am tiefsten das Geheimnis des göttlichen Erbarmens. Sie kennt seinen Preis und weiß, wie hoch er ist. In diesem Sinn nennen wir sie auch Mutter der Barmherzigkeit, Unsere Liebe Frau vom Erbarmen oder Mutter des göttlichen Erbarmens. Diese Namen haben einen tiefen theologischen Gehalt; denn Maria besaß die besondere Fähigkeit der Seele und der ganzen Persönlichkeit, in den verworrenen Ereignissen der Geschichte Israels und dann des Menschen und der ganzen Menschheit jenes Erbarmen wahrzunehmen, das uns nach dem ewigen Heilsratschluß der heiligsten Dreifaltigkeit „von Geschlecht zu Geschlecht" [105] geschenkt wird.

Vor allem aber meinen die genannten Titel, welche wir der Mutter Gottes zuerkennen, sie als die Mutter des Gekreuzigten und Auferstandenen; denn nachdem sie in außergewöhnlicher Weise das Erbarmen erfahren hatte, „verdient" sie in gleicher Weise dieses Erbarmen während ihres ganzen irdischen Lebens und vor allem unter dem Kreuz ihres Sohnes; schließlich wurde sie durch die verborgene und zugleich einzigartige Teilnahme an der messianischen Aufgabe ihres Sohnes ganz besonders dazu berufen, den Menschen die Liebe nahezubringen, die zu offenbaren er gekommen war: die Liebe, die am konkretesten gegenüber den Leidenden, den Armen, den ihrer eigenen Freiheit Beraubten, den Blinden, den Unterdrückten und den Sündern sichtbar wird, wie Christus nach der Prophetie des Jesaja zuerst in der Synagoge von Nazaret [106] und dann in der Antwort auf die Frage der Abgesandten Johannes' des Täufers verkündigte [107].
Gerade an dieser „sich erbarmenden" Liebe, die vor allem bei der Begegnung mit dem moralischen und physischen Übel wirksam wird, hatte das Herz derer, die dem Gekreuzigten und Auferstandenen Mutter war, in außergewöhnlicher Weise Anteil. In ihr und durch sie offenbart sich die erbarmende Liebe weiterhin in der Geschichte der Kirche und der Menschheit. Diese Offenbarung ist deshalb besonders fruchtbar, weil sie sich in Maria auf das einzigartige Taktgefühl ihres mütterlichen Herzens gründet, auf ihre besondere Empfindsamkeit und die Fähigkeit, alle Menschen zu erreichen, welche die erbarmende Liebe leichter von seiten einer Mutter annehmen. Das ist eines der großen und lebenspendenden Geheimnisse des Christentums, dem Geheimnis der Menschwerdung innig verbunden.

„Diese Mutterschaft Mariens in der Gnadenökonomie dauert unaufhörlich an, von der Zustimmung, die sie bei der Verkündigung gläubig gab und unter dem Kreuz ohne Zögern festhielt, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten. In den Himmel aufgenommen, hat sie diese heilbringende Aufgabe nicht niedergelegt, sondern fährt durch ihre vielfältige Fürbitte fort, uns die Gaben des ewigen Heils zu erwirken. In ihrer mütterlichen Liebe trägt sie Sorge für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zum seligen Vaterland gelangen." [108]

VI. „Erbarmen ... von Geschlecht zu Geschlecht"

10. Das Bild unserer Generation

Wir dürfen mit vollem Recht glauben, daß auch unsere Generation in den Worten der Gottesmutter inbegriffen war, als sie das Erbarmen pries, welches „von Geschlecht zu Geschlecht", von Generation zu Generation jenen zuteil wird, die sich von der Gottesfurcht leiten lassen. Das Magnificat Marias hat einen prophetischen Inhalt; dieser bezieht sich nicht nur auf die Vergangenheit Israels, sondern auch auf die ganze Zukunft des Gottesvolkes auf Erden. Wir alle, die heute auf dieser Erde leben, sind das „Geschlecht", welches um das Herannahen des dritten Jahrtausends weiß und zutiefst die geschichtliche Wende erfährt, die sich jetzt in der Geschichte ereignet.
Die gegenwärtige Generation weiß sich bevorzugt; denn der Fortschritt bietet ihr so viele Möglichkeiten, wie man sie vor nur wenigen Jahrzehnten nicht ahnen konnte. Die schöpferische Tätigkeit des Menschen, seine Intelligenz und seine Arbeit haben tiefreichende Veränderungen sowohl auf dem Gebiet von Wissenschaft und Technik wie auch im sozialen und kulturellen Leben hervorgerufen. Der Mensch hat seine Macht über die Natur ausgedehnt; er hat eine vertiefte Kenntnis von den Gesetzen seines sozialen Verhaltens erlangt. Er hat erlebt, wie die Hindernisse und Abstände, die Menschen und Nationen voneinander trennen, verschwanden oder kleiner wurden, und dies durch einen wachsenden Sinn für das Ganze, durch ein klareres Bewußtsein der Einheit des Menschengeschlechtes, durch die Bejahung der gegenseitigen Abhängigkeit bei echter Solidarität und schließlich durch das Verlangen und die Möglichkeit, mit den Brüdern und Schwestern jenseits der künstlichen Aufteilung der Geographie oder der nationalen oder rassischen Grenzen in Verbindung zu treten. Vor allem die Jugend von heute weiß, daß der Fortschritt von Wissenschaft und Technik es möglich macht, nicht nur neue materielle Güter zu erlangen, sondern auch eine breitere Teilhabe am Wissen der Menschheit. Der Aufschwung der Informatik (= Wissenschaft von der elektronischen Datenverarbeitung) zum Beispiel vervielfacht die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen und eröffnet den Zugang zu den geistig-kulturellen Reichtümern anderer Völker. Die neuen Techniken der Kommunikation erleichtern eine stärkere Teilnahme an allen Ereignissen und einen wachsenden Austausch der Ideen. Die Errungenschaften der Biologie, der Psychologie und der Sozialwissenschaften helfen dem Menschen, die Reichtümer seines eigenen Wesens besser zu verstehen. Wenn es auch stimmt, daß ein solcher Fortschritt noch zu oft das Privileg der industrialisierten Länder bleibt, so läßt sich doch nicht leugnen, daß die Aussicht, alle Völker und alle Länder daran teilhaben zu lassen, auf die Dauer nicht mehr eine Utopie ist, sofern ein wirklicher politischer Wille für dieses Ziel besteht.
Aber neben all diesen Entwicklungen – oder besser gesagt, in ihnen – gibt es gleichzeitig jene Schwierigkeiten, die sich

bei jedem Wachstum zeigen. Es gibt Sorgen und Schwächen, die eine radikale Antwort erfordern, die der Mensch, wie er wohl weiß, geben muß. Das Bild der heutigen Welt zeigt auch Schatten und Störungen des Gleichgewichts, die nicht immer nur oberflächlich sind. Die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Gaudium et Spes*, ist sicher nicht das einzige Dokument, das vom Leben der heutigen Generation handelt, sie hat jedoch besondere Bedeutung. „In Wahrheit hängen die Störungen des Gleichgewichts, an denen die moderne Welt leidet", so lesen wir dort, „mit jener tieferen Störung des Gleichgewichts zusammen, welche im Herzen des Menschen liegt. Im Menschen selbst bekämpfen ja viele Elemente einander. Während er sich nämlich einerseits als Geschöpf vielfach begrenzt erfährt, fühlt er andererseits in seiner Sehnsucht, daß er zu einem grenzenlosen und höheren Leben berufen ist. Von mancherlei Seiten angefordert, muß er das eine wählen, auf das andere verzichten. Als schwacher, sündiger Mensch tut er oft das, was er nicht will, und was er will, das tut er nicht. So leidet er an einem inneren Zwiespalt, und daraus entstehen so viele und schwere Zerwürfnisse auch in der Gesellschaft." [109]

Gegen Ende der Einführung lesen wir: „Dennoch wächst angesichts der heutigen Weltentwicklung die Zahl derer mehr und mehr, die die Grundfragen erheben oder mit neuer Schärfe spüren: Was ist der Mensch? Was ist der Sinn des Schmerzes, des Bösen, des Todes – alles Dinge, die trotz allen Fortschritts noch immer weiterbestehen? Was bedeuten jene Siege, die mit solchem Preis erkauft sind?" [110]

Ist in den fünfzehn Jahren seit der Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils dieses Bild typischer Spannungen und Bedrohungen, wie es unserer Zeit eigen ist, vielleicht weniger beunruhigend geworden? Offenbar nicht. Ganz im Gegenteil, die Spannungen und Bedrohungen, die sich im Konzilsdokument erst abzeichneten und damals die ganze Gefahr, welche sie in sich bargen, noch nicht voll erkennen ließen, sind im Lauf dieser Jahre weiter offenbar geworden, haben die Gefahr vielfach bestätigt und erlauben es nicht länger, sich den Illusionen früherer Zeiten hinzugeben.

11. Quellen der Unruhe

Unsere Welt fühlt sich also immer mehr bedroht. Die existentielle Angst nimmt zu, vor allem, wie ich bereits in der Enzyklika *Redemptor Hominis* erwähnte, im Hinblick auf die Möglichkeit eines Konflikts, der angesichts des heute vorhandenen Vorrats an Atomwaffen eine teilweise Selbstzerstörung der Menschheit bedeuten könnte. Die Bedrohung kommt jedoch nicht nur von dem, was die Menschen einander durch militärische Technik antun können; sie bezieht sich auf viele andere Gefahren, welche das Ergebnis einer materialistischen Zivilisation sind, die – trotz „humanistischer" Beteuerungen – den Vorrang der Sachen über die Person hinnimmt. Der zeitgenössische Mensch fürchtet also, daß durch die von dieser Zivilisation erfundenen Mittel die Einzelpersonen und auch die verschiedenen Lebensbereiche, die Gemeinschaften, die Gesellschaften und die Nationen Opfer der Willkür anderer Einzelpersonen, Lebensbereiche und Gesellschaften werden könnten. Die Geschichte unseres Jahrhunderts bietet dafür Beispiele zur Genüge. Trotz aller Erklärungen über die Rechte des Menschen in seiner Ganzheit, das heißt in seiner leiblichen und geistigen Existenz, können wir nicht sagen, daß diese Beispiele nur der Vergangenheit angehören.

Der Mensch fürchtet mit Recht, Opfer einer Unterdrükkung zu werden, die ihn der inneren Freiheit und der Möglichkeit beraubt, die Wahrheit auszusprechen, von der er überzeugt ist; die ihm den Glauben, den er bekennt, nehmen möchte und auch die Möglichkeit, auf die Stimme des Gewissens zu hören, die ihm den rechten Weg zu gehen weist. Die technischen Mittel, über welche die heutige Zivilisation verfügt, bergen ja nicht nur die Möglichkeit einer Selbstvernichtung infolge eines militärischen Konflikts in sich, sondern auch die einer „friedlichen" Unterwerfung der Einzelpersonen, der Lebensbereiche, ganzer Gesellschaften und Nationen, die aus irgendeinem Grund denen unbequem werden, die solche technische Mittel in der Hand haben und zu ihrem Einsatz bedenkenlos bereit sind. Man denke auch an die Folter, die noch immer in der Welt existiert und die von den Behörden als Mittel der Herrschaft und politischer Unterdrückung eingesetzt wird, zugleich aber auch unbestraft von untergeordneten Stellen ausgeübt wird.

So wächst neben dem Wissen um die Bedrohung des physischen Lebens das Bewußtsein einer anderen Bedrohung, die noch mehr zerstören kann, nämlich das, was ganz wesentlich zum Menschen gehört, was mit der Würde der Person und ihrem Recht auf Wahrheit und Freiheit in engem Zusammenhang steht.

All das vollzieht sich vor dem Hintergrund der ungeheueren Klage des Gewissens, daß es neben den Menschen und Gesellschaften, die in Wohlstand, Sattheit und Überfluß leben und sich weithin einem Konsumstreben und der Genußsucht unterworfen haben, in der gleichen Menschheitsfamilie nicht an einzelnen Menschen noch an Gesellschaftsgruppen fehlt, die Hunger leiden. Es gibt Kinder, die vor den Augen ihrer Mütter den Hungertod sterben. Es gibt in verschiedenen Teilen der Welt, in verschiedenen sozio-ökonomischen Systemen ganze Zonen des Elends, der Not und der Unterentwicklung. Diese Tatsachen sind allgemein bekannt. Der Zustand der Ungleichheit unter Menschen und Völkern dauert nicht nur an, sondern er nimmt zu. Noch immer finden wir neben begüterten Menschen, die im Überfluß leben, andere, bedürftige, die unter dem Elend leiden und oft sogar an Hunger sterben; ihre Zahl beläuft sich auf Dutzende, ja auf Hunderte von Millionen. Deshalb wird sich die moralische Unruhe zusehends vertiefen. Offensichtlich liegen der heutigen Wirtschaftsordnung und der materialistischen Zivilisation fundamentale Fehler oder eher ein ganzer Komplex von Fehlern, ja ein fehlerhaft funktionierender Mechanismus zugrunde; eine solche wirt-

schaftsordnung und Zivilisation machen es der menschlichen Gesellschaft unmöglich, so radikal ungerechte Situationen zu überwinden.
Das Bild der Welt von heute, in der es so viel physisches und moralisches Übel gibt, daß sie sich in Widersprüche und Spannungen verstrickt und gleichzeitig die menschliche Freiheit, das Gewissen und die Religion bedroht, erklärt die Unruhe, der der heutige Mensch ausgeliefert ist. Diese Unruhe spüren nicht nur die Benachteiligten und die Unterdrückten, sondern auch jene, die das Privileg des Reichtums, des Fortschritts und der Macht genießen. Obwohl es nicht an Menschen fehlt, welche die Ursachen dieser Unruhe aufzudecken oder mit den Mitteln der Technik, des Reichtums oder der Macht provisorisch zu bekämpfen suchen, so ist diese Unruhe in der Tiefe des menschlichen Herzens doch stärker als alle vorläufigen Maßnahmen. Sie bezieht sich, wie die Untersuchungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu Recht festgestellt haben, auf die fundamentalen Probleme des gesamten menschlichen Lebens; sie steht im Zusammenhang mit dem Sinn der Existenz des Menschen in der Welt überhaupt und sorgt sich um die Zukunft des Menschen sowie der ganzen Menschheit; sie fordert entscheidende Lösungen, denen das Menschengeschlecht nun offenbar nicht mehr ausweichen kann.

12. Genügt die Gerechtigkeit?

Es ist nicht schwer festzustellen, daß in der heutigen Welt wieder ein Sinn für Gerechtigkeit erwacht ist; er ist weit verbreitet und rückt zweifellos all das ins Bewußtsein, was im Widerspruch zur Gerechtigkeit steht: sei es im Verhältnis zwischen den Menschen, den sozialen Gruppierungen oder den „Klassen", sei es zwischen den einzelnen Völkern und Staaten, sei es schließlich zwischen politischen Systemen als solchen, ja zwischen sogenannten „Welten". Diese tiefgreifende und vielfältige Tendenz, an deren Basis das menschliche Bewußtsein unserer Zeit die Gerechtigkeit gestellt hat, bezeugt den ethischen Charakter der Spannungen und Kämpfe, die sich über die Erde ziehen.
Die Kirche teilt mit den Menschen unserer Zeit diesen tiefen, brennenden Wunsch nach einem in jeder Hinsicht gerechten Leben und versäumt es nicht, die verschiedenen Aspekte der Gerechtigkeit, wie sie das Leben der Menschen und der Gesellschaftsgruppen fordert, zu durchdenken. Das bestätigt der Bereich der katholischen Soziallehre, die sich im Lauf der letzten hundert Jahre machtvoll entwickelt hat. Nach den Prinzipien dieser Lehre richten sich sowohl die Erziehung und die Bildung des menschlichen Gewissens im Geist der Gerechtigkeit als auch die einzelnen Initiativen, insbesondere auf dem Gebiet des Laienapostolats, die sich ebenfalls in diesem Geist entfalten.
Man kann jedoch schwerlich darüber hinwegsehen, daß die Programme, die von der Idee der Gerechtigkeit ausgehen und deren Verwirklichung im Zusammenleben der Menschen, der menschlichen Gruppen und Gesellschaften dienen sollen, in der Praxis oft arg entstellt werden. Obwohl sie sich dann weiter auf die Idee der Gerechtigkeit berufen, gewinnen – so lehrt die Erfahrung – negative Kräfte, wie etwa Feindseligkeit, Haß oder gar Grausamkeit, die Oberhand. In diesem Fall wird das Verlangen, den Feind zu vernichten, seine Freiheit einzuschränken oder ihm eine vollständige Abhängigkeit aufzuerlegen, zum eigentlichen Beweggrund des Handelns; dies widerspricht dem Ursinn von Gerechtigkeit, die ihrem Wesen nach darauf abzielt, Gleichheit und Gleichstellung zwischen den streitenden Parteien zu erreichen. Diese Art Mißbrauch der Gerechtigkeitsidee und die praktische Verfälschung der Gerechtigkeit beweisen, wie weit sich das menschliche Handeln von der Gerechtigkeit entfernen kann, selbst wenn es in ihrem Namen begonnen wurde. Nicht umsonst beanstandete Jesus bei seinen Zuhörern, die den Lehren des Alten Testaments treu waren, die Haltung, die in dem Spruch zum Ausdruck kommt: „Auge für Auge und Zahn für Zahn"[111]. Das war die damalige Form, die Gerechtigkeit zu verfälschen, und die heutigen Formen haben sie zum Modell. Es ist ja offensichtlich, daß im Namen einer sogenannten Gerechtigkeit (z.B. einer geschichtlichen oder Klassengerechtigkeit) manchmal der Nächste vernichtet, getötet, seiner Freiheit oder der elementarsten Menschenrechte beraubt wird. Die Erfahrung der Vergangenheit und auch unserer Zeit lehrt, daß die Gerechtigkeit allein nicht genügt, ja, zur Verneinung und Vernichtung ihrer selbst führen kann, wenn nicht einer tieferen Kraft – der Liebe – die Möglichkeit geboten wird, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Bereichen zu prägen. Gerade die geschichtliche Erfahrung hat, unter anderem, zur Formulierung der Aussage geführt: summum ius, summa iniuria – höchstes Recht, höchstes Unrecht. Die Behauptung entwertet die Gerechtigkeit nicht, noch verringert sie die Bedeutung der Ordnung, die sich auf sie aufbaut; sie weist nur unter einem anderen Aspekt auf die Notwendigkeit hin, aus jenen noch tieferen Quellen des Geistes zu schöpfen, denen sich die Ordnung der Gerechtigkeit selber verdankt.
Das Bild der Generation, der wir angehören, vor Augen, teilt die Kirche die Unruhe so vieler Zeitgenossen. Besorgniserregend ist außerdem das Verblassen vieler fundamentaler Werte, die ein unbestreitbares Gut nicht nur der christlichen, sondern ganz einfach der menschlichen Moral, der moralischen Kultur darstellen, wie etwa die Achtung des menschlichen Lebens vom Augenblick der Empfängnis an, die Achtung vor der Ehe in ihrer unauflöslichen Einheit, die Achtung vor der Dauerhaftigkeit und Festigkeit der Familie. Das moralisch zügellose Verhalten (die moralische Permissivität) verletzt vor allem diesen empfindlichsten Bereich des menschlichen Lebens und Zusammenlebens. Auf der gleichen Linie liegen die Krise der Wahrheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen, der Mangel an Verantwortungsbewußtsein im Reden, die nur auf Nützlichkeit ausgerichtete Beziehung von Mensch zu Mensch, das Fehlen des Sinnes für echtes Gemeinwohl und die Leichtigkeit, mit der dieses seinem Zweck entfremdet wird. Schließlich ist noch der Verlust des Heiligen (Entsakralisierung) zu nennen, der sich oft

zur „Entmenschlichung" hin wandelt: der Mensch und die Gesellschaft, denen nichts „heilig" ist, sind – allem Anschein zum Trotz – dem moralischen Verfall preisgegeben.

VII. Das Erbarmen Gottes in der Sendung der Kirche

Im Zusammenhang mit diesem Bild unserer Generation, das unvermeidlich tiefe Unruhe hervorruft, erinnern wir uns der Worte, die aus Anlaß der Menschwerdung des Gottessohnes im Magnificat Marias erklangen und das Erbarmen „von Geschlecht zu Geschlecht" preisen. Die Kirche unserer Zeit muß sich, indem sie die Ausdruckskraft dieser inspirierten Worte stets im Herzen bewahrt und sie auf die Erfahrungen und Leiden der großen Menschheitsfamilie anwendet, der Notwendigkeit tiefer und eingehender bewußt werden, in ihrer ganzen Sendung, auf den Spuren der Tradition des Alten und des Neuen Bundes und vor allem auf den Spuren Jesu Christi und seiner Apostel, für das Erbarmen Gottes Zeugnis abzulegen. Die Kirche muß für das Erbarmen Gottes, das Christus in seiner gesamten messianischen Sendung offenbart hat, Zeugnis ablegen, indem sie es zunächst als heilbringende Glaubenswahrheit bekennt, die zugleich für ein Leben notwendig ist, das mit dem Glauben übereinstimmen soll, und dann sucht, dieses Erbarmen sowohl in das Leben ihrer Gläubigen als auch nach Möglichkeit in das aller Menschen guten Willens einzuführen und dort Fleisch werden zu lassen. Schließlich hat die Kirche, indem sie dieses Erbarmen bekennt und ihm allzeit treu bleibt, das Recht und die Pflicht, sich auf das Erbarmen Gottes zu berufen und es angesichts aller Erscheinungsformen von physischem und moralischem Übel, angesichts aller Bedrohungen, die über dem gesamten Horizont des Lebens der heutigen Menschheit lasten, zu erflehen.

13. Die Kirche bekennt und verkündet das Erbarmen Gottes

Die Kirche muß das göttliche Erbarmen in all seiner Wahrheit, wie sie uns die Offenbarung überliefert hat, bekennen und verkünden. Auf den vorhergehenden Seiten dieses Dokumentes haben wir versucht, diese Wahrheit, die die gesamte Heilige Schrift und die Tradition der Kirche so vielfältig bezeugen, wenigstens in großen Linien darzulegen. Im täglichen Leben der Kirche klingt die Wahrheit vom Erbarmen Gottes, wie sie in der Bibel zum Ausdruck kommt, ständig in zahlreichen Lesungen der heiligen Liturgie an. Das echte Glaubensbewußtsein des Volkes Gottes nimmt sie wahr, wie verschiedene Formen der persönlichen und der gemeinschaftlichen Frömmigkeit bezeugen. Es wäre sicher schwierig, sie alle hier aufzuzählen und zusammenzufassen, sind sie doch zum größten Teil im Innersten der Herzen und Gedanken der Menschen lebendig eingeprägt. Wenn einige Theologen sagen, daß das Erbarmen unter den Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes die wichtigste ist, so liefern dafür die Bibel, die Tradition und das ganze Glaubensleben des Volkes Gottes ihre besonderen Zeugnisse. Es handelt sich hierbei nicht um die Vollkommenheit des unerforschlichen Wesens Gottes im Geheimnis der Gottheit als solcher, sondern um die Vollkommenheit und die Eigenschaft, durch die der Mensch in der tiefsten Wahrheit seiner Existenz dem lebendigen Gott besonders oft und nahe begegnet. Nach den Worten Christi an Philippus[112] findet die Anschauung des Vaters – eine Schau Gottes im Glauben – gerade in der Begegnung mit seinem Erbarmen eine einzigartige Gestalt innerer Einfachheit und Wahrheit, jener ähnlich, die wir im Gleichnis vom verlorenen Sohn finden.

„Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen."[113] Die Kirche bekennt das Erbarmen Gottes, sie lebt davon in ihrer reichen Glaubenserfahrung und auch in ihrer Unterweisung, indem sie unablässig Christus betrachtet und sich ganz auf ihn ausrichtet, auf sein Leben und sein Evangelium, auf sein Kreuz und seine Auferstehung, auf sein Geheimnis insgesamt. Alles, was zur „Anschauung" Christi im lebendigen Glauben und in der Lehre der Kirche gehört, bringt uns der „Anschauung des Vaters" in der Heiligkeit seines Erbarmens näher. Die Kirche bekennt und verehrt das Erbarmen Gottes, so will es scheinen, auf besondere Weise, indem sie sich an Christi Herz wendet. Tatsächlich erlaubt uns gerade die Hinwendung zu Christus im Geheimnis seines Herzens, bei diesem Thema der Offenbarung, der erbarmenden Liebe des Vaters, zu verweilen, das den innersten Kern der messianischen Sendung des menschgewordenen Gottessohnes ausmacht: in gewisser Weise ein zentraler Punkt und zugleich auf der Ebene des Menschlichen der leichter zugängliche.

Die Kirche lebt ein authentisches Leben, wenn sie das Erbarmen bekennt und verkündet – die am meisten überraschende Eigenschaft des Schöpfers und des Erlösers – und wenn sie die Menschen zu den Quellen des Erbarmens des Heilandes führt, welche sie hütet und austeilt. Große Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der ständigen Betrachtung des Wortes Gottes zu und vor allem der bewußten, mit innerer Reife vollzogenen Feier der Eucharistie und des Sakraments der Buße oder Versöhnung. Die Eucharistie nähert uns ja immer mehr jener Liebe, die mächtiger ist als der Tod: „Sooft wir von diesem Brot essen und aus diesem Kelch trinken", verkünden wir nicht nur den Tod des Erlösers, sondern auch seine Auferstehung, „bis er kommt" in Herrlichkeit[114]. Die gleiche Eucharistiefeier, die zum Gedächtnis dessen gefeiert wird, der uns in seiner messianischen Sendung durch sein Wort und sein Kreuz den Vater geoffenbart hat, beweist die unerschöpfliche Liebe, durch die er immer danach strebt, sich mit uns zu verbinden und mit uns einszuwerden, indem er allen Menschenherzen entgegenkommt. Das Sakrament der Buße oder Versöhnung ebnet dabei den Weg zu jedem Menschen selbst dann, wenn er mit schwerer Schuld beladen ist. In diesem Sakrament kann jeder Mensch auf einzigartige Weise das Erbarmen erfahren, das heißt die Liebe, die mächtiger ist als die Sünde. Darüber wurde bereits in der Enzyklika *Redemptor Hominis* gesprochen; es

ist jedoch sinnvoll, noch einmal auf dieses grundlegende Thema einzugehen.
Gerade weil es die Sünde in der Welt gibt, die „Gott so sehr geliebt hat, daß er seinen einzigen Sohn hingab“[115], kann Gott, der „die Liebe“[116] ist, sich nicht anders denn als Erbarmen offenbaren. Dieses Erbarmen entspricht nicht nur der tiefsten Wahrheit jener Liebe, die Gott ist, sondern auch der ganzen inneren Wahrheit des Menschen und der Welt, seiner derzeitigen Heimat.
Das Erbarmen als solches ist als Vollkommenheit des unendlichen Gottes auch selbst unendlich. Unendlich und unerschöpflich ist daher die Bereitschaft des Vaters, die verlorenen Söhne aufzunehmen, die zu seinem Hause zurückkehren. Unendlich sind die Bereitschaft und die Macht der Vergebung, die unablässig aus dem wunderbaren Wert des Opfers des Sohnes hervorgehen. Keine menschliche Sünde kann diese Macht bezwingen oder auch nur einschränken. Von seiten des Menschen kann sie nur der Mangel an gutem Willen, der Mangel an Bereitschaft zur Umkehr und zur Buße, also die hartnäckige Verstockung einschränken, die sich der Gnade und der Wahrheit widersetzt, besonders vor dem Zeugnis des Kreuzes und der Auferstehung Christi.
Die Kirche bekennt und verkündet also die Bekehrung. Die Umkehr zu Gott ist immer ein Entdecken seines Erbarmens, jener Liebe also, die nach dem Maßstab des Schöpfers und Vaters langmütig und wohlwollend[117] ist: jener Liebe, der „der Gott und Vater Jesu Christi, unseres Herrn“[118], in der Geschichte des Bundes mit dem Menschen treu ist bis zum Äußersten, bis zum Kreuz, zum Tod und zur Auferstehung seines Sohnes. Die Umkehr zu Gott ist immer Frucht des „Wiederfindens“ dieses Vaters, der voll des Erbarmens ist.
Die wahre Kenntnis Gottes in seinem Erbarmen und seiner wohlwollenden Liebe ist eine ununterbrochene und nie versiegende Quelle der Umkehr, die nicht als nur vorübergehender innerer Akt zu verstehen ist, sondern als ständige Haltung, als Zustand der Seele. Denn wer Gott auf diese Weise kennenlernt, ihn so „sieht“, kann nicht anders, als in fortwährender Umkehr zu ihm zu leben. Er lebt also in statu conversionis, im Zustand der Umkehr; gerade diese Grundhaltung bildet das tiefste Element der Pilgerfahrt jedes Menschen auf dieser Erde in statu viatoris, im Zustand des Unterwegsseins. Natürlich bekennt die Kirche das Erbarmen Gottes, das im gekreuzigten und auferstandenen Christus geoffenbart wurde, nicht nur mit den Worten ihrer Lehre, sondern vor allem mit dem lebendigen Pulsschlag des ganzen Volkes Gottes. Durch dieses Lebenszeugnis erfüllt die Kirche die dem Volk Gottes eigene Mission, die an der messianischen Sendung Christi teilhat und diese in gewissem Sinne fortsetzt.
Die Kirche von heute ist sich voll bewußt, daß sie nur dann die aus der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils entstehenden Aufgaben verwirklichen kann, wenn sie sich auf das Erbarmen Gottes stützt; das gilt in erster Linie von der ökumenischen Aufgabe, welche die Einheit aller anstrebt, die sich zu Christus bekennen. Indem die Kirche zahlreiche Bemühungen in diesem Sinn unternimmt, bekennt sie demütig, daß nur die Liebe, die mächtiger ist als die Schwäche der menschlichen Uneinigkeit, jene Einheit endgültig verwirklichen kann, um die Christus den Vater anflehte und die der Heilige Geist unablässig „mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können“[119], erbittet.

14. Die Kirche sucht das Erbarmen zu verwirklichen

Jesus Christus hat gelehrt, daß der Mensch das Erbarmen Gottes nicht nur empfängt und erfährt, sondern auch berufen ist, an seinen Mitmenschen „Erbarmen zu üben“: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden.“[120] Die Kirche sieht in diesen Worten einen Aufruf zum Handeln und bemüht sich, Erbarmen zu üben. Obwohl alle Seligpreisungen der Bergpredigt den Weg der Umkehr und der Lebensänderung weisen, ist die von den Barmherzigen hierin besonders sprechend. Der Mensch hat Zugang zur erbarmenden Liebe Gottes, zu seinem Erbarmen, im Maß und insofern er sich selbst innerlich von diesem Geist der Liebe zum Nächsten umwandeln läßt.
Dieser wahrhaft dem Evangelium gemäße Prozeß ist mehr als eine einmalig erfolgte geistliche Umkehr; er ist ein Lebensstil, ein wesentliches und immerwährendes Kennzeichen der christlichen Berufung. Er besteht in der ständigen Entdeckung und ausdauernden Verwirklichung der Liebe als einigender und zugleich erhebender Kraft, allen psychologisch oder sozial bedingten Schwierigkeiten zum Trotz; es handelt sich um eine erbarmende Liebe, die ihrem Wesen nach schöpferisch ist. Die erbarmende Liebe ist in den zwischenmenschlichen Beziehungen nie ein einseitiger Akt oder Prozeß. Selbst dort, wo allem Anschein nach nur ein Teil gibt und schenkt und der andere nur empfängt und nimmt (z. B. im Fall des Arztes, der behandelt; des Lehrers, der unterrichtet; der Eltern, die die Kinder ernähren und erziehen; des Wohltäters, der die Bedürftigen unterstützt), wird tatsächlich auch der Geber immer zum Beschenkten. Auch kann er leicht selbst in die Lage dessen kommen, der empfängt, dem eine Wohltat zuteil wird, der die erbarmende Liebe erfährt, der Gegenstand von Erbarmen wird.
Der gekreuzigte Christus ist uns hierin im Höchstmaß Beispiel, Anregung und Aufruf. Auf dieses mitreißende Vorbild schauend, können wir in aller Demut den anderen Erbarmen erweisen, wohl wissend, daß Christus es als ihm selbst erwiesen annimmt[121]. Dieses Vorbild ins Auge fassend, müssen wir auch ständig all jene Handlungen und Absichten läutern, in denen wir das Erbarmen nur in einer Richtung, nur als Wohltat für den anderen auffassen und üben, während ein echter Akt erbarmender Liebe die Überzeugung in uns voraussetzt, daß wir zugleich von denen Erbarmen empfangen, denen wir es erweisen. Fehlt diese Gegenseitigkeit, dann sind weder unsere Handlungen echte Akte des Erbarmens, noch hat sich in uns die Umkehr ganz vollzogen, deren Weg uns Christus mit seinem Wort und Beispiel bis zum Kreuz gewiesen hat, noch haben wir schon vollen Anteil an dem wunderbaren Quell der erbarmenden Liebe, den er uns erschlossen hat.

So ist also der Weg, den Christus uns in der Bergpredigt mit der Seligpreisung der Barmherzigen gewiesen hat, viel reicher, als es manche allgemein übliche Ansichten über das Erbarmen wahrhaben wollen. Diese Ansichten sehen im Erbarmen einen Akt oder Vorgang, der nur in eine Richtung geht und zwischen dem, der es übt, und dem, der damit beschenkt wird, zwischen dem, der das Gute tut, und dem, der empfängt, einen Abstand voraussetzt und aufrechterhält. Aus dieser Sicht ergibt sich die Anmaßung, die zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen vom Erbarmen zu befreien und ausschließlich auf die Gerechtigkeit zu gründen. Solchem Denken über das Erbarmen entgeht das fundamentale Band zwischen Erbarmen und Gerechtigkeit, von dem die ganze biblische Tradition und noch mehr die messianische Sendung Jesu Christi spricht. Das echte Erbarmen ist sozusagen die tiefste Quelle der Gerechtigkeit. Ist es der letzteren gegeben, zwischen den Menschen „Recht zu sprechen", wenn sie die Sachgüter nach Gebühr verteilen und tauschen, so ist die Liebe und nur die Liebe (auch jene gütige Liebe, die wir als „Erbarmen" bezeichnen) fähig, den Menschen sich selbst zurückzugeben.

Das wahrhaft christliche Erbarmen ist in gewisser Hinsicht auch die vollkommenste Inkarnation der „Gleichheit" unter den Menschen und daher auch die vollkommenste Inkarnation der Gerechtigkeit, insofern auch diese in ihrem Bereich das gleiche Ergebnis anstrebt. Die von der Gerechtigkeit bewirkte Gleichheit beschränkt sich jedoch auf den Bereich der äußeren, der Sachgüter, während Liebe und Erbarmen die Menschen dazu bringen, einander in dem Wert zu begegnen, den der Mensch selbst in der ihm eigenen Würde darstellt. Auch löscht die von der „langmütigen" und „gütigen"[122] Liebe geschaffene „Gleichheit" unter den Menschen die Unterschiede keineswegs aus: wer gibt, wird hochherziger, wenn er sich gleichzeitig von dem beschenkt fühlt, der seine Gabe empfängt; umgekehrt leistet der Empfänger, der die Gabe in dem Bewußtsein anzunehmen weiß, daß er mit diesem Annehmen etwas Gutes tut, seinerseits einen Beitrag in dem großen Anliegen der Würde der Person und hilft so, die Menschen in tiefere Verbindung zueinander zu bringen.

Mithin wird das Erbarmen zu einem unerläßlichen Element, sollen die Beziehungen der Menschen zueinander vom Geist höchster Achtung vor dem wahrhaft Menschlichen und gegenseitiger Brüderlichkeit geprägt werden. Es ist unmöglich, dieses Band unter den Menschen zu knüpfen, wenn ihre Beziehungen zueinander keinen anderen Maßstab kennen als den der Gerechtigkeit. Diese muß in allen Bereichen zwischenmenschlicher Beziehung sozusagen eine tiefgreifende „Korrektur" erfahren: durch die Liebe, welche nach dem heiligen Paulus „langmütig" und „gütig" ist oder, anders ausgedrückt, die für das Evangelium und das Christentum so wesentlichen Züge des Erbarmens trägt. Wir wollen darüber hinaus daran erinnern, daß die erbarmende Liebe auch jene herzliche Zärtlichkeit und Empfindsamkeit in sich schließt, die uns im Gleichnis vom verlorenen Sohn so eindrucksvoll vor Augen geführt wird[123] oder auch in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und von der verlorenen Drachme[124]. Am wenigsten darf die erbarmende Liebe zwischen denen fehlen, die einander am nächsten sind: Ehegatten, Eltern und Kinder, Freunde; unerläßlich ist sie auch im Erziehungswesen und in der Seelsorge.

Ihre Ausstrahlung reicht aber weiter. Wenn Paul VI. mehrmals von der „Kultur der Liebe"[125] als dem Ziel gesprochen hat, auf das alle Anstrengungen auf sozialem und kulturellem, wirtschaftlichem und politischem Gebiet ausgerichtet sein müssen, so ist hier hinzuzufügen, daß dieses Ziel unerreichbar bleibt, solange wir in den weiten und verflochtenen Bereichen des menschlichen Zusammenlebens mit unseren Entwürfen und Maßnahmen haltmachen bei „Auge für Auge und Zahn für Zahn"[126] und nicht darum bestrebt sind, diesen Grundsatz umzuformen, zu ergänzen durch einen neuen Geist. In diese Richtung weist zweifellos auch das Zweite Vatikanische Konzil, wenn es wiederholt von der Notwendigkeit spricht, die Welt menschlicher zu gestalten[127], und die Mission der Kirche in der heutigen Welt eben in der Verwirklichung dieser Aufgabe sieht. Die Welt der Menschen kann nur dann immer menschlicher werden, wenn wir in den vielgestaltigen Bereich der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen zugleich mit der Gerechtigkeit jene „erbarmende Liebe" hineintragen, welche die messianische Botschaft des Evangeliums ausmacht.

Die Welt der Menschen kann nur dann „immer menschlicher" werden, wenn wir in alle gegenseitigen Beziehungen, die ihr geistiges Antlitz prägen, das Element des Verzeihens einbringen, welches für das Evangelium so wesentlich ist. Das Verzeihen bezeugt, daß in der Welt eine Liebe gegenwärtig ist, die stärker ist als die Sünde. Es ist darüber hinaus die Grundbedingung für die Versöhnung, nicht nur in den Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen, sondern auch in den gegenseitigen Beziehungen zwischen den Menschen. Eine Welt ohne Verzeihen wäre eine Welt kalter und ehrfurchtsloser Gerechtigkeit, in deren Namen jeder dem anderen gegenüber nur seine Rechte einfordert; so könnten die verschiedenen Formen des Egoismus, die im Menschen schlummern, das Leben und Zusammenleben der Menschen in ein System der Unterdrückung der Schwächeren durch die Stärkeren oder in einen Schauplatz ständigen Kampfes der einen gegen die anderen verwandeln.

Die Kirche muß es daher in jedem geschichtlichen Zeitalter, aber besonders in unserem, als eine ihrer wichtigsten Aufgaben betrachten, das Geheimnis des Erbarmens, das uns in Christus aufstrahlt, zu verkünden und ins Leben hineinzutragen. Dieses Geheimnis ist nicht nur für die Kirche selbst als Gemeinschaft der Glaubenden, sondern in gewissem Sinn für alle Menschen Quelle eines Lebens, das grundverschieden ist von dem, welches der Mensch, seiner dreifachen Begehrlichkeit überlassen[128], aufbauen könnte. Im Namen dieses Geheimnisses lehrt uns Christus, immer zu verzeihen. Wie oft wiederholen wir in dem Gebet, das er selbst uns gelehrt hat, die Bitte: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldi-

gern", das heißt jenen, die uns gegenüber schuldig geworden sind[129]! Es ist wirklich schwer, den tiefen Wert der Haltung auszudrücken, welche diese Worte bezeichnen und uns ins Bewußtsein einprägen wollen. Wieviel sagen sie jedem Menschen über seinen Mitmenschen und auch über sich selbst! Das Wissen um die Tatsache, daß einer des anderen Schuldner ist, geht Hand in Hand mit der Berufung zur brüderlichen Solidarität, die der heilige Paulus in der prägnanten Einladung formuliert: „Ertragt einander in Liebe."[130] Welche Lehre der Demut gegenüber dem Menschen liegt darin, sowohl dem Nächsten als auch sich selbst gegenüber! Welche Schule des guten Willens für das tägliche Zusammenleben in den verschiedenen Umständen unseres Daseins sind sie! Was bleibt von allen „humanistischen" Lebens- und Erziehungsprogrammen, wenn wir diese Lehre unbeachtet lassen?

Christus legt auf die Notwendigkeit, den anderen zu verzeihen, so großen Nachdruck, daß er Petrus auf die Frage, wie oft er dem Nächsten verzeihen müsse, die symbolische Zahl „siebenundsiebzigmal"[131] nennt und hiermit die Antwort gibt, daß er jedem und jedesmal verzeihen muß. Selbstverständlich hebt die Forderung, hochherzig zu verzeihen, die objektiven Forderungen der Gerechtigkeit nicht auf. Die richtig verstandene Gerechtigkeit ist sozusagen der Zweck des Verzeihens. An keiner Stelle der Frohen Botschaft bedeutet das Verzeihen, noch seine Quelle, das Erbarmen, ein Kapitulieren vor dem Bösen, dem Ärgernis, vor der erlittenen Schädigung oder Beleidigung. In jedem Fall sind Wiedergutmachung des Bösen und des Ärgernisses, Behebung des Schadens, Genugtuung für die Beleidigung Bedingungen der Vergebung.

So durchdringt also die fundamentale Struktur der Gerechtigkeit immer den Bereich des Erbarmens. Aber dieses hat die Kraft, der Gerechtigkeit einen neuen Inhalt zu geben, der seinen einfachsten und vollsten Ausdruck in der Vergebung findet. Es macht uns deutlich, daß es außer „Wiedergutmachung" und „Waffenstillstand", typischen Forderungen der Gerechtigkeit, auch die Liebe geben muß, wenn der Mensch Mensch bleiben soll. Die Erfüllung der Forderungen der Gerechtigkeit ist unerläßlich, vor allem auch damit die Liebe ihr eigenes Antlitz aufleuchten lassen kann. Schon beim Betrachten des Gleichnisses vom verlorenen Sohn haben wir die Aufmerksamkeit auf die Tatsache gelenkt, daß der, der verzeiht, und der, dem verziehen wird, einander in einem wesentlichen Punkt begegnen: in der Würde, im Ur-Wert des Menschseins, der nicht zerstört werden kann und dessen Entfaltung beziehungsweise Wiederfindung Quelle größter Freude ist[132].

Die Kirche betrachtet es mit Recht als ihre Pflicht, als Ziel ihrer Sendung, die Echtheit des Verzeihens zu bewahren, sowohl im Leben und Verhalten als auch in der Erziehung und Seelsorge. Sie tut das, indem sie seine Quelle bewahrt, das heißt das Geheimnis des in Jesus Christus offenbaren göttlichen Erbarmens.

Der Sendung der Kirche in all den Gebieten, auf die zahlreiche Aussagen des letzten Konzils und eine mehrhundertjährige Erfahrung im Apostolat verweisen, liegt nichts anderes zugrunde als das „Schöpfen aus den Quellen des Heilands"[133]. Dieses Schöpfen schenkt vielfache Orientierung für die Sendung der Kirche im Leben der einzelnen Christen, der einzelnen Gemeinschaften und auch der ganzen Gemeinschaft des Volkes Gottes; ein „Schöpfen aus den Quellen des Heilandes" kann einzig und allein im Geist jener Armut verwirklicht werden, zu welcher der Herr uns mit Wort und Beispiel aufruft: „Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben."[134] So wird durch die evangelische Armut der Träger von Amt und Verwaltung sowie des ganzen Volkes, das „die großen Werke" seines Herrn bezeugt, überall im Leben und Wirken der Kirche noch klarer sichtbar, daß Gott „reich an Erbarmen" ist.

VIII. Gebet der Kirche unserer Zeit

15. Die Kirche ruft das göttliche Erbarmen an

Die Kirche bekennt die Wahrheit von Gottes Erbarmen, die im Gekreuzigten und Auferstandenen offenbar wurde, und verkündet sie auf verschiedene Weise. Darüber hinaus ist sie bestrebt, durch Menschen das Erbarmen mit dem Menschen Wirklichkeit werden zu lassen; sie sieht darin eine unerläßliche Voraussetzung der Bemühung um eine bessere und menschlichere Welt für heute und morgen. Dennoch darf die Kirche nie, in keinem Augenblick und in keinem Abschnitt der Geschichte – insbesondere nicht in einer so kritischen Epoche wie der gegenwärtigen – das Gebet vergessen, das ein Aufschrei zu Gottes Erbarmen ist angesichts der vielen Formen des Übels, welche drohend über der Menschheit lasten. Gerade das ist von ihrem Stifter her das fundamentale Recht und die fundamentale Pflicht der Kirche: Recht und Pflicht vor Gott und den Menschen. Je mehr das menschliche Bewußtsein der Säkularisierung erliegt und so den Sinn sogar für die Bedeutung des Wortes „Erbarmen" verliert, je mehr es sich von Gott entfernt und somit auch vom Geheimnis des Erbarmens, desto mehr hat die Kirche das Recht und die Pflicht, „mit lautem Schreien"[135] den Gott des Erbarmens anzurufen. Dieses „laute Schreien" muß gerade die Kirche unserer Zeit kennzeichnen; sie muß Gott anrufen um sein Erbarmen, dessen Offenbarwerden in Kreuz und Auferstehung, also im Paschamysterium, sie bekennt und verkündet. Dieses Geheimnis schließt die vollständigste Offenbarung des Erbarmens in sich, also jener Liebe, die stärker ist als der Tod, stärker als die Sünde und jedes Übel; jener Liebe, die den Menschen auch aus dem tiefsten Fall erhebt, auch von den schlimmsten Drohungen befreit.

Der zeitgenössische Mensch fühlt diese Drohungen. Das hierüber oben Gesagte ist nur eine Andeutung. Der Mensch von heute stellt sich oft die angsterfüllte Frage nach der Lösung der entsetzlichen Spannungen, die sich über der Welt zusammengeballt haben und das Leben der Menschen durchziehen. Und wenn er manchmal nicht den

Mut hat, das Wort „Erbarmen" auszusprechen, oder in seinem von Fragen der Religion gar nicht betroffenen Bewußtsein auch kein entsprechendes Wort findet, muß es die Kirche um so nachdrücklicher aussprechen, nicht nur in ihrem eigenen Namen, sondern auch im Namen aller Menschen von heute.

Es ist also notwendig, daß alles, was ich in diesem Dokument über das Erbarmen sagte, ununterbrochen zu einem glühenden Gebet wird, zu einem Aufschrei, der das göttliche Erbarmen anfleht entsprechend den Nöten des Menschen in der Welt von heute. Dieser Schrei muß die ganze Fülle der Wahrheit über das Erbarmen in sich tragen, welche in der Heiligen Schrift und in der Tradition sowie im authentischen Glaubensleben so vieler Generationen des Volkes Gottes so reichen Ausdruck gefunden hat. Mit diesem Schrei wenden wir uns, wie die Beter des Alten Bundes, an Gott, der nichts von dem, was er geschaffen hat, verachten kann[136], der sich selbst, seinem Vatersein und seiner Liebe treu ist. Wie die Propheten bestürmen wir diese Liebe, die mütterliche Züge trägt und wie eine Mutter jedem ihrer Kinder, jedem verirrten Schäflein nachgeht, selbst wenn es Millionen solcher Verirrungen gäbe, selbst wenn das Unrecht in der Welt überhandnähme gegenüber dem Recht, selbst wenn die Menschheit von heute für ihre Sünden eine neue „Sintflut" verdiente, so wie einst die Generation Noachs eine Sintflut verdient hat. Nehmen wir unsere Zuflucht zu jener väterlichen Liebe, die uns von Christus in seiner messianischen Sendung offenbart wurde und die in seinem Kreuz, seinem Tod und seiner Auferstehung ihren Höhepunkt erreichte! Nehmen wir unsere Zuflucht durch Christus zu Gott, eingedenk der Worte Marias im Magnificat, die das Erbarmen „von Geschlecht zu Geschlecht" verkünden. Erflehen wir das göttliche Erbarmen für das „Geschlecht" von heute! Die Kirche, die sich bemüht, nach dem Vorbild Marias den Menschen in Gott Mutter zu sein, bringt mit diesem Gebet ihre mütterliche Sorge und zuversichtliche Liebe zum Ausdruck, die ja das drängendste Motiv zum Beten sind.

Erheben wir unser flehendes Gebet, geleitet vom Glauben, von der Hoffnung und der Liebe, die Christus unseren Herzen eingepflanzt hat. Diese Haltung ist gleichermaßen Liebe zu Gott, den der zeitgenössische Mensch oft weit von sich entfernt und sich entfremdet hat, den er in verschiedener Weise als für ihn „überflüssig" bezeichnet; Liebe zu Gott, deren verletzende Ablehnung durch den heutigen Menschen wir tief empfinden, wobei es uns drängt, mit Christus am Kreuze auszurufen: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun."[137] Diese Haltung der Fürbitte ist gleichzeitig Liebe zu den Menschen, zu allen Menschen ohne jede Ausnahme und ohne den geringsten Unterschied: ohne Unterschied nach Rasse, Kultur, Sprache und Weltanschauung, ohne Unterscheidung zwischen Freunden und Feinden; eine Liebe zu den Menschen, die das wahrhaft Gute für jeden einzelnen von ihnen wünscht und für jede menschliche Gemeinschaft, für jede Familie, jede Nation, jede Gesellschaftsgruppe, für die Jugendlichen, die Erwachsenen, die Eltern, die Alten, die Kranken: Liebe zu allen ohne Ausnahme. Das ist Liebe, eifrige Sorge, einem jeden jedes wahrhaft Gute zu sichern und jegliches Übel hinwegzunehmen und zu verhindern.

Und wenn so mancher Zeitgenosse den Glauben und die Hoffnung nicht teilt, die mich als Diener Christi und Verwalter der Geheimnisse Gottes[138] veranlassen, in dieser Stunde unserer Geschichte Gottes Erbarmen auf die Menschheit herabzurufen, suche er zumindest, den Grund für diese meine Sorge zu verstehen. Sie ist von der Liebe zum Menschen eingegeben, zu allem, was menschlich ist und was nach der Ahnung vieler unserer Zeitgenossen von einer Gefahr schrecklichen Ausmaßes bedroht ist. Dasselbe Geheimnis Christi, das uns die erhabene Berufung des Menschen enthüllt und das mich dazu gedrängt hat, in der Enzyklika *Redemptor Hominis* die unvergleichliche Würde des Menschen zu bekräftigen, verpflichtet mich gleichzeitig, das Erbarmen Gottes zu verkünden, seine im Geheimnis Christi geoffenbarte barmherzige Liebe. Ebendieses Geheimnis veranlaßt mich auch, in dieser schwierigen und kritischen Phase der Geschichte der Kirche und der Welt – gegen Ende des zweiten Jahrtausends – mich an dieses Erbarmen zu wenden und es herabzuflehen.

Im Namen Jesu Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, im Geist seiner messianischen Sendung, die in der Geschichte der Menschheit fortdauert, erheben wir unsere Stimme und bitten, daß sich in diesem Abschnitt der Geschichte jene Liebe, die im Vater ist, noch einmal offenbare und durch das Wirken des Sohnes und des Heiligen Geistes ihre Anwesenheit in der Welt von heute deutlich mache und sich stärker als das Böse erweise: stärker als die Sünde und der Tod. Darum bitten wir durch die Fürsprache jener, die das „Erbarmen von Geschlecht zu Geschlecht" unaufhörlich verkündet, und auch all jener, an denen sich die Worte der Bergpredigt bis zur Vollendung verwirklicht haben: „Selig die Barmherzigen; denn sie werden Erbarmen finden."[139]

Bei der weiteren Erfüllung der großen Aufgabe, das Zweite Vatikanische Konzil in die Tat umzusetzen – in welchem wir mit Recht eine neue Phase der Selbstverwirklichung der Kirche erblicken, dem Zeitalter angemessen, in dem es uns zu leben bestimmt ist –, muß die Kirche selbst von der vollen Überzeugung geleitet sein, daß sie bei diesem Werk auf keinen Fall nur an sich denken darf. Der *Grund* ihres Wesens ist es ja, Gott zu offenbaren, jenen Vater, der sich uns in Christus „sichtbar" macht[140]. Selbst wenn der Widerstand der menschlichen Geschichte noch so nachhaltig, die Uneinheitlichkeit der zeitgenössischen Zivilisation noch so ausgeprägt, die Verneinung Gottes in der Welt der Menschen noch so verbreitet ist, muß die Nähe zu jenem Geheimnis, das von Ewigkeit her in Gott verborgen war und an dem der Mensch durch Jesus Christus wirklichen Anteil in der Zeit erhielt, um so größer sein.

Schließlich erteile ich Euch gerne meinen Apostolischen Segen.

Gegeben in Rom, zu St. Peter, am 30. November 1980, dem ersten Sonntag im Advent, im dritten Jahr meines Pontifikates.

Joannes Paulus PP. II

[1] Eph 2,4. [2] Vgl. Joh 1,18; Hebr 1,1f. [3] Joh 14,8f. [4] Eph 2,4f. [5] 2 Kor 1,3. [6] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes" 22; AAS 58 (1966), S. 1042. [7] Vgl. ebd. [8] 1 Tim 6,16. [9] Röm 1,20. [10] Joh 1,18. [11] 1 Tim 6,16. [12] „Philanthropia": Tit 3,4. [13] Eph 2,4. [14] Vgl. Gen 1,28. [15] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes", N 1,9; AAS 58 (1966), S. 1032. [16] 2 Kor 1,3. [17] Mt 6,4.6.18. [18] Vgl. Eph 3,18; außerdem Lk 11,5–13. [19] Lk 4,18f. [20] Lk 7,19. [21] Lk 7,22f. [22] 1 Jo 4,8.16. [23] Eph 2,4. [24] Lk 15,11–32. [25] Lk 10,30–37. [26] Mt 18,23–35. [27] Mt 18,12–14; Lk 15,3–7. [28] Lk 15,8–10. [29] Mt 22,38. [30] Mt 5,7. [31] Vgl. Ri 3,7–9. [32] Vgl. 1 Kön 8,22–53. [33] Vgl. Mich 7,18–20. [34] Vgl. Jes 1,18; 51,4–16. [35] Vgl. Bar 2,11 – 3,8. [36] Vgl. Neh 9. [37] Vgl. z. B. Hos 2,21–25 und 15; Jes 54,6–8. [38] Vgl. Jer 31,20; Ez 39,25–29. [39] Vgl. 2 Sam 11; 12; 24,10. [40] Ijob passim. [41] Est 4,17[k]ff. [42] Vgl. z. B. Neh 9,30–32; Tob 3,2f. 11f.; 16f.; 1 Makk 4,24. [43] Vgl. Ex 3,7f. [44] Vgl. Jes 63,9. [45] Ex 34,6. [46] Vgl. Num 14,18; 2 Chr 30,9; Neh 9,17; Ps 86 (85),15; Weish 15,1; Sir 2,11; Joel 2,13. [47] Vgl. Jes 63,16. [48] Vgl. Ex 4,22. [49] Vgl. Hos 2,3. [50] Vgl. Hos 11,7–9; Jer 31,20; Jes 54,7f. [51] Ps 103 (102) und 145 (144). [52] Die Bücher des Alten Testamentes bedienen sich, um den Begriff „Erbarmen" auszudrücken, vor allem zweier Wörter, die verschiedene semantische Nuancen aufweisen. Da ist vor allem das Wort *ḥesed*, das eine tief verwurzelte Haltung von Güte bezeichnet. Wenn sich diese zwischen zwei Menschen entwickelt, sind sie nicht nur einander wohlwollend gesinnt, sondern auch einander treu, und zwar aufgrund einer inneren Verpflichtung, also auf *aufgrund einer Treue zu sich selbst*. Wenn *ḥesed* auch „Gnade" oder „Liebe" bedeutet, dann eben aufgrund dieser Treue. Die Tatsache, daß die besagte Verpflichtung nicht nur moralischer, sondern fast rechtlicher Art ist, ändert daran nichts. Wenn im Alten Testament der Ausdruck *ḥesed* auf den Herrn bezogen wird, geschieht das immer im Zusammenhang mit dem Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat. Dieser Bund war von seiten Gottes eine Gabe und ein Gnadenerweis für Israel. Dennoch bekam *ḥesed* – weil sich Gott um des geschlossenen Bundes willen verpflichtet hatte, diesen einzuhalten – in gewissem Sinn rechtlichen Charakter. Die rechtliche Verpflichtung von seiten Gottes trat außer Kraft, wenn Israel den Bund brach und dessen Bedingungen mißachtete. Doch gerade dann enthüllte *ḥesed*, nun keine rechtliche Verpflichtung mehr, seinen tiefsten Sinn in seiner anfänglichen Bedeutung: Liebe, die schenkt; Liebe, die stärker ist als der Verrat; Gnade, die stärker ist als die Sünde. Diese Treue zur untreuen „Tochter meines Volkes" (vgl. Klgl 4,3.6) ist letzten Endes *von seiten Gottes Treue zu sich selbst*. Das ergibt sich klar vor allem aus der häufigen Wiederkehr des Wortpaares ḥesed we'emet (= Gnade und Treue), das man als Hendiadyoin betrachten könnte (vgl. z. B. Ex 34,6; 2 Sam 2,6; 15,20; Ps 25 (24), 10; 40 (39), 11f.; 85 (84), 11; 138 (137), 2; Mich 7,20). „Nicht euretwegen handle ich, Haus Israel, sondern um meines heiligen Namens willen" (Ez 36,22). Wenngleich also auch Israel, schuldbeladen durch den Bundesbruch, auf Gottes *ḥesed* keinen rechtlichen Anspruch hat, so darf und muß es doch weiterhin darauf hoffen und vertrauen, da der Gott des Bundes wahrhaft „seiner Liebe verantwortlich" ist. Frucht einer solchen Liebe sind die Verzeihung, die Wiederaufnahme in die Beziehung der Huld und Gnade und die Erneuerung des inneren Bundes. *Das zweite Wort*, das in der Terminologie des Alten Testaments zur Bezeichnung des Erbarmens dient, ist *raḥ[a]mîm*. Es hat eine andere Nuance als *ḥesed*. Während letzteres die Treue zu sich selbst und die „Verantwortung der eigenen Liebe gegenüber" (in gewisser Hinsicht männliche Charakterzüge) hervorhebt, läßt *raḥ[a]mîm* schon von der Wortwurzel her *die Mutterliebe anklingen* (rehem = Mutterschoß). Der tiefsten und ursprünglichsten Verbundenheit, ja Einheit der Mutter mit dem Kind entspringt eine besondere Beziehung zu ihm, eine besondere Liebe. Diese Liebe kann man als völlig ungeschuldet bezeichnen, ist sie doch nicht Lohn für ein Verdienst; insofern stellt sie eine innere Notwendigkeit dar, einen „Zwang" des Herzens. Sie ist eine gleichsam „weibliche" Variante der männlichen Treue zu sich selbst, wie sie in *ḥesed* anklingt. Auf diesem psychologischen Hintergrund entfaltet sich *raḥ[a]mîm* in eine ganze Reihe von Gefühlen, so etwa Güte und Zärtlichkeit, Geduld und Verständnis, das heißt Bereitschaft zur Verzeihung. Das Alte Testament schreibt dem Herrn eben diese Charakterzüge zu, wenn es auf ihn den Ausdruck *raḥ[a]mîm* anwendet. So lesen wir bei Jesaja: „Kann denn eine Frau ihr Kind vergessen, eine Mutter ihren eigenen Sohn? *Und selbst, wenn sie ihr Kind vergessen würde; Ich vergesse dich nicht*" (Jes 49,15). Diese Liebe, die dank der geheimnisvollen Kraft der Mutterschaft treu und unüberwindlich ist, wird in den alttestamentlichen Texten verschiedenartig ausgedrückt: als Rettung aus Gefahren, insbesondere von Feinden, als Vergebung der Sünden – der Einzelnen und des ganzen Volkes Israel – und schließlich als die Entschlossenheit, die (endzeitliche) Verheißung und Hoffnung trotz aller menschlichen Untreue zu erfüllen, wie wir bei Hosea lesen: „Ich will ihre Untreue heilen und sie in Großmut wieder lieben" (Hos 14,5). In der Terminologie des Alten Testamentes finden wir noch andere Ausdrücke, die sich in verschiedener Weise auf denselben Grundinhalt beziehen. Die beiden vorhin erwähnten verdienen jedoch besondere Aufmerksamkeit. In ihnen tritt klar der *ursprüngliche anthropomorphe Aspekt* hervor: die Verfasser der biblischen Schriften verwenden, um das göttliche Erbarmen zu beschreiben, Ausdrücke, die dem Bewußtsein und der Erfahrung ihrer Zeitgenossen entsprechen. Die griechische Terminologie der Septuaginta-Übersetzung ist weniger reich als die hebräische und bietet daher nicht alle semantischen Nuancen, die den Originaltext kennzeichnen. Auf jeden Fall baut das Neue Testament auf dem Reichtum und der Tiefe auf, die bereits dem Alten eigen waren. Auf diese Weise erben wir vom Alten Testament – gleichsam in einer besonderen Synthese – nicht nur den Reichtum der Ausdrücke dieser Bücher zur Beschreibung des göttlichen Erbarmens, sondern auch eine spezifische, selbstverständlich anthropomorphe „Psychologie" Gottes: *das Bild seiner sich sorgenden Liebe*, die sich angesichts des Übels – insbesondere der Sünde des Menschen und des Volkes – *als Erbarmen kundtut*. Dieses Bild besteht aus dem eher allgemeinen Inhalt des Verbums *ḥānan*, aber auch aus dem von *ḥesed* und von *raḥ[a]mîm*. Das Wort *ḥānan* drückt etwas Umfassenderes aus: den Erweis der Gnade, worin gleichsam eine ständige Bereitschaft zu Hochherzigkeit, Güte und Milde eingeschlossen ist. Außer diesen grundlegenden semantischen Elementen schließt der Begriff des Erbarmens im Alten Testament auch den Bedeutungsgehalt des Wortes *ḥāmal* ein, das wörtlich „(den besiegten Feind) verschonen" bedeutet, aber auch „Verzeihen und Mitleid bezeugen", und infolgedessen Vergebung und Nachlaß der Schuld. Auch das Wort *ḥūs* drückt Verzeihen und Mitleid aus, aber vor allem in gefühlsmäßigem Sinn. Diese Ausdrücke treten in den biblischen Texten seltener zur Bezeichnung des Erbarmens auf. Außerdem ist das bereits erwähnte Wort *'emet* hervorzuheben, das in erster Linie „Solidität, Sicherheit" bedeutet (im Griechischen der Septuaginta: „Wahrheit") und dann „Treue", so daß es sich mit dem semantischen Inhalt des Wortes *ḥesed* zu verbinden scheint. [53] Ps 40,11; 98,2f.; Jes 45,21; 51,5.8; 56,1. [54] Weish 11,24. [55] 1 Joh 4,8.16. [56] Jer 31,3. [57] Jes 54,10. [58] Jon 4,2.11; Ps 145,9; Sir 18,8–14; Weish 11,23 – 12,1. [59] Joh 14,9. [60] In beiden Fällen handelt es sich um *ḥesed*, also um die Treue Gottes zur eigenen Liebe gegenüber seinem Volk, um die Treue zu den Verheißungen, die eben in der Mutterschaft der Gottesmutter ihre endgültige Erfüllung finden werden (vgl. Lk 1,49–54). [61] Vgl. Lk 1,72. – Auch in diesem Fall handelt es sich um Erbarmen im Sinn von *ḥesed*, während in den folgenden Sätzen, in denen Zacharias von der „barmherzigen Liebe unseres Gottes" spricht, eindeutig die zweite Bedeutung, die von *raḥ[a]mîm* (lateinische Übersetzung: *viscera misericordiae*), zum Ausdruck gebracht wird, welche das göttliche Erbarmen eher mit der mütterlichen Liebe identifiziert. [62] Vgl. Lk 15,11–32. [63] Lk 15,18f. [64] Lk 15,20. [65] Lk 15,32. [66] Vgl. Lk 15,3–6. [67] Vgl. Lk 15,8f. [68] 1 Kor 13,4–8. [69] Vgl. Röm 12,21. [70] ..., „dem ein solcher, so großer Erlöser beschieden war". Vgl. Liturgie der Osternacht: „Exsultet". [71] Apg 10,38. [72] Mt 9,35. [73] Vgl. Mk 15,37; Joh 19,30. [74] Jes 53,5. [75] 2 Kor 5,21. [76] Ebd. [77] Nizänisch-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis. [78] Joh 3,16. [79] Vgl. Joh 14,9. [80] Mt 10,28. [81] Phil 2,8. [82] 2 Kor 5,21. [83] Vgl. 1 Kor 15,54f. [84] Vgl. Lk 4,18–21. [85] Vgl. Lk 7,20–23. [86] Vgl. Jes 35,5; 61,1–3. [87] 1 Kor 15,4. [88] Offb 21,1. [89] Offb 21,4. [90] Vgl. ebd. [91] Offb 3,20. [92] Vgl. Mt 24,35. [93] Vgl. Offb 3,20. [94] Mt 25,40. [95] Mt 5,7. [96] Joh 14,9. [97] Röm 8,32. [98] Mk 12,27. [99] Joh 20,19–23. [100] Vgl. Ps 89 (88), 2. [101] Lk 1,50. [102] Vgl. 2 Kor 21f. [103] Lk 1,50. [104] Vgl. Ps 85 (84), 11. [105] Lk 1,50. [106] Vgl. Lk 4,18. [107] Vgl. Lk 7,22. [108] Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium", 62; AAS 57 (1965), S. 63. [109] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 10; AAS 58 (1966), S. 1032. [110] Ebd. [111] Mt 5,38. [112] Vgl. Joh 14,9f. [113] Ebd. [114] Vgl. 1 Kor 11,26; Anrufung im „Missale Romanum". [115] Joh 3,16. [116] 1 Joh 4,8. [117] Vgl. 1 Kor 13,4. [118] 2 Kor 1,3. [119] Röm 8,26. [120] Mt 5,7. [121] Vgl. Mt 25,34–40. [122] Vgl. 1 Kor 13,4. [123] Vgl. Lk 15,11–32. [124] Vgl. Lk 15,1–10. [125] Vgl. z. B. Insegnamenti di Paolo VI, XIII (1975), S. 1568 (Schlußwort zum Heiligen Jahr, 25. 12. 1975). [126] Mt 5,38. [127] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 40; AAS 58 (1966), S. 1057–1059; Paul VI. Apostolisches Schreiben „Paterna cum benevolentia", bes. Nr. 1 und 6; AAS 67 (1975), S. 7–9, 17–23. [128] Vgl. 1 Joh 2,16. [129] Mt 6,12. [130] Eph 4,2; vgl. Gal 6,2. [131] Mt 18,22. [132] Vgl. Lk 15,32. [133] Vgl. Jes 12,3. [134] Mt 10,8. [135] Vgl. Hebr 5,7. [136] Vgl. Weish 11,24; Ps 145 (144), 9; Gen 1,31. [137] Lk 23,34. [138] Vgl. 1 Kor 4,1. [139] Mt 5,7. [140] Vgl. Jo 14,9.

Oasen in der Wüste?

Zur gegenwärtigen Situation der Theologie in Frankreich

Oasen in der Wüste – so scheint das einhellige Urteil über die Lage der Theologie in Frankreich zu lauten. Dieses Urteil variiert sowohl in Frankreich wie im Ausland nur in Nuancen, hie und da ist es mit etwas schlechtem Gewissen verbunden. Man spricht entweder von der „Wüste", wie bei einer Tagung in der Katholischen Akademie in München vor einigen Jahren, oder vom „Schweigen", wie in einem offenen Brief von *Hans Küng* an *Yves Congar*. Anderseits hebt man im Gegenzug dazu den Reichtum an teilweise verborgenen und schwer zu greifenden Strömungen hervor, die auf einen neuen Frühling verweisen. Auf jeden Fall ist man sich darin einig, daß das internationale Renommee der französischen Theologie seit dem Ende des Zweiten Vatikanums nicht mehr dem der Zeit davor entspricht.

Ist dieses Urteil gerechtfertigt? Ein einfaches Ja oder Nein bringt nichts ein. Vielmehr muß man zunächst den Gründen für das Ansehen einer bestimmten französischen Theologie nachgehen und dann die Frage stellen, was die Veränderung bewirkt hat. Die französische Theologie und ihre Eigenart müssen aber in einem weiteren Kontext betrachtet werden.

Ein reiches Erbe

Für den „Erfolg" einer bestimmten französischen Theologie waren nicht primär die Theologieprofessoren ausschlaggebend, sondern vielmehr die Vitalität einer Kirche und Kultur. Um zunächst vom kulturellen Erbe zu sprechen: Die Trennung von Staat und Kirche ist der politische Ausdruck einer tiefergehenden Trennung von Religion und Kultur. Diese Trennung brachte zwar schwerwiegende Folgen mit sich, erlaubte aber paradoxerweise religiöse Aufschwünge, die im wesentlichen Laien zu verdanken waren. Ohne von *Montalembert* oder sogar von *Lamennais* (er war Priester) oder *M. Sangnier* zu sprechen, muß man hier große Schriftsteller wie *Bernanos, Péguy, Claudel* und *Mauriac* nennen. Sie gaben der Kirche den prophetischen Geist zurück, indem sie der Theologie ermöglichten, aus der reichen französischen Kultur Gewinn zu ziehen und von ihren Vertretern gehört zu werden, ohne sich einem aufklärerischen und bürgerlichen Geist der Säkularisation unterwerfen zu müssen. Durch sie erlangte der christliche Glaube eine moderne und existenznahe Sprache, während die Theologie der Lehrbücher, der Seminare und der „Instituts catholiques" weithin trocken war.

Hier ist ein weiteres Erbgut zu erwähnen: eine gleichermaßen *pastoral wie missionarisch ausgerichtete Spiritualität*. Sie war vor allem pastoral: Die französischen Priester wurden zum allergrößten Teil in Seminaren ausgebildet, die von Sulpizianern, den Erben der „École française" des 17. Jahrhunderts, geleitet wurden. Für diese Spiritualität spielt die Betrachtung der inneren Ausrichtung Jesu, auch die ihm vom Vater übergebene Sendung, eine wichtige Rolle. Jesus ist der „vollkommene Verehrer Gottes". In einer solchen Sicht findet die Stellung des Priesters in der Pfarrei eine religiöse Legitimation: Unabhängig vom Staat und ohne Kirchensteuer ist er finanziell vollständig von seinen Pfarrangehörigen abhängig und lebt seine Hingabe an Gott in dem Maß, indem er sich voll und ganz seinen Pfarrkindern widmet. Mit der Theologie verhält es sich ähnlich: Trotz eines scholastischen Konservativismus, der die vorgeschriebene Ausbildung prägt, sind die Theologen aufgrund der Trennung von Staat und Kirche nicht primär Universitätsprofessoren, sondern stellen sich bereitwillig in den Dienst der Seelsorge, auch wenn sie nicht die Spiritualität der „École française" teilen. Diese pastorale Orientierung fand ihren Ausdruck nicht nur in der Arbeit von Theologen mit Gruppen, mit Bewegungen der Katholischen Aktion usw., sondern auch in außeruniversitären Aspekten der Theologie wie Liturgie und Predigt. So haben die Liturgie der Pfarrei St. Severin oder der Christozentrismus der Predigten von Pater Liégé nach dem Krieg viel zur Ausstrahlung der französischen Theologie beigetragen.

Diese Spiritualität ist auch missionarisch. Zu den populärsten Heiligen dieses Jahrhunderts gehören die heilige Theresia vom Kinde Jesus, deren Lebensweg seine Mitte in der Liebe und in der Lebenshingabe für die Missionare hatte, und *Charles de Foucauld*, der viele Jahre in der Sahara unter Nichtchristen ein Leben der Kontemplation führte. Kein Buch wurde in der Kirche nach dem Krieg so viel gelesen oder zitiert wie „France–pays de mission" von Godin und Daniel (1943). Damals entwickelten sich die Bewegungen der Katholischen Aktion; sie brauchten eine theologische Legitimation. Die Zahl der Arbeiterpriester wuchs; sie arbeiteten mit Theologen zusammen. Kardinal Suhard gründete die „Mission de France". *Teilhard de Chardin* schrieb sein Buch „Messe über die Welt".

Dieses umfassende Erbe und diese Vitalität einer ganzen Kirche machten einen wirklichen *Aufschwung* der französischen Theologie möglich. Dabei kann man Frankreich nicht isoliert betrachten. Im Gegenteil, diese Theologie zog beträchtlichen Gewinn aus den Wechselbeziehungen

vor allem mit Deutschland, aber auch mit Belgien, dem angelsächsischen und sogar dem skandinavischen Raum. Es ist nicht uninteressant, welche ausländischen Theologen ihre französischen Kollegen besonders stark beeinflußten und nach welchen Kriterien man auswählte: So wurde beispielsweise Barth viel früher übersetzt als Bultmann, und vor allem Theologen, die für die Kirchenväter und die Liturgie sensibel waren wie Möhler, Jungmann, Casel, Arnold und Guardini übten einen unmittelbaren Einfluß aus.

Vom Aufbruch in die Krise

Vor allem drei Aspekte, die eine gemeinsame Mitte aufwiesen, machten die Stärke der französischen Theologie aus: Einmal war es eine *„ökumenische" Offenheit im weitesten Sinn.* In Frankreich ist die katholische Kirche Mehrheitskirche und muß deshalb den Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen nicht aus der Defensive führen. Darüber hinaus hat die Orthodoxie, obwohl zahlenmäßig schwach vertreten, bis heute beträchtliche Aufmerksamkeit in der französischen Theologie gefunden. Der Protestantismus ist nicht der einzige Partner, auch wenn man ihn ernst nimmt. Gleichzeitig wurde die katholische Kirche noch von der hierarchischen Ekklesiologie der Gegenreformation geprägt, die zwar, wie Yves Congar gezeigt hat, geschichtlich relativiert werden muß, anderseits aber eine gewisse institutionelle Sicherheit verbürgte. Auf diesem institutionellen Fundament entwikkelte sich auch der Dialog mit dem Atheismus, vor allem in öffentlichen Diskussionen. Tatsächlich stellten alle diese Dialoge das katholische Dogmengebäude noch nicht auf der theoretischen, sondern vor allem auf der praktischen Ebene in Frage: Die Verurteilung der Arbeiterpriester durch Pius XII. im Jahr 1953 und die Zensuren gegen Chenu, Congar, de Lubac, Féret und sogar gegen Teilhard de Chardin bezogen sich nicht direkt auf Glaubenssätze, sondern auf die Praxis entweder des kirchlichen Amtes (Arbeiterpriester) oder der Theologen: Anwendung der historischen Methode auch in der Dogmatik, die praktisch orientierte Frage nach der Trennung zwischen den Kirchen, die Beziehungen zwischen Glaube und Wissenschaft usw. Natürlich waren das Punkte, bei denen auch die katholische Glaubenslehre berührt wurde, wie sie in der Perspektive der Gegenreformation und der Opposition gegen die moderne Welt definiert worden war, aber sie bezogen sich nicht unmittelbar auf die Interpretation des Glaubensbekenntnisses, wie es später eintrat, als der Dialog mit dem „Anderen" auf das Innere des Glaubens gelenkt wurde und dessen institutionelle und dogmatische Kohärenz in Frage zu stellen begann. In dieser Phase verloren dann Dialoginstitutionen wie die „Semaines sociales" und die Begegnungen des „Centre catholique des intellectuels français" ihre Dynamik.

Als zweites Merkmal der französischen Theologie ist die *Neuentdeckung der Quellen* zu nennen. Die Vitalität der französischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg verdankt sich in hohem Maß einer neuen Auseinandersetzung mit den Quellen. Das gilt vor allem für zwei bedeutsame theologische Zentren, das der Jesuiten von Fourvière und das der Dominikaner von Le Saulchoir. Sie stehen am Ursprung dessen, was man die „nouvelle théologie" nennt, besonders mit dem Werk eines Schülers von Henri de Lubac, *Henri Bouillard*, „Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin" (1943). Darin wird die Frage nach der geschichtlichen Relativität des Thomismus als theologischer Richtung aufgeworfen. *Marie-Dominique Chenu* entwickelte das Programm einer geschichtlichen Deutung des heiligen Thomas nicht nur auf der Ebene der Theologie, sondern im umfassenden Kontext der Geschichte mit ihren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und ideologischen Aspekten. Er rehabilitierte die symbolische Theologie gegenüber einer abstrakten Scholastik. *Henri de Lubac* legte die geistliche Schriftauslegung der Väter und des Mittelalters wieder frei, deutete die Kirche neu als Sakrament und setzte seine Untersuchungen zum modernen Atheismus und zu fremden Kulturen auf der Grundlage des christlichen Mysteriums fort. *Henri-Marie Féret* trug vor allem durch Kurse und Vorträge zur Wiederentdekkung eines biblischen Glaubensverständnisses bei. Und natürlich wandte sich *Yves Congar* zur Schrift, zu den Vätern und zu Thomas von Aquin zurück, um damit die Kirche aus den Fesseln ihrer auf die Hierarchie zentrierten, gegenreformatorischen Geisteshaltung zu lösen.

Theologie entwickelte sich als Neuinterpretation der Quellen von der Mitte des Glaubens aus. So entstanden die verschiedenen Reihen und Zeitschriften: „Theologie" bei Aubier, „Unam sanctam" und „Lex Orandi" bei Cerf. Diese Reihen werden gegenwärtig nicht mehr weitergeführt. Dagegen bestehen „La Maison Dieu", die „Sources chrétiennes" und verschiedene biblische Reihen weiter, oft um neue Abteilungen erweitert.

Als drittes ist die *Ekklesiologie* zu nennen, die den eigentlichen Konvergenzpunkt der französischen Theologie vor dem Konzil ausmacht. Im Unterschied zur katholischen wie protestantischen Theologie in Deutschland haben die französischen Theologen vor dem Konzil beispielsweise *keine systematische Fundamentaltheologie* entworfen: Es gibt kein französisches Pendant zu Barth, Bultmann oder Rahner, selbst heute nicht zu Ebeling, Pannenberg, Jüngel oder Schillebeeckx. Eher haben christliche Philosophen in Frankreich Fragen der Fundamentaltheologie aufgeworfen, wobei sie Gefahr liefen, des Modernismus verdächtigt zu werden (vgl. *Lucien Laberthonnière* und *Maurice Blondel*). Die einflußreichsten französischen Theologen beschränkten sich dagegen auf eine rein ekklesiologische Perspektive.

Ihre Kirche wiederum verfügt über ein reiches kulturelles, geistliches und missionarisches Erbe. Das alles mündete in das Zweite Vatikanum. Sicher darf man den *französischen Einfluß auf das Konzil* nicht überschätzen. Dennoch schenkte die französische Theologie dem Zweiten Vatikanum ihr Bestes, indem sie Maßgebliches zur wichtigen Konstitution „Lumen gentium" beitrug, aber auch zu den Texten über die Offenbarung, den

Ökumenismus, die Liturgie, die Ämter, die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Allerdings sind einige Theologen über Nebeneingänge zum Konzil gekommen; so nahm beispielsweise Chenu als Berater eines Bischofs aus Madagaskar, nicht als offizieller Experte am Zweiten Vatikanum teil.

Vielleicht erklärt gerade jener Erfolg das gegenwärtige düstere Bild. Man darf nicht vergessen, daß sich jene ökumenisch ausgerichtete, aus den Quellen der Tradition angeregte und vor allem ekklesiologisch orientierte französische Theologie gleichsam im *Inneren des Glaubens* entfaltete. Sie stellte die Antwort auf die Erwartungen einer Kirche dar, die vom Verlust ihrer angestammten Funktionen bedroht war, weil sie Antworten und Orientierungshilfen geben konnte, die gleichermaßen aus der ältesten wie aus der jüngsten Erfahrung christlicher Tradition geschöpft waren. Der französischen Theologie und Kirche kam dann nach dem Zweiten Vatikanum eine bedeutende Stellung in den verschiedenen römischen Kommissionen und Sekretariaten zu. Es ist ja auch bekannt, wie sehr Paul VI. von französischer Kultur, nicht nur Theologie geprägt war.

In der Nachkonzilszeit setzte sich allerdings ein *anderes Klima* durch. Während die Konzilstexte eine Erneuerung im Zeichen der Kontinuität und Einmütigkeit in der Kirche anstrebten, kamen nach dem Konzil klar die Bruchstellen zum Vorschein. Man kann nicht so einfach von einer „Hierarchologie" zu einer Kirche als Volk Gottes übergehen, das eine neue Freiheit entdeckt. Es taten sich große Probleme auf hinsichtlich der sogenannten „Demokratisierung", der Verantwortung der Laien in Sachen der Moral, der Stellung der Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft. Überdies waren Kirche und Glaube kritischen Fragen ausgesetzt, die einer als nachchristlich gekennzeichneten Kultur entspringen.

Die Theologen sahen sich damit *zwei unterschiedlichen Dringlichkeiten* gegenüber, die sie in verschiedene Gruppen teilten: 1. Der *institutionellen Arbeit in der Kirche,* die Verwirklichung und Weiterführung der vom Zweiten Vatikanum angestoßenen Reformen. Viele Theologen wurden fast ganz von dieser institutionellen Arbeit in der Kirche absorbiert, die einen langen Atem braucht. 2. Der *Begegnung mit der modernen Welt,* die solche Theologen mehr als einmal in den Augen ihrer Kirche verdächtig erscheinen läßt oder sie zumindest an den Rand drängt. Diese Theologen haben keine zentrale Stellung mehr in einer Kirche, die selber weitgehend dezentralisiert ist. Das Wort vom „Auseinanderbrechen", das seit einigen Jahren immer wieder Verwendung findet, weist auf die Veränderung bei den Problemstellungen, den Themen und Arbeitsmethoden hin.

Wandlungen der theologischen Infrastruktur

Was die institutionelle Situation der französischen Theologie betrifft, müssen wir uns zunächst daran erinnern, daß es aufgrund der Trennung von Kirche und Staat von 1905 an den französischen Universitäten keine theologischen Fakultäten gibt, mit Ausnahme von Straßburg (katholische und protestantische Fakultät) und einem Institut in Metz, da in Elsaß-Lothringen das napoleonische Konkordat gilt.

Von diesen beiden Ausnahmen abgesehen, gibt es 6 theologische Fakultären: fünf in den „Instituts catholiques" von Paris, Lille, Lyon, Angers und Toulouse, eine weitere in Paris: das Zentrum Sèvres der Jesuiten, das aus den früheren Fakultäten Chantilly (Philosophie) und Fourvières in Lyon (Theologie) entstanden ist. Die Fakultäten der Dominikaner von Le Saulchoir, die nach Paris in das Kloster Saint-Jacques überführt wurden, haben ihre im eigentlichen Sinn akademische Funktion aufgegeben, bleiben aber ein theologisches Zentrum von bescheideneren Dimensionen und geben eine recht lebendige Zeitschrift heraus.

Von diesen Fakultäten nehmen Paris und Straßburg hinsichtlich der Zahl der Studenten und Professoren sowie der Vielfalt des Lehrangebots den ersten Rang ein. Lyon bleibt durch seine Fakultät, seine geographische Lage und die Vielfalt seiner theologischen und katechetischen Zentren wichtig. In Lille studieren vor allem Laientheologen, da die Kleriker im Großen Seminar der Diözese ausgebildet werden. Die Fakultät von Angers ist gegenwärtig am schlechtesten ausgestattet. Neben den katholischen sollen die protestantischen theologischen Fakultäten in Montpellier, Paris und Straßburg sowie das orthodoxe Institut von Saint Serge in Paris nicht vergessen werden.

Zwei beträchtliche Veränderungen haben sich in der theologischen Geographie und Demographie abgespielt: Zunächst sind zahlreiche Große Seminare aufgelöst worden. Vor dem Zweiten Vatikanum bestand in fast jeder Diözese ein Seminar, heute besteht davon noch weniger als die Hälfte (zwei der Seminare haben Universitätsrang: Paris und Toulouse), von denen keines ein vollständiges Ausbildungsprogramm in Philosophie und Theologie anbietet.

Die Verringerung der Zahl der Seminare aufgrund der Krise bei den Berufungen hat vielen Professoren ermöglicht, sich anderen Aufgaben in der Lehre oder der Katechese zu widmen (vgl. *A. Rousseau* und *J. P. Leconte,* Les conditions sociales du travail théologique, in: Concilium 135). Dadurch konnte die Weiterbildung der Priester in den verschiedenen Diözesen ausgebaut werden und erhielten die *Laien Zugang zur Theologie.* Den Laien steht allerdings nicht gerade der Haupteingang zur Theologie offen. Die gemeinsame Ausbildung mit den Klerikern wird nicht überall verwirklicht, da beispielsweise in Paris die Ausbildung im Zyklus C nur für Laien bestimmt ist; sie läuft in Abendkursen ab, die sich über sieben Jahre erstrecken. Die Laien haben jetzt allerdings Zugang zu den akademischen Graden.

Die Schließung der großen Seminare oder verwandter Institute begünstigte eine Entwicklung, die sich schon zuvor abzeichnete. Die Laien sind nicht nur *Objekte,* auf die hin Theologie popularisiert wird, sondern selber *Subjekte* bei der Erarbeitung der Theologie. Außerdem haben sich

zahlreiche Zentren außerhalb der traditionellen Fakultäten entwickelt, die häufig in den Gebäuden der früheren Großen Seminare eingerichtet wurden (so in Orléans, Caen, Arras oder Meylan). Diese Erscheinung ist nicht auf Frankreich beschränkt, aber sie ist von beträchtlichem Gewicht und stellt die Vorherrschaft der mehr oder minder an der Priesterausbildung orientierten Universitätstheologie in Frage. Man kann auf den Erfolg von vervielfältigten Kursmaterialien wie der „Cahiers bleus" der Dominikaner von La Tourette mit ihren ungefähr 20000 Beziehern in fünfzig Ländern hinweisen. Auch die Fernkurse (Paris und Straßburg) dürfen nicht vergessen werden. So können in Straßburg nicht alle Interessenten eingeschrieben werden, da zu wenig Geld für Lehrpersonal zur Verfügung steht.
Die Laien sind auf zwei verschiedene Weisen in der Theologie und als Theologen in der Kirche präsent: Einmal gibt es jene, die an hauptsächlich von Klerikern besuchten Fakultäten eine theologische Qualifikation erwerben. Das Hauptproblem für diese neuen Theologen wird darin bestehen, eine berufliche Einsatzmöglichkeit zu finden, die ihrer Qualifikation entspricht. Schließlich gibt es außer in Elsaß-Lothringen in Frankreich keinen schulischen Religionsunterricht. Zwar sucht eine große Zahl von Laien keine Beschäftigung in einem theologischen Beruf, da sie schon einen anderen Beruf ausüben. Anderseits gibt es kaum Angebote für jene, die ihr Wissen im Dienst der Kirche nutzen wollen. Bis jetzt ist noch keine Lösungsmöglichkeit für ihre Belange in Sicht, abgesehen von ihrem bereitwilligen Einsatz in der Katechese.
Zum anderen gibt es Laien, die keine akademischen Grade in Theologie erworben haben, aber in einem benachbarten Universitätsfach und die damit ihren Platz im Ganzen der französischen Theologie einnehmen. Laien spielen in der Philosophie, der Kirchengeschichte und der Religionswissenschaft eine sehr wichtige Rolle, sei es in den philosophischen oder humanwissenschaftlichen Fakultäten oder in Forschungs- und Ausbildungsinstitutionen wie dem CNRS und dem Collège de France. Auf solche Laien geht auch die Zeitschrift „Les Quatre Fleuves" zurück. Ebenso wird „Communio" in Frankreich großteils von Laien (J. L. Marion und Duchesne) betreut. Schließlich macht sich die Rolle der Laien in vielen kleinen Forschungsteams bemerkbar. Die Zusammenarbeit von herkömmlich ausgebildeten Theologen, Laientheologen und Laien, die Spezialisten für angrenzende Fächer sind, läßt für die Theologie hoffen, auch wenn die Spezialisierung an der Universität und auch das laizistische Klima der französischen Universität die Zusammenarbeit nicht immer erleichtern.
Auf der theologischen Lehre und Forschung in Frankreich lasten *schwere finanzielle Probleme*. Diese Schwierigkeiten zeigen sich häufig und in verschiedenen Formen: es gibt Professoren, deren Bezahlung unter dem Mindestlohn eines Arbeiters liegt; Theologen müssen zur Überwindung materieller Schwierigkeiten Vorträge, Artikel oder auch Zweitbeschäftigungen annehmen; es fehlt an Sekretariaten usw. Schon die französischen Universitäten haben Finanzprobleme; diese Schwierigkeiten machen sich bei den nichtstaatlichen theologischen Einrichtungen noch stärker bemerkbar. Indirekt wird die theologische Arbeit selber durch den finanziellen Druck verändert, sei es daß sie sich stärker an der Seelsorge orientiert, wodurch die französische Theologie ja immer charakterisiert wurde, oder daß sie sich ganz an den wissenschaftlichen Maßstäben der Universität ausrichtet und dadurch ihren Charakter als Theologie in der Kirche einbüßt.
Meiner Meinung nach sollte man das finanzielle Handikap im Blick auf den Wert der theologischen Arbeit nicht überschätzen; bisher hat es an Veröffentlichungen nicht gefehlt. Anderseits wird dadurch die Zahl der Arbeiten beschränkt, und so gibt das finanzielle Problem längerfristig zur Beunruhigung Anlaß. Von daher ist es unbegreiflich, daß die französische Kirche bisher nicht dazu in der Lage gewesen ist, eine Strategie hinsichtlich der theologischen Infrastruktur zu entwickeln, ja das Problem noch nicht einmal ernsthaft zur Kenntnis genommen hat. Die traditionellen Kollekten für die Schulen und „Instituts Catholiques" können eine klare Konzeption nicht ersetzen.
Sicher ist eine substantielle und großzügige Hilfe durch den Staat nicht ausgeschlossen, wie sie anläßlich der Hundertjahrfeier der „Instituts Catholiques" im Jahr 1975 erörtert wurde. Aber eine solche oft indirekte Unterstützung wirft zahlreiche politische Probleme auf und ersetzt weder in diesem noch in anderen Bereichen eine Strategie der Kirche, sowohl in bezug auf das Personal wie auf die materiellen Mittel, auch wenn mangels Kirchensteuer die finanziellen Ressourcen begrenzt sind.
Allerdings gibt es dank der Großzügigkeit, des Erfindungsreichtums und des Einsatzes einiger Personen eine wirksame Infrastruktur, aber sie ist sehr ungleichmäßig verteilt: Ich denke hier besonders an einige halböffentliche Bibliotheken wie die von Chantilly oder Le Saulchoir oder die bibelwissenschaftliche Bibliothek des „Institut Catholique" in Paris. Der Pariser Raum ist auch in dieser Hinsicht eindeutig privilegiert.

Zeitschriften und Verlage

Es ist aber noch auf einige weitere Aspekte der institutionellen Situation der französischen Theologie hinzuweisen. Zunächst sind hier die *theologischen Arbeitsgemeinschaften* zu nennen. Die Arbeitsgemeinschaft der Bibelwissenschaftler (ACFEB) – sie ist de facto ökumenisch – ist nicht den berufsmäßigen Exegeten vorbehalten. Dennoch haben ihre Kongresse seit Angers im Jahr 1969 Veröffentlichungen von sehr hohem Niveau hervorgebracht. Daneben ist die Arbeitsgemeinschaft der Moraltheologen zu nennen (ATEM), deren Arbeiten meist in der Zeitschrift „Supplément" veröffentlicht werden. Die Spezialisten anderer Fächer bilden keine festen Arbeitsgemeinschaften. Sie begnügen sich mit Kongressen oder anderen Treffen, die teilweise ähnliche Dienste leisten können: Liturgiker, Kanonisten, Historiker und Patrologen haben eigene Treffen und Kongresse, nicht dagegen die Dogmatiker. Einige Veranstaltungen erlauben darüber hinaus sehr fruchtbare

interdisziplinäre Begegnungen. Hier ist auf die Treffen hinzuweisen, die unter Leitung von *Joseph Moingt* von den „Recherches de Science religieuse" erst in Fourvière, jetzt – inzwischen im Zweijahresrhythmus – in Chantilly veranstaltet werden; sie sind für verschiedene Fachrichtungen offen und sehr lebendig. Daneben gibt es auch jährliche Kolloquien, die von den Universitäten organisiert werden, wie die des „Institut Catholique" in Paris, deren Ergebnisse meist bei Beauchesne publiziert werden.

Mehrere große theologische Zentren haben ihre *Zeitschriften*. Zwar brachte die Schließung zahlreicher Großer Seminare und die abnehmende Zahl der Kleriker einen Rückgang der Abonnenten mit sich, doch hat sich der Anteil der Laien als Abonnenten teilweise erhöht. Man müßte hier ausführlicher über die Zeitschriften sprechen, die nicht mehr erscheinen (wie das „Bulletin Thomiste" oder die „Revue d'histoire de la spiritualité") wie auch über die Veränderungen, besonders was die gestiegene Anzahl der Sondernummern oder die Auswahl der Forschungsberichte anbelangt. Seit dem Krieg ist kaum eine neue französische theologische Zeitschrift entstanden, mit Ausnahme der internationalen Zeitschrift „Concilium" (deren Erfolg in Frankreich geringer ausgefallen ist als anderswo) und vor allem von „Communio", die eine gewisse Verbreitung gefunden und sich mit Arbeitsgruppen in Verbindung gesetzt hat. Daneben ist die Schaffung der Zeitschrift „Les Quatre Fleuves" im Jahr 1973 bemerkenswert, die auf die Initiative einiger an der Universität lehrender Laien zurückgeht und den Geist wissenschaftlicher Strenge und der Ökumene ausstrahlt. „Les Quatre Fleuves" ist allerdings weniger eine theologische Zeitschrift, vielmehr handelt es sich um – so der Untertitel – „Hefte zur religiösen Forschung und Reflexion"; damit ist sie typisch für die Stellung der Laien im Ganzen der theologischen Wissenschaft.

Es läßt sich eine beträchtliche Kontinuität bei den katholischen und protestantischen wissenschaftlichen Zeitschriften feststellen, trotz der durch eine spürbare Verknappung der finanziellen Mittel entstehenden Schwierigkeiten: „Études théologiques et religieuses" (Montpellier), „La Maison-Dieu" (Paris), „Recherches des sciences religieuses" (S. J., Paris), „Revue d'histoire et de philosophie religieuses" (protestantisch, Straßburg), „Revue des sciences religieuses" (katholisch, Straßburg) „Revue des sciences philosophiques et théologiques" (O.P., Paris), „Revue thomiste" (O.P. Toulouse), „Istina" (Ökumenisches Zentrum O.P., Paris), „Revue des Études Augustiniennes" (Paris).

Dazu noch zwei Bemerkungen: der Fächer der theologischen Zeitschriften umfaßt auch noch spezielle Fachzeitschriften wie die „Revue du droit canonique" (Straßburg) und „l'Année canonique" (Paris) und reicht bis zu Zeitschriften von beträchtlichem Niveau, die sich an ein größeres Publikum richten, wie „Lumière et vie" (Lyon) oder „Spiritus". Außerdem verfügt die französische Theologie über Zeitschriften aus den anderen französischsprachigen Ländern, wobei hier besonders die Zeitschriften von Löwen zu nennen sind. Schließlich spielen auch nichttheologische Zeitschriften wie die „Archives de sciences sociales des religions" eine große Rolle. Außerdem spielt sich die theologische Kommunikation mehr und mehr in Form von Vervielfältigungen, von provisorischen Papieren ab, die unmittelbarer auf die Forschung bezogen sind.

Die Zahl der *religiösen Verlage* ist immer noch beträchtlich: es sind 25 bis 30, davon 10 von größerer Bedeutung. Einige sind verschwunden oder in anderen aufgegangen; dafür sind neue Verlage entstanden: Nouvelle Cité, Cana, Pneumathèque (charismatische Bewegung), le Sarment usw. Einige große Verlage haben ihren religiösen Sektor entweder ganz aufgegeben oder stark reduziert (Aubier und Castermann), dafür haben andere sich dem religiösen Bereich zugewandt und verlegen ab und zu religiöse Bücher (Laffont, Éditions Universitaires J.-P. Delarge, Stock, Grasset und sogar Gallimard). Die Éditions du Seuil, ursprünglich ein religiöser Verlag, haben eine religiöse Abteilung behalten. Schließlich verfügen einige religiöse Verlage auch über nicht unmittelbar religiöse Bereiche. Die wichtigsten religiösen Verlage wie É. du Cerf, É. du Centurion, Desclée und Desclée de Brouwer sind nicht die einzigen, die Werke aus der wissenschaftlichen Theologie verlegen. Auf diesem Sektor muß man noch Beauchesne nennen (hier erscheinen auch Concilium und Les Quatre Fleuves), É. du Seuil und Gabalda (exegetische Werke).

Das religiöse Verlagswesen hat in allen Bereichen nach dem Ende des Konzils in den sechziger Jahren einen beträchtlichen *Abschwung* erfahren. Grund dafür ist einerseits der Rückgang bei den liturgischen Büchern und den Katechismen wie auch die Abnahme des traditionellen Käuferkreises in den Seminaren und Ordenshäusern. Seit einigen Jahren hat sich nach einer Zeit raschen Rückgangs eine *Stabilisierung* ergeben. Der Anteil der religiösen an der gesamten Buchproduktion betrug 1963 4,2%, 1968 3%, 1973 1,6% und 1978 1,5%. Die Zahl der Neuerscheinungen betrug 1968 507, 1974 412 und 1979 422. Die Gesamtauflage dieser Neuerscheinungen (ohne Neuauflagen) betrug 1964 3202000, 1974 2388160 und 1979 2291936. Man kann also von einer beträchtlichen Stabilisierung seit 1973 sprechen, allerdings mit einigen Veränderungen: die Veröffentlichungen für ein breiteres Publikum haben gegenüber der wissenschaftlichen Theologie Terrain gewonnen, ohne daß diese an Qualität eingebüßt hätte. Leider haben ausländische Verlage, besonders die deutschen, gegenwärtig nur wenig Interesse an Übersetzungen.

Eine Phase tiefgreifender Veränderungen

Die Schwerpunkte der französischen Theologie müssen im Kontext der Situation der Gesamtkirche nach dem Konzil gesehen werden, zu der vor allem die Aufwertung der Ortskirchen gehört. Frankreich ist keine Insel und kann auch nicht isoliert betrachtet werden. Ich möchte allerdings auf spezifische Züge aufmerksam machen und dabei, wo es nötig ist, die Verbindung zu übergreifenden Erscheinungen herstellen.

Nach dem, was über die Lebendigkeit der Verlage, Zeit-

schriften, Arbeitsgemeinschaften und verschiedenen Begegnungen ausgeführt wurde, kann man nicht sagen, daß die französische Theologie ins Schweigen zurückgefallen sei. Es ist nicht auf ihre mindere Qualität zurückzuführen, wenn sie gegenwärtig weniger Aufmerksamkeit auf sich zieht. Dafür gibt es verschiedene Gründe: Die einen sind im Blick auf die Grundorientierung zweitrangig: Es gibt keine neuen theologischen „Stars", wie es sie vor Jahren gab und es sie in Deutschland noch immer gibt. Andere Ursachen haben mit dem zu tun, was wir weiter oben über die theologische Infrastruktur festgestellt haben, die hinter der deutschen weit zurückbleibt. Anderseits gibt es in bezug auf die Grundorientierung einen viel wichtigeren Grund: Die *„Auflösung" des kirchlichen Gefüges*, die nicht für Frankreich spezifisch ist, dort aber durch die Stellung, die den Humanwissenschaften zukommt, verschärft wurde.

Die fünfzehn Jahre seit dem Ende des Zweiten Vatikanums wurden durch die *Auflösung des katholischen Denksystems* geprägt. Was eine Reform sein wollte, hat sich als eine vor allem theolqgische Revolution erwiesen. Plötzlich erschienen die Theologen als jene, denen eine Expertenrolle und damit eine „Gegenmacht" gegenüber der Leitung der Kirche zukam. Weil die Geschlossenheit der Sprache und des Denkens nicht mehr funktionierte, erwies sich der Aufbau anderer Denk- und Sprechweisen als notwendig. Bald aber fand sich die Theologie mit ihrer Bemühung um eine neue Sprache selber in Frage gestellt. Es gibt keinen Kongreß und kein Seminar mehr, wo nicht der Theologe immer mehr vorsichtige Zurückhaltung übt, wenn er nach den Experten aus der Geschichtswissenschaft, der Psychologie und Soziologie das Wort ergreift.

Die Kirche mußte mit Autoritätskonflikten, Wissenschaftsrichtungen und damit Analysen gesellschaftlicher Praxis in einem sozialen Gefüge fertigwerden, das nicht von einem hierarchischen System und einer zusammenhängenden Ideologie geprägt wurde. Die Vorrangstellung der Dogmatik wurde ihr durch die Fakten streitig gemacht. Von den Fragen der Gläubigen aus gesehen, kamen auf die Exegese die größten Anforderungen zu. Die Exegeten mußten eine Vermittlerrolle spielen, indem sie einerseits das Prinzip der Orthodoxie durch den konstitutiven Rückbezug auf einen normativen Text aufrechterhielten und anderseits es der Kritik und dem Pluralismus möglich machten, sich zu entfalten und sogar mit Berufung auf den Text selber zu rechtfertigen. Aber die Macht der Exegese ist nicht unangreifbar, da neben der historisch-kritischen Exegese andere Methoden entstanden sind, die sie mit mehr oder weniger Erfolg angreifen, so die semiotische Analyse, die materialistische und psychoanalytische Schriftauslegung.

Die Theologie wurde in ihrer Beziehung zur Kirche stark in Frage gestellt, da sie nicht mehr den Zusammenhalt einer Kirche sicherstellen konnte, deren Glieder auf ihre Autonomie bedacht waren. Deshalb muß man diese Auflösung der Institution Kirche in Betracht ziehen, bevor man von der Auflösung der Theologie spricht. Die Aufmerksamkeit konzentrierte sich deshalb auch nicht primär auf die *theoretische Repräsentation der Wirklichkeit*, als vielmehr auf die *Praxis:* Politik, Gerechtigkeit, Sexualität. Die französische Theologie befindet sich in einer Phase der tiefgreifenden Umwälzung, die ihr Wesen verändert. Allerdings läßt sich ihr relativer Niedergang nicht als Folge ihres geringeren wissenschaftlichen und dogmatischen Werts verstehen, vielmehr als Folge einer Veränderung der Rolle der Dogmatik und des theologischen Diskurses, der dadurch in eine Vielzahl von *Teildiskursen* auseinanderfällt. In Frankreich wurde stärker als in Deutschland der einheitsstiftende Charakter des theologischen Diskurses in Frage gestellt. Ebenso wird es schwieriger, die theologische Produktion nur im universitären Kontext zu betrachten. Was sich als Wissenschaft darstellt, kann manchmal bloße historische Untersuchung sein (das ist bei der Mehrzahl der Dissertationen der Fall), während die für den Glauben eigentlich entscheidenden Fragen in der Form von Artikeln und Essays angegangen werden, ohne ausführliche theologische Bibliographie, aber auf der Grundlage des praktischen Verhaltens oder Analysen aus den profanen Wissenschaften: Ich denke dabei an die Beiträge von *Michel de Certeau*, der sich auf seine Tätigkeit als Historiker und eine vertiefte Auseinandersetzung mit den verschiedenen Humanwissenschaften stützt, an *Jacques Pohier* oder auch an *Vincent Cosmao*. Auch das französische Pendant zur Theologie der Befreiung hat sich in den Bewegungen der katholischen Aktion oder in politisch aktiven Gruppen entwickelt, kaum in der Universität. Neu an all diesen Theologien ist ihr Ausgehen von der Praxis.

Abhängigkeit vom intellektuellen Gesamtklima

Die Unterschiedlichkeit der Praxis, ihrer Theorien und ihrer Deutung verweisen wieder auf die *Bedeutung der Humanwissenschaften und der Philosophie*. Es sind in Wahrheit die Humanwissenschaften, die die wissenschaftlichen Instrumente für die Auflösung der traditionellen Theologie geliefert haben. Darüber sind sich alle Beobachter einig. Die französische Theologie der Nachkonzilszeit wurde im Blick auf die Methoden und den hermeneutischen Horizont durch das teils konfliktgeladene, teils kooperative Verhältnis zu den Humanwissenschaften geprägt. Einige Geistliche haben sich so intensiv auf die Humanwissenschaften eingelassen, daß man den Eindruck einer gewissen Vernachlässigung der Methoden und der Gegenstände der klassischen Universitätstheologie gewinnen konnte. Anderseits hat die *Einführung der humanwissenschaftlichen Fachsprache* in die Theologie dazu beigetragen, diese stärker zu isolieren, da sie schwerer verständlich wurde: nicht jedem wird klar, auf welche Deutungsschemata die Schriften von Lacan in der Psychoanalyse, Lévy-Strauss in der Ethnologie, Dumézil in der Religionsgeschichte, Godelier in der Wirtschaftsanthropologie, Braudel in der Geschichtswissenschaft oder Greimas in der Semiotik verweisen. Auf allen diesen Feldern erlebte Frankreich eine wissenschaftliche Aktivität, die

durch das, was man „Strukturalismus" genannt hat, eher verdeckt wurde, da dieser zu schnell zur abstrakten Doktrin erhoben wurde.
Das Vordringen der Humanwissenschaften läßt sich konkret am Beispiel eines Verlags aufweisen: So wurde bei Cerf aus der Reihe „Lex Orandi" 1974 die Reihe „Rites et symboles". Der neue Titel weist darauf hin, daß Sakramente, Riten und Symbole in einem Horizont studiert werden, der Soziologie, Anthropologie, Semiotik und Geschichte verbindet.
Die Aussagen über die Bedeutung der Humanwissenschaften müssen durch das Aufgreifen einiger Felder verstärkt werden, auf denen die französische Theologie der letzten Jahre besonders hervortrat. Zunächst die *Exegese:* Es ist jammerschade, daß die französische Exegese jenseits des Rheins weitgehend ignoriert wird. Hier ist an die Entwicklung der semiotischen Analysen zu erinnern, die schwer mit der historisch-kritischen Methode vereinbar sind und eine lange Praxis der Einübung erfordern, oder an die Infragestellung der Voraussetzungen der Formgeschichte durch die Rückkehr zum Text als geschriebenem Text (A. Paul, P. Beauchamp).
Beachtliche Arbeit ist auch in der *Fundamentaltheologie* im Dialog mit dem von der modernen Welt und den Humanwissenschaften geprägten neuen kulturellen Kontext geleistet worden. Das Werk des Schweizer Theologen *Pierre Gisel* über Ernst Käsemann zeigt eine Theologie, die in bemerkenswerter Weise dieses französische Kulturmilieu angeeignet und in die Auseinandersetzung mit dem deutschen Denken eingebracht hat. Andere Werke sind Etappen eines Dialogs, der noch am Anfang steht, vor allem was Sprache und Interpretation betrifft (Geffré, Dumas, Lafon, Delzant u.a.).
Ein anderer Schwerpunkt war die *Ethik* im speziellen Horizont der *Psychoanalyse.* Überall in Europa scheint sich eine neue Gewichtung der ethischen gegenüber den dogmatischen Fragen abzuzeichnen. Die Reflexion über soziohistorische Phänomene wird in Frankreich sehr vorsichtig angegangen, da sie zahlreiche ideologische und politische Risiken enthält. Dagegen tritt die Reflexion über die Sexualmoral stark hervor, bis hin zum Versuch einer Neuinterpretation der Dogmatik von der analytischen Erfahrung aus (vgl. Jacques Pohier, Wenn ich Gott sage, wie auch seine früheren Werke).
Es ist unmöglich, alle Felder und alle Namen anzuführen, die für eine eher klassische, aber bedeutsame Weiterarbeit beispielsweise in der Christologie oder der Ekklesiologie stehen. Hier wurde vor allem das hervorgehoben, was *mir* für Frankreich spezifisch zu sein scheint und was das geringe Ansehen seiner theologischen Produktion auf der internationalen Szene erklären kann. Es läßt sich ein relatives Auseinanderbrechen der theologischen Arbeit beobachten, das gleichermaßen von der Situation der Kirche wie der *kulturellen Situation* abhängt. Im Blick auf sie können einige Eigentümlichkeiten erklärt werden. So ist beispielsweise wahrscheinlich, daß die Humanwissenschaften und die Semiotik bewirkt haben, daß die Woge des logischen Empirismus und der analytischen Philosophie an Frankreich vorbeigeflossen ist, die sich in den angelsächsischen Ländern so stark bemerkbar machte, während sie in Frankreich nur sehr langsam und unter Schwierigkeiten eindringt.
Da die *Frage nach dem Sinn* vom wissenschaftlichen Formalismus zurückgewiesen wird und es an einem zusammenhängenden dogmatischen Rahmen fehlt, kann die *Frage nach Gott* auf eine unerwartete, wilde Art wieder zum Vorschein kommen. Zu denken ist hier an für ein breiteres Publikum bestimmte Werke wie „Des choses cachées depuis l'origine du monde" von *René Girard,* der den Opfercharakter der Christologie auf die ganze Gesellschaft ausweitet, um die Gewalt zu „erklären" auf Kosten einer Reflexion, die auch soziologische Vermittlungen und geistesgeschichtliche in Rechnung stellt. Ich denke auch an „Le Testament de Dieu" von *Bernard-Henri Lévy,* der aus der alttestamentlichen Gottesvorstellung einen Schutzwall gegen den Absolutismus des Staates macht, während im Gegensatz dazu die „neue Rechte" sich Christentum und Judentum im Namen des griechischen Polytheismus widersetzt. Wir beobachten hier eine theologische Diskussion außerhalb der Kirchen und selbst außerhalb der christlichen Theologie, die wiederum auf eine Wandlung der Philosophie verweist, insofern sie Reflexion über die Wahrheit einer Zeit und Interpretation von Praxis ist.

Bernard Lauret

Tagungen

Lehramt und Theologie

Zur Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen

Die im zweijährigen Turnus stattfindenden Tagungen der Arbeitsgemeinschaft katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen gelten gewöhnlich Themen, die sich im innertheologischen Gespräch jeweils als dringlich und einer genaueren Klärung oder Vertiefung bedürftig erweisen. Das Thema der diesjährigen Tagung, die vom

2. bis 5. Januar im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising stattfand, hatte demgegenüber einen eigenen Charakter: nicht Fragen der Gotteslehre, der Christologie oder der Pneumatologie standen zur Debatte, sondern: „Theologie und Kirche".
Der Aktualitätsbezug war deutlich genug. Nicht nur, daß man sich auf den Fragenkomplex Theologie – Lehramt bei einer Sitzung des Beirates der Arbeitsgemeinschaft geeinigt hatte, die kurze Zeit nach dem Entzug der kirchlichen Lehrerlaubnis von Hans Küng stattfand, der Fall Küng und die anderen konkreten Probleme und Konflikte im Verhältnis von Theologen und Amtsträgern in der Kirche gaben auch den Hintergrund der Freisinger Tagung ab, obwohl sie kaum direkter Gegenstand der Diskussion waren, sondern eher ausgeklammert blieben. Auf der Tagung war man vielmehr bemüht, durch den Rückgriff auf die Geschichte wie durch philosophische und systematisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von Theologie und kirchlicher Lehrautorität grundsätzlichere Fragestellungen ins Spiel zu bringen, die in den Schematisierungen und Polarisierungen aktueller Konflikte meist zu kurz kommen.

Rückblick auf eine wechselvolle Entwicklung

Weder Lehramt noch Theologie als eigenständige und dennoch in vieler Hinsicht miteinander verbundene Lebensfunktionen in der Kirche können losgelöst von ihrer Geschichte verstanden werden. So machte der Tübinger Fundamentaltheologie *Max Seckler* den Versuch, die *Geschichte des Verhältnisses von Theologie und Lehramt* durch die Analyse von sieben Modellen zu erhellen, die zwar nicht die ganze Bandbreite der geschichtlichen Entwicklung abdeckten, dafür aber strukturelle Zusammenhänge sehen ließen: Während das erste Jahrtausend weitgehend von einer „Perichorese" zwischen Theologie und Lehramt geprägt war – die Bischöfe waren der „ordo doctorum", an das Amt gebundene Glaubensverkündigung und Theologie standen in unmittelbarer Verbindung – kam es mit der Ausbildung einer wissenschaftlichen Theologie im Hochmittelalter zur für die gesamte Folgezeit entscheidenden Wende: Mit der neuen „doctrina" als wissenschaftlichem Diskurs entstand auch ein neuer Stand der „doctores" als Experten theologischer Reflexion. So konnte Thomas von Aquin neben das Lehramt der Bischöfe dasjenige der Theologen stellen.
Ohne einfachhin die mittelalterliche Konzeption als normatives Modell zu verwenden, skizzierte Seckler die weiteren Stationen als fast immer in Aporien führende Grenzüberschreitungen entweder der Theologie oder des Lehramtes: Bildete sich im späten Mittelalter ein Lehramt der Theologischen Fakultäten heraus, die als offizielle gelehrte Körperschaften eigeninstanzliche Lehrentscheidungen trafen, womit die Theologie in eine ihr fremde Funktion einrückte, trat mit Gestalten wie Wyclif, Hus und besonders Luther ein Suprematieanspruch der theologischen Wahrheit über die kirchliche Institution zutage: das charismatische theologische Wahrheitszeugnis steht quer zu Ämtern und Institutionen. Demgegenüber zeigt das Tridentinum das Modell einer eindeutigen Zuordnung von Theologie und Bischofsamt. Die jurisdiktionelle Vollmacht liegt bei den Bischöfen allein, dennoch ist die Theologie in der Sache durchaus präsent, wie sich an den Texten des Konzils zeigen läßt. Für die letzten Jahrhunderte beschränkte sich Seckler auf zwei Modelle: einmal die Konzeption Ignaz Döllingers, der zumindest in einzelnen Äußerungen die Theologie nicht nur als kritischen Partner der Bischöfe, sondern als „Bildnerin der öffentlichen Meinung" sieht, zum anderen der an Aussagen Pius' XII. und Pauls VI. aufgewiesene, „totalitäre Anspruch des Lehramtes" gegenüber der Theologie als einer bloßen Funktion des Lehramts, der per Delegation Aufgaben zugewiesen werden. Als Fazit des historischen Durchblicks ergaben sich einige Thesen zum Verhältnis von Theologie und Lehramt, denen zufolge beide in ihrer Eigenständigkeit und Unterschiedlichkeit gesehen werden müßten. Sie seien auf Kooperation verwiesen; gleichzeitig lasse sich keine Zuordnung denken, bei der Konflikte von vornherein vermieden werden könnten.
Hatte Seckler erst mit der Alten Kirche angesetzt, so gab das Referat von *Ferdinand Hahn,* Neutestamentler an der Evangelisch-theologischen Fakultät München, Informationen über das Verhältnis von *Theologie und Kirche in neutestamentlicher Zeit.* Hahn ging von der Verwendung der Begriffe „didaskein", „didaskalia" und „didache" in den neutestamentlichen Schriften aus und zeigte auf, daß Funktion und Aufgabe des Lehrers von Anfang in den christlichen Gemeinden anzutreffen gewesen seien. Es bestand eine enge Verbindung von Lehre und Prophetie. Zum Inhalt der neutestamentlichen Lehre führte Hahn aus, daß sie immer auf Verkündigung bezogen war. Für das ganze Neue Testament gilt, daß „didaskalia" Glaubens- und Lebensfragen umfaßt, daß sie sich gleichermaßen auf die Kontinuität der Überlieferung wie auf deren je neue Durchdringung bezieht und am Verkündigungsgeschehen partizipiert. Während der zweite Hauptteil des Referats mehr grundsätzlichen Fragen nach Sinn und Struktur einer Theologie des Neuen Testaments gewidmet war, hob Hahn abschließend nochmals die bleibend konstitutive Bedeutung von Lehre für die Kirche überhaupt hervor.
Unmittelbar an die gegenwärtige Problemkonstellation im Verhältnis von Theologie und Lehramt führte das Referat von *Peter Eicher,* Dogmatiker in Paderborn, der in einer von theologischem Interesse geleiteten ideologiekritischen Rückfrage einen eher ungewohnten Ansatz zum Verständnis der neuzeitlichen Konflikte zwischen Theologie und Hierarchie entwarf. Seine Ausgangsthese: In den letzten Jahrhunderten gerieten diejenigen Theologen oder Theologien in Konflikt mit der Hierarchie, denen es um eine Versöhnung zwischen *Christentum und Bürgertum* ging. Ausgehend von Hegels Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft als dem „System der Bedürfnisse" skizzierte Eicher zunächst Merkmale einer „bürgerlichen

Theologie", zu denen er die Selbstbeschränkung der christlichen Religion auf einen abgegrenzten Sektor in der Gesellschaft ebenso zählte wie einen am bürgerlichen Vertragsgedanken orientierten Kirchenbegriff. Als weitere Kennzeichen solcher bürgerlichen Theologie wurden die alle Tradition hinterfragende historisch-kritische Methode genannt, nicht zuletzt das neue Bild des Menschen als eines freien Partners Gottes. Mit Zitaten aus päpstlichen Verlautbarungen des 19. und 20. Jahrhunderts belegte Eicher das Gegenbild einer katholischen Hierarchie, die genau diese grundlegenden Momente des Bürgerlichen immer kompromißlos von sich gewiesen habe.
Die Gedankenbewegung seines Referats war dabei durchaus dialektisch angelegt, indem er sowohl auf seiten der bürgerlichen Theologie (die seit dem Zweiten Vatikanum auch lehramtlich weithin rezipiert worden sei) wie auf seiten der Hierarchie einerseits Fehlentwicklungen kritisierte und auf Aporien hinwies wie auf die festzuhaltenden Wahrheitsmomente aufmerksam machte. Sowohl die vom Bürgertum erstrittenen Freiheiten wie die vom Lehramt behauptete Vorgegebenheit der geoffenbarten Wahrheit müßten bewahrt werden. Über die aktuelle kirchliche Konfliktsituation hinaus, die von der Ungleichzeitigkeit der hierarchischen und der theologischen Form der Wahrheitsfindung geprägt sei, gab Eicher einige vorsichtige Vorblicke auf eine nachbürgerliche Epoche, in der es darum gehen müsse, mit der weder vom Bürgertum noch vom Christentum geleisteten Anerkennung der Bedürfnisse aller Christen und aller Menschen Ernst zu machen. Sie setze eine Erneuerung der Gemeinden, der Hierarchie wie der Theologie voraus.

Wahrheit zwischen Institution und Geschichte

Bewußt im Vorfeld der theologisch-kirchlichen Probleme, um die die Tagung kreiste, hielten sich die Ausführungen des Bochumer Philosophen *Richard Schaeffler* zum Verhältnis von *Wahrheit und Institution.* In seinem Referat, das auf der analytischen Sprachphilosophie fußte, machte Schaeffler deutlich, daß aufgrund des Zusammenhangs von Sprachhandlungen und Aussagesätzen auch ein Zusammenhang zwischen Institutionen und der Wahrheit von Aussagen besteht: Zur tätigen Anteilnahme an Institutionen gehört immer die Bejahung bestimmter Sätze. Dieses Verhältnis wird dadurch kompliziert, daß faktisch durchaus Widersprüche zwischen der Beteiligung an einer Institution und ihren Sprachhandlungen und der Bejahung der implizierten Aussagesätze auftreten können und auch hingenommen werden. Schaeffler folgerte daraus, daß eine Institution Mängel heilen könne, die den Sprachhandlungen einzelner ihrer Mitglieder entspringen, insofern eine grundsätzliche Zustimmung zum Zweck der Institution vorliege. Jede Institution müsse allerdings über Regeln verfügen, die angeben, welche ihr zuwiderlaufenden Aussagen „wirksam ignoriert" werden könnten und welche nicht mehr. Hier sei die Abwägung zwischen zwei Schäden notwendig. Schaeffler gab zu bedenken, ob sich nicht daraus Lösungswege für theologisch-kirchliche Probleme nahelegten: Auch das kirchliche Lehramt als Anwalt der Institution verfüge über einen Ermessensspielraum, welche theologischen Aussagen noch ertragen und welche schon verurteilt werden müssen. Auch für die Kirche könne es weder ein universales Heilungsgebot noch ein universales Heilungsverbot geben.

Das abschließende Referat des Tübinger Dogmatikers *Walter Kasper* setzte bei der Unfehlbarkeitsdiskussion des letzten Jahrzehnts an und versuchte eine weit ausgreifende Antwort auf die im Problem Lehramt–Theologie verborgene Grundfrage, wie *letztverbindliche Wahrheit im Horizont geschichtlichen Denkens* und damit einer Dogmatik in geschichtlicher Perspektive zu denken sei. Dabei ging Kasper von der Voraussetzung aus, daß an die Stelle der neuzeitlichen, axiomatischen Theologie, zu der der Begriff des Dogmas wie die juridische Konzeption des Lehramtes gehören, in einem weithin vollzogenen Paradigmenwechsel eine geschichtliche Theologie getreten ist. Damit sei aber auch die Gefahr einer falsch verstandenen und kurzschlüssigen „metadogmatischen" und „metainfalliblen" Konzeption von Theologie gegeben, die die Wahrheit des überwundenen Paradigmas nicht wirklich aufgehoben habe. Demgegenüber unternahm Kasper den Versuch, unter bewußter Bejahung der Gültigkeit der für katholisches Kirchenverständnis konstitutiven Trias von Schriftkanon, regula fidei und apostolischem Amt ein Verständnis von Theologie zu entwerfen, das an der unaufgebbaren thetischen und damit auch dogmatischen Struktur des christlichen Glaubens festhält und daraus auch den Sinn der Unfehlbarkeitslehre ableitet, bei der es letztlich um die theologische Wahrheitsfrage geht. Anderseits ergibt sich aus der Einsicht in die grundsätzliche geschichtliche Vermitteltheit von Bekenntnis und Evangelium ein *geschichtliches Verständnis der Unfehlbarkeit:* unfehlbar verkündete Dogmen sind – so Kasper in Rekapitulation der neueren katholischen Dogmenhermeneutik – in mehrfacher Weise relativ: in bezug auf die Schrift, auf ihre Vorgeschichte, auf die Situation, in die hinein sie verkündet werden müssen, schließlich auf die Sache, die in allen Einzeldogmen bezeugt werden soll. Dogmen sind damit als „Realsymbole" zu verstehen. Auch die lehramtliche Bezeugung von Dogmen ist auf deren Relationalität angewiesen.

Gemeinsamer Dienst am Evangelium

Nicht nur Walter Kasper merkte an, es gebe nicht nochmals eine Synthese, in die sowohl Lehramt wie Theologie aufgehoben werden könnten, sondern diese Einsicht durchzog die gesamte Tagung. Allerdings lieferten die Referate in Freising wichtige Bausteine für das weitere Gespräch, auch wenn die einzelnen Ansätze kaum nochmals aufeinander bezogen und miteinander zu vermitteln versucht wurden. Gleichzeitig wurde aber auch deutlich, daß geschichtliche, ideologiekritische, institutionentheore-

tische oder hermeneutische Bemühungen um die Klärung von Wesen und Funktion der wissenschaftlichen Theologie wie des Lehramts in der Kirche letztlich wieder auf die *konkreten Probleme* verweisen, die sie angestoßen haben. Die Dogmatiker und Fundamentaltheologen beließen es denn auch nicht bei der wissenschaftlichen Diskussion über das Verhältnis von Theologie und kirchlichem Lehramt, sondern verabschiedeten auf ihrer Tagung nahezu einstimmig eine *Erklärung*, die den Vorsitzenden der Deutschen, Österreichischen, Schweizer und der Berliner Bischofskonferenz sowie dem Präfekten der Glaubenskongregation übermittelt wurde.

Die Erklärung hält einerseits fest, daß Theologie nur in der Gemeinschaft der Kirche auf der Grundlage und unter der Norm des kirchlichen Glaubens möglich sei, wozu auch die *Gemeinschaft mit dem Lehramt* gehöre, anderseits könne aber die Theologie ihren Dienst nur in Freiheit tun. Der Text wendet sich gegen Grenzüberschreitung des Lehramtes wie von Theologen und ruft dazu auf, Konflikte „im Geist der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit sachlich und ohne persönliche Herabsetzungen" auszutragen. Das Lehramt solle seine Entscheidungen in argumentativer Weise vortragen. Lehrverfahren und disziplinäre Maßnahmen könnten nur die ultima ratio sein. Die Erklärung geht zwar auf keinen der neueren Konfliktfälle zwischen Lehramt und Theologen konkret ein, fordert aber eine baldige Revision der gegenwärtig geltenden Verfahrensordnung der Glaubenskongregation. Das kirchliche Lehramt solle nur ausgewiesene Fachleute als theologische Konsultoren und Gutachter bestellen. Unter Berufung auf die während der Freisinger Tagung des öfteren zustimmend zitierten Äußerungen Johannes Pauls II. in Köln und Altötting wird das kirchliche Lehramt bzw. werden die Bischöfe um vertrauensvolle und fruchtbare Zusammenarbeit gebeten.

Nicht nur in der Erklärung, sondern auch in allen Referaten während der Tagung wurden von den Theologen zwar Änderungen der konkreten Lehramtsausübung eingefordert, gleichzeitig aber die Notwendigkeit, Eigenständigkeit und letztinstanzliche Entscheidungsvollmacht des Lehramts anerkannt. Man muß abwarten, ob von seiten des Lehramts dieses Angebot durch die Praxis im Umgang mit der Theologie und den Theologen in absehbarer Zeit auch honoriert wird. Was die von Theologen immer wieder zu Recht monierte Ungleichzeitigkeit in den Methoden der Wahrheitsfindung anbelangt, besteht beim Lehramt ja noch ein beträchtlicher Nachholbedarf.

Eine *Grundfrage* bleibt allerdings über die Probleme des konkreten Verhältnisses von Theologie und Lehramt hinaus. Sie betrifft sowohl das Verständnis des kirchlichen Lehramts als auch die innere Struktur katholischer Theologie überhaupt: Wie verhält sich das immer wieder mit verschiedenen Begriffen hervorgehobene thetisch-dogmatische Moment des christlichen Glaubens („Entschiedenheit", „Vorgegebenheit der Wahrheit") zu der Relationalität aller formulierten Glaubenswahrheiten? Welche Rolle kann dabei dem Amt in der Kirche zukommen? Welche Gestalt wird und muß ein Lehramt und Theologie gemeinsamer Dienst am Evangelium in Zukunft annehmen? Hier liegen Probleme, die nicht zuletzt auch des ökumenischen Gesprächs wegen weiter bearbeitet und geklärt werden müssen. *Ulrich Ruh*

Gemeindekatechese – Hilfe zu einem dialogfähigen Glauben

Zur Österreichischen Pastoraltagung 1980

„Gemeindekatechese – Dienst am Glauben der Gemeinde durch die Gemeinde" war das Thema der Österreichischen Pastoraltagung 1980 (27. bis 30. 12.) in Wien. Rund 400 Teilnehmer überwiegend aus Österreich, aber auch aus der Bundesrepublik Deutschland und vor allem aus osteuropäischen Staaten wie Polen, Ungarn, ČSSR, Jugoslawien widmeten sich der Information und Diskussion über eine bisher in dieser Form nicht dagewesene oder seit langem vergessene Form der Katechese an Erwachsenen bzw. durch Erwachsene.

Hoffnung auf neue Wege in der Pastoral, die beispielsweise auch distanzierte Christen besser und für sie verständlicher mit den Möglichkeiten des Christseins vertraut machen, und gleichzeitig gut österreichische Skepsis Neuem gegenüber, daß nämlich bisher einseitig verlaufene Glaubensvermittlungsvorgänge zum Austausch zwischen Partnern eines Lernprozesses werden könnten, waren wohl die Hauptmotive der meisten Teilnehmer. Referate zweier – bundesdeutscher – Katechetiker sollten zunächst einmal den Informationsstand auffüllen helfen.

Befähigung zu persönlichem Glaubenszeugnis

Prof. *Adolf Exeler*, Pastoraltheologe aus Münster, stellte „Die Sorge um einen dialogfähigen Glauben" in den Mittelpunkt seiner Überlegungen. Exeler sah in der Dialogfähigkeit des eigenen Glaubens die Grundvoraussetzung für die Tragfähigkeit des Glaubens für den einzelnen wie für die Gemeinschaft und die Gemeinde. Nur ein solcher Glaube könne wieder „missionsfähig" sein, an andere weitergegeben werden. Die Erwartbarkeit bestimmter Verhaltensmuster in bestimmten Situationen sei damit

keineswegs vorgegeben, aber dieser dialogfähige Glaube bilde jedenfalls den gemeinsamen Hintergrund für das konkrete Handeln. Mit „Dialogfähigkeit" ist nach Exeler in diesem Zusammenhang nicht Reden um des Redens willen gemeint, sondern *Entdecken der eigenen Glaubensgeschichte*, der Bedeutung der Glaubenswahrheiten im eigenen Lebenszusammenhang, im Bereich der eigenen Erfahrungen. Eng damit verbunden sei damit die Fähigkeit, nicht eine vorgegebene, angelernte Glaubenssprache zu gebrauchen, sondern frei mit eigenen Worten von seinem persönlichen Glauben zu sprechen. Ein solches Reden ziehe dann aber unweigerlich die innere Notwendigkeit zu handeln nach sich.

Das *Sprechen über den eigenen Glauben und aus dem eigenen Glauben* hat aber nach Exeler auch noch eine ganz wesentliche Dimension: Insofern das Verstummen im Glauben nämlich den Glauben selbst in Gefahr bringt. Das stufenweise Fortschreiten im persönlichen Glauben bringe jedoch Schritt für Schritt eine Annäherung an die kirchlich formulierten Glaubenswahrheiten, an denen persönlicher Glaube selbstverständlich immer zu messen ist. Es bedeutet insgesamt einen lebenslangen Prozeß. Daß in diesem Prozeß Mitmenschen, die Begegnung und das Gespräch mit ihnen, eine unersetzbare Rolle spielen, verstehe sich so von selbst.
Den Anspruch auf eine eigene „Glaubensbiographie" für jeden einzelnen anzuerkennen und auf kritische Hinterfragung je nach Glaubensfortschritt nannte Exeler als ein weiteres Merkmal der Dialogfähigkeit.
Es scheint, daß mit diesen Voraussetzungen für dialogfähige Gemeindemitglieder all das aufgezählt wurde, was für im Erwachsenenalter Getaufte selbstverständliche Entwicklungsschritte – sicher unter Mithilfe anderer aus ihrem Glauben lebender Christen – darstellen: die Fähigkeit, eigene Lebenserfahrung übermittelten Glaubensformeln gegenüberzustellen; die Gabe, eigenen Ausdruck in Wort und Tat für die ins persönliche Leben integrierten Glaubenswahrheiten zu finden. Könnte es sein, daß die Vorwegnahme der Glaubenszustimmung in der Kindertaufe gerade diesen Prozeß der Aneignung unterbindet („man glaubt ja schon") und erst Problemsituationen und innere Belastungen einem in Frage stellen und zwingen, dieses Verhältnis von quasi objektivem und subjektiv-persönlichem Glauben neu zu überdenken? Gerade aber wenn Theologie auch etwas mit menschlicher Erfahrung zu tun hat, auf die sie nicht verzichten kann, wird das Verhältnis zwischen den hauptamtlich in der Seelsorge Tätigen und den ihnen Anvertrauten in Richtung einer größeren Gleichwertigkeit dieser beiden Gruppen verschoben. Beide haben einander dann ihr persönliches Glaubenszeugnis zu vermitteln, und es wird nicht mehr einfach Glaubenswissen weitergegeben bzw. empfangen.

Einen der häufigsten Einwände gegen diese aufwendige Sorge um einen dialogfähigen Glauben der Gemeindemitglieder, nämlich die Arbeitsüberlastung des Priesters durch die intensive Betreuung von Mitarbeitern, die dann mit ihm und an seiner Stelle als Katecheten wirken sollen, entkräftete Exeler mit der längerfristig zu erwartenden Entlastung der Amtsträger durch den *Übergang von der versorgten zur engagierten Gemeinde*. Das Leben der Gemeinde selbst werde zur Katechese, solche Gemeinden seien dann notfalls auch ohne Priester existenzfähig. Der Vorwurf der Konkurrenz zwischen einer Katechese der Gemeinde und dem schulischen Religionsunterricht geht nach Meinung Exelers deswegen in die falsche Richtung, weil der Religionsunterricht sich zunehmend immer mehr an der weitaus größeren Gruppe der kirchlich Distanzierten wird ausrichten müssen und die Gemeindekatechese dann eine Ergänzungsfunktion zu einem solchen Religionsunterricht leisten müsse.

Die *Notwendigkeit einer dialogfähigen Gesamtkirche* nach außen hin in einer säkularisierten Gesellschaft und die zunehmende Bedeutung der Fähigkeit zur Mission in einer Welt mit immer mehr Ungetauften, immer mehr distanzierten Christen hob Exeler noch besonders hervor.

Schwerpunkt Sakramentenkatechese

Ein zweites Grundsatzreferat hielt Prof. *Karl-Heinz Schmitt*, zuständig für Erwachsenenbildung und Katechetik an der Gesamthochschule Paderborn, und zwar zum Thema „Grundformen der Gemeindekatechese – Elemente des Gemeindekatechumenats". Nach der Darstellung Schmitts geschieht Gemeindekatechese auch heute am häufigsten in Form von Sakramentenkatechese, was bedeutet, daß Zeitpunkte bestimmter Sakramentenspendungen wie Taufe, Firmung, Ehe von der Gemeinde bzw. ihren Gliedern als Ansatzpunkte für eine vorausgehende Katechese genutzt werden.
Wenn von einer Ambivalenz der Motive beim Sakramentenempfänger (bzw. dessen Eltern bei der Taufe eines Kindes) auszugehen ist, stellt sich nach Schmitt die Frage, ob solche Sakramentenspendungen tatsächlich nicht doch als die Entscheidungssituationen von den Christen empfunden werden, bei denen Katechese als eine Etappe auf dem Weg der Evangelisierung (verstanden als Gesamtprozeß des Christwerdens) hilfreich sein kann. Sozusagen als „Dienstangebot mit ausgestreckten Händen" sollte die Sakramentenkatechese die Gläubigen sensibel machen für die *Deutungsbedürftigkeit menschlichen Lebens* und dafür, daß die christliche Gemeinde als Ort des Deutungsangebotes Jesu Christi erfahren werden kann. Da der Zeitraum für die Vorbereitung zum Sakramentenempfang gewöhnlich begrenzt ist, hat auch die Sakramentenkatechese eine zeitliche Begrenzung, so daß weiterführende Zielsetzungen der Sakramentenkatechese wie die Bewältigung der eigenen Lebensgeschichte an der Botschaft Jesu, die Erfahrung der Sakramente als Zuwendung Gottes und der Anstoß zum Handeln aus dem Glauben, häufig nicht mehr zum Tragen kommen.

Für die Mitarbeiter in der Gemeindekatechese ist also wichtiger als die Vermittlung von Wissen anhand von Arbeitsmaterial das Gespräch und der gemeinsame Weg mit

den Sakramentenempfängern. Sie müssen zu authentischem Glaubenszeugnis fähig sein. Ihrer Bildung, Ausbildung und Begleitung komme daher auch besonderes Gewicht zu. Immer mehr Christen sollten in diese Vorgänge eingebunden sein, der Priester sei dabei in erster Linie der Garant für die Einheit und den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinde.
Wenn man das konziliare Bild der Kirche als Volk Gottes, das gemeinsam unterwegs ist, auf diesen Entwurf eines Gemeindekatechumenats anlege, werde, so Schmitt, der *notwendige Einsatz aller Gläubigen* je nach Kraft und Fähigkeit, unabhängig vom Priestermangel, der adäquate Weg. Und dies gelte nicht nur für mitteleuropäische oder angloamerikanische Verhältnisse, sondern erst recht für die sogenannte Dritte Welt, sei es im Rahmen südamerikanischer Basisgemeinschaften oder afrikanischer Katechumenatsgemeinden um einheimische Diakone.

Einen besonderen Aspekt der „Katechese von Christen an der Gesellschaft" zeigte Prof. *Wilhelm Zauner*, Pastoraltheologe aus Linz, auf. Nach Hinweisen auf die traditionelle Bedeutung des Sabbats als den Arbeitsrhythmus unterbrechender siebenter Tag der Woche mit dem Gedächtnis der ägyptischen Knechtschaft deutete Zauner diesen jüdischen Festtag vor allem als Zeichen der Wertschätzung der menschlichen Person über ihre Arbeitskraft hinaus. Erst nach Tod und Auferstehung Christi nimmt der Sonntag den Rang als erster, vorrangiger Tag der Woche ein und wird einige Jahrhunderte später als Ruhetag durch seinen Erinnerungscharakter für die gesamte Menschheit „katechetisch" wirksam.
Die Aussagekraft der Versammlung von Christen an diesem Tag als Zeugnis ihres Glaubens sollte – so Zauner – nicht durch pragmatische Einstellungsänderungen als Konzessionen an Reiseverkehr und Freizeitindustrie verwässert werden. Der Tendenz zur Wochenendmesse an einem Tag des zweieinhalbtägigen Wochenendes sollte schleunigst entgegengetreten werden. Mit der Feier der Eucharistie als Be-Sinnung unseres Lebens, aber auch mit dem Feiern überhaupt sollte für die Christen ein verbaler und auch nichtverbaler Ausdruck ihres Glaubens in verschiedenen Formen stärker bedacht und gepflegt, sollten spezifische Werte und Dimensionen des Menschseins wieder entschiedener gelebt werden.

Unwillkürlich stellt sich hier ein Zusammenhang her mit den die Tagung einleitenden Ausführungen des Grazer Diözesanbischofs *Johann Weber*, der davor warnte, das Bedürfnis des „Kirchenvolkes" nach Brauchtum, aber auch nach Meditation und Stille im religiösen Leben zu unterschätzen, und der die Frage aufwarf, ob unsere heutigen Pfarrgemeinden und deren Einrichtungen – bis hin zur verwendeten Sprache – diesbezüglich dem Volk gerecht würden. Bischof Webers Worte vom „sakramentalen Blutkreislauf" innerhalb des Bistums und durch den Bischof, der viel unterwegs sein müsse in seinem Bistum, um zu hören und zu reden, mochten manchem seiner Amtsbrüder beschwerlich erscheinen, stellten aber ebenso den mitmenschlichen Bezug in den Mittelpunkt.

Weder Ängstlichkeit noch übertriebene Erwartungen

Zum Abschluß der Tagung versuchte Prof. *Josef Müller* (Wien) ein gemeindekatechetisches Programm für die achtziger Jahre zu entwerfen. Ausgehend von der Erfahrung, daß Sakramentenkatechese und Gemeindekatechese heute häufig Erstverkündigung bedeuten und nicht auf gelebtem und bewußtem Glauben aufbauen können, hob er vor allem die Bedeutung der *Katechese an Erwachsenen*, insbesondere aber an den Eltern hervor. Damit verbunden wurde allerdings die Warnung vor übertriebenen Erwartungen an die „Gemeinde als Lebensraum", von der Müller meinte, daß sie in dieser Form doch wohl nur in Ausnahmefällen existiere. Vor einer falschen Professionalisierung katechetischer Vorgänge warnte Müller ebenso wie vor Ängstlichkeit in der Kompetenzzuteilung für den Priester einerseits, den Katecheten anderseits.
Müller hob besonders die Notwendigkeit einer *Erziehung zum Gebet*, zur Feier der Liturgie auch nach innen und zur Suche nach der eigenen religiösen „Muttersprache" als wichtige Programmpunkte für die kommenden Jahre hervor. Der Forderung einer ständigen Erneuerung in Inhalt und Methodik schloß Müller den Blick auf die weltkirchliche Dimension und das Wegkommen von rein innerkirchlichen Perspektiven als besondere Zielsetzungen an. Mittelpunkt müsse eine Verkündigung sein, die sich den Lebensfragen stellt, und die Befähigung der Gläubigen zu Weggenossen, die Glauben vorzuleben imstande sind.
Die Vorstellung von Modellen (zu Brautgesprächen durch Ehepaare und zu Glaubensgesprächen von Jugendlichen) sowie rund 20 Arbeitskreise, die Sakramentenkatechese in verschiedenen Bereichen und auf verschiedenen Ebenen behandelten, ergänzten das Programm der Veranstaltung und ließen damit dem Austausch der Erfahrungen und dem informativen Gespräch breiten Raum.
Manche der Teilnehmer dürften den Eindruck mitgenommen haben, daß in ihren Gemeinden, ob so bezeichnet oder nicht, seit Jahren genau diese „Gemeindekatechese" geschieht, einfach aus dem lebendigen Bedürfnis der Christen heraus. Andere Pfarrer oder Pfarreiverantwortliche werden recht entmutigt fremden „Erfolgsbilanzen" zugehört und an ihren eigenen pastoralen Fähigkeiten gezweifelt haben. Sicher hat ihnen der eine oder andere Ansatz wieder Mut und Vertrauen für die weitere Arbeit vermittelt. Neue Wege der Seelsorge zu suchen und zu finden spricht in jedem Fall für die Lebendigkeit einer Gemeinschaft, und wenn der Anstoß für diese Wege von der Basis, nicht von den Theologen und nicht vom kirchlichen Lehramt ausgeht, kann einen das für die Zukunft der Kirche durchaus mit Hoffnung erfüllen.

Leonore Rambosek

Was geht in Korea vor sich?

Entwicklungen in Nord und Süd

Nach der Ermordung von Staatspräsident *Park Chung-hee* im Oktober 1979 hatte es kurze Zeit den Anschein, Südkorea werde den Weg einer allmählichen Liberalisierung einschlagen. Doch der Militärputsch im Mai 1980 machte die Hoffnungen vorerst wieder zunichte – die Ereignisse von Kwangju und der Prozeß gegen *Kim Dae-jung* sprechen eine nur zu beredte Sprache. Zudem sind die Beziehungen zwischen Nord- und Südkorea nach zaghaften Annäherungsversuchen mittlerweile auf einem neuen Tiefpunkt angelangt. Vor diesem Hintergrund vollzieht sich im Norden wie im Süden Koreas ein Generationswechsel in der politischen Führung mit weitreichenden Folgen.

Nordkorea an einem Wendepunkt

Die *Demokratische Volksrepublik Korea* (= Nordkorea) schließt sich aus ideologischen Gründen noch weitgehend gegenüber dem Westen ab. Ihre vorrangig auf die Wiedervereinigung mit dem Süden Koreas ausgerichtete Politik betont vor allem das Prinzip der Selbständigkeit (Dschutsche): Selbständigkeit in der Außenpolitik, selbständige Entwicklung (Dscharip) in wirtschaftlicher Hinsicht und Schutz gegen äußere Bedrohungen aus eigener Kraft (Dschayü). Dem entspricht eine straffe Führung des Landes durch die „Partei der Arbeit", deren deutlichster Ausdruck der Kult um Kim Il-sung ist, den Vorsitzenden der Partei, Staatspräsidenten und Oberbefehlshaber der Armee seit über 30 Jahren.

Unter diesen Umständen ist z. B. ein organisiertes kirchliches Leben nicht mehr möglich. Zwar sichert die Verfassung von 1972 die „Freiheit des Glaubens und der antireligiösen Propaganda" zu, doch duldet die Partei keine rivalisierenden Gruppen neben sich. So sind die christlichen Kirchen in Nordkorea einschließlich der Katholischen Kirche nach der Vertreibung der Priester und Ordensleute bald nach dem Zweiten Weltkrieg zu einer „schweigenden Kirche" geworden, auch wenn es noch Gläubige gibt.

Die *Annäherung zwischen China und den USA* und die anhaltenden Spannungen zwischen der UdSSR und China haben nun langsam Bewegung in die nordkoreanische Politik gebracht. Zwar bleibt China weiter der wichtigste ideologische Verbündete, zumal es mit Korea eine lange geschichtliche Tradition verbindet. Doch ist Peking nicht mehr bereit, das Hauptziel Nordkoreas, die Wiedervereinigung, bedingungslos zu unterstützen. So soll es 1979 damit gedroht haben, im Falle einer militärischen Aggression Nordkoreas gegen den Süden die Öllieferungen an Pyöngyang einzustellen (Korea Herald, 17. 1. 80). Dadurch bekommen die Beziehungen Nordkoreas zur UdSSR wieder größeres Gewicht. Die Sowjetunion, schon in der Vergangenheit der wichtigste Geldgeber, umwirbt seit neuestem die Nordkoreaner auch ihrerseits wieder stärker, seit die Gespräche mit Peking vorerst eingestellt wurden. So verzichtete Moskau bis 1983 auf die Rückzahlung von Darlehen durch Nordkorea angesichts dessen chronischer Devisenschwäche.

Um größere Handlungsfreiheit zu erlangen, sieht sich Nordkorea aber auch nach neuen Partnern um. Es engagiert sich stärker in der Bewegung der Blockfreien, wobei Rumänien eine nicht unwichtige Mittlerrolle spielt. Außerdem verstärkt es die Kontakte zu seinen asiatischen Nachbarn. So hat man etwa bei den Philippinen zwecks Aufnahme diplomatischer Beziehungen sondiert (Japan Times, 22. 9. 80), liefert Waffen in den Iran gegen die Zusage von Erdöllieferungen und intensiviert insbesondere die Gespräche mit Japan.

Den USA signalisierte Pyöngyang in letzter Zeit wiederholt, daß es an *Normalisierungsgesprächen* interessiert sei. Dabei geht man so weit, den Abzug der amerikanischen Truppen aus Südkorea nicht mehr zur Voraussetzung der Aufnahme von Gesprächen zu machen. Allerdings ist man nicht bereit, Südkorea in derartige Gespräche einzuschalten, und würde ihm allenfalls einen Beobachterstatus zugestehen. Im Falle eines Friedensvertrages mit den USA ist Nordkorea angeblich sogar gewillt, seine militärischen Bündnisse mit den kommunistischen Nachbarn aufzukündigen. Inwiefern diese Bemühungen wie auch etwa das Angebot eines Sport- und Kulturaustausches mit den USA vom Juli 1980 ernst zu nehmen sind, bleibt jedoch vorerst ungewiß. Manches ist sicher eher als Propagandamanöver zu werten (wie z. B. ähnliche Angebote an Südkorea in der Vergangenheit). Andererseits kann Nordkorea angesichts der Annäherung China–USA nicht ganz abseits stehen. Die USA bleiben allerdings zurückhaltend, da sie ihrem südkoreanischen Verbündeten nicht in den Rücken fallen möchten.

Das *Verhältnis zu Südkorea* betrachtet Pyöngyang als ein internes Problem, das Drittländer nichts angehe. Seit Anfang 1979 war hier eine gewisse Entspannung eingetreten, die im Frühjahr 1980 sogar ein Treffen der Premierminister wahrscheinlich werden ließ. Es gab sogar einen geheimen Handelsvertrag, auf Grund dessen Nordkorea Südkorea auf dem Umweg über Großbritannien mit Kohle

belieferte. Nach der Machtübernahme der Militärs im Süden erreichten die Beziehungen aber einen neuen Tiefpunkt. Der Machtzuwachs der Militärs wurde als Bedrohung empfunden, es kam zu erneuten Grenzzwischenfällen, und schließlich brach man den Dialog mit Seoul ganz ab. Ein kürzlich von Kim Il-sung vorgelegter vager „10-Punkte-Plan" zur Wiedervereinigung beider Koreas ist angesichts dieser Lage wohl kaum als Ansatz zu neuen Gesprächen zu werten – er dürfte vornehmlich der innenpolitischen Mobilisierung Nordkoreas dienen.

Die Verstärkung nationalistischer Tendenzen könnte durchaus aber auch mit den Veränderungen in der nordkoreanischen Führungsspitze zusammenhängen. Auf dem Parteikongreß im Oktober 1980 wurde der Sohn des 68-jährigen Kim Il-sung, *Kim Jung-il*, endgültig als dessen designierter Nachfolger präsentiert. Die „Thronfolge", einmalig für ein kommunistisches Land, dürfte dabei nicht ohne Schwierigkeiten geregelt worden sein. Denn gleichzeitig wurde die Position der Militärs gestärkt – von 34 Mitgliedern des Politbüros sind 11 Militärs, und der Verteidigungsminister *Oh Jin-u* rangiert in der Parteihierarchie noch vor Kim Jung-il. So dürfte die Nachfolge durch den 39jährigen Kim Jung-il, der über seine langjährige Parteiarbeit vor allem unter den Parteitechnokraten einen festen Rückhalt hat, mit einem Bündnis von Militärs, Parteitechnokraten und Bürokratie abgesichert worden sein. Die *Stärkung der Militärs*, die meist der mittleren Generation angehören (es gibt nur noch wenige Aktive der Partisanenzeit in der politischen Führung), dürfte nicht gerade zu einer Lockerung der Atmosphäre gegenüber Südkorea beitragen. Ob das Bündnis die Regierungszeit Kim Il-sungs, der noch keineswegs an Rücktritt zu denken scheint, überdauern wird und Kim Jung-ils Position wirklich gefestigt ist, wird sich jedoch noch erst erweisen müssen.

Krisen und Gewalt im Süden

Die Ereignisse des letzten Jahres in der *Republik Korea* (= Südkorea) sind nur vor dem Hintergrund der wirtschaftlichen Entwicklung zu verstehen. Die „kopfgesteuerte Marktwirtschaft" Parks hatte Südkorea zur nach Japan führenden Industrienation Asiens gemacht. Angelockt durch niedrige Löhne und eine politische Stabilität, die durch einen Verzicht auf Demokratie erkauft worden war, investierten vor allem amerikanische und japanische Firmen in eine stark exportorientierte Industrie. Nachdem bisher dank hervorragender Planer Wirtschaftskrisen im wesentlichen vermieden worden waren, spitzte sich die Lage 1978 zu. Engpässe auf dem Konsumgütermarkt und die Energieverteuerung (das Land gibt 1/3 seiner Devisen für Erdöl aus, das wiederum 60% des Energieverbrauchs deckt) führten zu einem Anstieg der Inflation, deren Rate 1980 bei etwa 30% lag (Neue Zürcher Zeitung, 8. 11. 80). Die rigorosen antiinflationären Maßnahmen der Regierung kamen nicht nur zu spät, sie bewirkten auch den Zusammenbruch zahlreicher kleinerer Unternehmen. Da außerdem der Export stagnierte, wuchs die Zahl der Arbeitslosen rasch an (Mitte 1980 etwa 5%). Das Bruttosozialprodukt, das bis dahin die höchsten Zuwachsraten Asiens aufgewiesen hatte, sank schließlich sogar Mitte 1980 gegenüber dem Vorjahr um 4% (Korea Herald, 19. 8. 80).

Die Folge waren zahlreiche *Streiks und Studentenunruhen*, gegen die die Sicherheitskräfte mit aller Brutalität vorgingen. Dies verschlimmerte die Lage aber nur, und es kam innerhalb der Regierung zu Kontroversen über den weiteren Kurs, deren Opfer schließlich Präsident Park wurde. Da nun gerade die Garanten der politischen Stabilität, Armee und Geheimdienst, sich als unfähig erwiesen hatten, der Lage Herr zu werden, entstand zunächst ein Machtvakuum, das bald einen Machtkampf nach sich zog. Der frühere Premierminister *Choi Kyu-hah*, der am 6. 12. 1979 das Amt des Staatspräsidenten übernahm, besaß nur wenig Rückhalt bei den führenden Politikern und Militärs. Immerhin versprach er soziale Stabilität, wirtschaftlichen Fortschritt und eine allmähliche Demokratisierung des öffentlichen Lebens, deren sichtbarer Ausdruck die Einsetzung eines Komitees war, das eine Verfassungsänderung prüfen sollte. Der Streit um eine neue Verfassung und um das Amt des zukünftigen Staatspräsidenten wurde dann zum beherrschenden Diskussionsthema unter den wiedererstarkten politischen Parteien.

Einer der Anwärter auf die politische Macht war *Kim Jong-pil*, ein Schwiegersohn Parks und Führer der regierenden Democratic Republican Party. Seine Stellung war allerdings nicht unangefochten, da die Partei bei den Wahlen Ende 1978 mit nur 30% der Stimmen eine empfindliche Niederlage erlitten hatte. *Kim Young-sam*, der Führer der oppositionellen New Democratic Party, die 1978 mit fast 35% die meisten Stimmen erhalten hatte, meldete ebenfalls seine Ansprüche an. Er hatte sich erst im Mai 1979 in einer Kampfabstimmung gegen den gemäßigten Flügel seiner Partei durchgesetzt, der für eine eher „konstruktive Opposition" gegenüber Park gewesen war. Kim Young-sam plädierte für mehr Demokratie, Einhaltung der Menschenrechte und vor allem auch bessere soziale Bedingungen im Wirtschaftsleben – ein Programm, für das in den wesentlichen Punkten auch *Kim Dae-jung* eintrat. Kim Dae-jung, der ehemalige Führer der NDP, war insbesondere nach seinem Leidensweg durch die Gefängnisse Südkoreas zur nationalen Symbolgestalt geworden. Eine starke Gruppe innerhalb der NDP hätte Kim Dae-jung gerne wieder als Parteiführer gesehen, doch dieser verzichtete im April 1980 schließlich, um der Partei die Spaltung zu ersparen. Gleichwohl galt er weiter als einer der Kandidaten für die zukünftige Präsidentschaft.

Während die politischen Parteien noch miteiander um die *neue Verfassung* stritten, hatte eine andere Gruppe längst gehandelt. Am 12. Dezember 1979 putschte der Chef des Armeegeheimdienstes, *Chun Doo-hwan*, gegen die Armeeführung, die bisher Präsident Choi hatte gewähren lassen. Die Armee wurde jetzt von einer verschworenen Gruppe von Generälen geleitet, die – anders als die Gene-

ration Parks – nicht mehr mit der japanischen Vergangenheit belastet waren und ihre Ausbildung zum großen Teil in den USA erhalten hatten. Diese Generation der 50jährigen Nationalisten und Technokraten hielt sich gegenüber Choi jedoch vorerst noch zurück. Erst als sich im Frühjahr 1980 die Streiks und Studentenunruhen wieder mehrten und die wirtschaftliche Lage sich weiter verschlechterte, kam es zu einer Wiederholung der Ereignisse von 1961: unter dem Vorwand, das Land sei vom Chaos bedroht, übernahmen die Militärs am 18. Mai 1980 die Macht. Die Regierung Choi wurde unter die Aufsicht eines Nationalen Sicherheitsrates gestellt; sämtliche politische Aktivitäten wurden verboten und zahlreiche Politiker verhaftet.
Die Festnahme des Katholiken *Kim Dae-jung* löste in seiner Heimatstadt Kwangju Protestdemonstrationen aus, die von den Sicherheitskräften brutal unterdrückt wurden. Wie so oft waren es dabei wieder einmal die städtische Mittelschicht, die Intelligenz und die Vertreter christlicher Konfessionen, die gegen die Verletzung demokratischer Rechte demonstrierten. Das rücksichtslose Vorgehen der Militärs löste dann den sogenannten Aufstand von Kwangju aus, der inoffiziell mindestens 1000 Tote und 15000 Verletzte forderte.

Der autoritäre Weg in die „Fünfte Republik"

Die Ziele des neuen Machthabers *Chun Doo-hwan* erinnern in ihrem Wortlaut an manches, was Park Chung-hee bereits 1961 verkündete. Chun möchte einen demokratischen Wohlfahrtsstaat errichten, der den Bürgern wirtschaftliche und vor allem militärische Sicherheit bietet. Südkorea solle dabei aber den Weg einer „eigenen Demokratie" gehen und nicht den Westen nachahmen – der Parteienhader habe schließlich nur zum Chaos geführt. Man brauche eine Führerideologie, die dem Volk wieder patriotischen Geist vermittle und die kulturelle Eigenständigkeit Koreas betone.
Das *Wirtschaftsprogramm* sieht die verstärkte Förderung des Exports und ausländischer Investitionen vor sowie vermehrte Hilfe für kleinere Unternehmen. Außerdem soll die Landwirtschaft, deren Ernte in diesem Jahr nur etwa 50–70% des Vorjahrsertrages erbringen wird, noch mehr unterstützt und intensiviert werden. Die staatliche Lenkung der Wirtschaft wird z. B. im Bankenwesen gelockert, um die Privatinitiative anzuregen. Darüber hinaus sollen die Beziehungen zu den USA und Japan verbessert werden, vor allem auf dem Gebiet der Aufrüstung. Der Dialog mit Nordkorea wird weiter für wünschenswert erachtet, doch es ist fraglich, ob nicht gerade die vermehrte Aufrüstung ein Hindernis sein wird (Korea Herald, 2. 9. 80; 31. 10. 80).
Zur Durchführung dieser Ziele ließ sich Chun nach dem erzwungenen Rücktritt Chois am 23. August 1980 zum Staatspräsidenten wählen, und schon am 22. Oktober hatten die Koreaner über die neue Verfassung abzustimmen. Diese beruht ebenfalls auf dem Präsidialsystem, wobei der Präsident für eine einmalige Amtsperiode von sieben Jahren indirekt über Wahlmänner gewählt wird. Das Parlament besitzt weitgehende Rechte, insbesondere kann es Regierungsmitglieder zum Rücktritt zwingen und Notstandsmaßnahmen des Präsidenten aufheben. Hinzu kommen u. a. die Unabhängigkeit der Justiz und die Abschaffung der Sippenhaftung. Das Referendum erbrachte nach einer gut geführten Publicity-Kampagne einen persönlichen Erfolg für Chun, da bei einer Stimmbeteiligung von 95,5% 91,6% der Koreaner mit Ja stimmten. Allerdings schnitten gerade die städtischen Regionen von Seoul und Pusan mit 87% bzw. 89% am schlechtesten ab, während in manchen ländlichen Gegenden die Zahl der Ja-Stimmen fast 100% betrug.
In der Tat bedeutet die neue Verfassung einen Fortschritt gegenüber der alten Verfassung von 1972, doch bleibt die Praxis abzuwarten. Immerhin kann der Präsident das Parlament jederzeit nach Ablauf des ersten Jahres einer Legislaturperiode auflösen. Zudem wurde bisher 567 Politikern jegliche politische Aktivität bis Mitte 1988 (also über die erste Legislaturperiode hinaus) untersagt, darunter den meisten bisherigen Abgeordneten. Damit werden die Politiker der Generation Parks weitgehend aus dem politischen Leben ausgeschlossen, und es wird verhindert, daß bei den für Februar 1981 angesetzten Präsidentschaftswahlen ein geeigneter Gegenkandidat gegen Chun antritt.
Das *neue Parteiengesetz* begünstigt ebenfalls die neuen Machthaber, da u. a. Journalisten und bestimmten Gruppen von Lehrern jetzt jegliche parteipolitische Aktivität untersagt ist, während den Angestellten der Staatsunternehmen dies mittlerweile gestattet ist. Die Parteienlandschaft wird in Zukunft wohl von der neuen Regierungspartei *„Democratic Justice Party"* beherrscht werden, die sich vor allem auf Technokraten und einige ehemalige Mitglieder der DRP stützt. Immerhin dürfen sich aber die jetzt verbotenen Parteien unter anderem Namen neukonstituieren (Wahlen sind für März/April 1981 vorgesehen). Den prominentesten Gegenspieler hat Chun ohnehin ausgeschaltet: in einem zur Farce gewordenen Schauprozeß wurde *Kim Dae-jung* am 21. September 1980 wegen angeblicher Organisation des Aufstandes von Kwangju und politischer Betätigung für Nordkorea zum Tode verurteilt. Die massiven internationalen Proteste haben die Militärs aber möglicherweise doch nachdenklich gemacht – die für Dezember 1980 erwartete Bestätigung des Todesurteils durch den Obersten Gerichtshof wurde zunächst ausgesetzt. Eines scheint allerdings sicher: ein wirksames Protestmittel gibt es nicht, da gerade führende japanische und amerikanische Unternehmen kaum zu einem Wirtschaftsboykott gegen Südkorea bereit sind.
Die *Ausschaltung der politischen Opposition* wurde unterstützt durch eine „Säuberung" der Gesellschaft. Allein von August bis Oktober 1980 wurden 46000 Personen wegen angeblichen Gangstertums festgenommen, darunter 46 buddhistische Mönche (Far Eastern Economic Review 29. 10. 80). Im Rahmen einer Kampagne gegen die Korruption verloren außerdem über 30000 Beamte ihren

Arbeitsplatz, nicht eingerechnet die Lehrer und Journalisten, die Berufsverbot erhielten. Abgesehen von „moralischen" Gründen ging es hier vor allem darum, politische Gegner mundtot zu machen und die gehobenen Positionen in Verwaltung und Wirtschaft mit Anhängern Chuns neu zu besetzen. So verloren 25% der Direktoren staatlicher Betriebe ihre Stellung, während die unteren Ränge prozentual weit weniger erfaßt wurden (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 12. 8. 80). Und schließlich wurde auch die Presse nicht verschont – Ende Juli verbot die Regierung 172 Zeitungen und Zeitschriften. Im Dezember 1980 mußten weitere 67 Publikationsorgane ihr Erscheinen einstellen (Far Eastern Economic Review, 11. 12. 80).
Andererseits versucht die Regierung, ihr gerade durch die politischen Prozesse angeschlagenes Image aufzubessern, etwa, indem sie im Dezember 1980 den schwerkranken Dichter *Kim Chi-ha* nach jahrelanger Haft freiließ und zudem die Aufhebung des Kriegsrechts ankündigte. Zudem wurden Steuererleichterungen für breitere Volksschichten in die Wege geleitet, und der *Zugang zu den Hochschulen* wurde neu geregelt, wovon Kinder aus weniger begüterten Familien ebenfalls profitieren könnten. Abgesehen von der Durchsetzbarkeit der Maßnahmen treten aber damit auch neue Probleme auf: die finanzielle Seite der Hochschulreform ist noch ungeklärt (immerhin wurde die Zulassungsquote um 50% auf 300000 erhöht), und angesichts der jetzt drohenden Akademikerschwemme mußte bereits die Durchfallquote auf 30% festgesetzt werden – bisher bedeutete die Aufnahme in eine Universität auch schon fast eine Garantie für einen erfolgreichen Studienabschluß. Zudem erlaubt das neue System dem Staat eine wesentlich bessere Kontrolle des Zugangs zu den Universitäten.

Opposition in den christlichen Kirchen

Geht man von der Statistik aus, so spielen die Religionsgemeinschaften in Südkorea im Vergleich zu manchen anderen asiatischen Staaten eine geringere Rolle. 1978 zählte man bei einer Gesamtbevölkerung von 37 Mill. 13,1 Mill. Buddhisten, 4,8 Mill. Konfuzianer, 5,3 Mill. Protestanten und 1,1 Mill. Katholiken. Hinzu kamen zahlreiche Sekten, ein Drittel der Koreaner wird jedoch als „nicht religiös" eingestuft. Die Statistik ist aber mit Vorsicht aufzunehmen, da gerade etwa der Ahnenkult oder animistische Bräuche auf dem Lande vom Staat nicht zu den Religionen gezählt werden.
Die *politische Kraft religiöser Bewegungen* zeigte in der Vergangenheit die Tonghak-Bewegung Ende des letzten Jahrhunderts. In letzter Zeit ist nun die Regierung gegenüber den Religionen wieder verschärft vorgegangen. Im Herbst 1978 wurde angeblich im Zeichen des Naturschutzes eine Kampagne zur Beseitigung „illegaler religiöser Stätten" begonnen, die jetzt fortgesetzt werden soll. Dabei wurden bisher etwa 2000 von 4800 Einsiedeleien, Höhlen und sonstigen Kultstätten in freier Natur beseitigt. Dahinter steht die Furcht der Regierung, diese Stätten könnten wie schon in der Vergangenheit zum Sammelplatz politisch Unzufriedener werden.
Zu den stärksten Kräften der politischen Opposition gehören derzeit die christlichen Kirchen. Der *Protestantismus* leidet allerdings unter seiner Aufspaltung in zahlreiche kirchliche Gemeinschaften (1966: 22), wobei die Presbyterianer 1969 1,5 Mill. Gläubige zählten, die Methodisten 270000, dazu kamen Adventisten und Baptisten (staatliche Stellen zählen hierzu u. U. auch Sekten, die allenfalls dem Namen nach christlich sind) (Zahlen nach Lexikon der Weltmission, Wuppertal 1975). Trotzdem hat sich der Nationale Kirchenrat Koreas wiederholt für die Einhaltung von Menschenrechten und für die Verbesserung sozialer Verhältnisse ausgesprochen. Dies führte verschiedentlich auch zu Verhaftungen führender Vertreter des Kirchenrates. Besonders die Tätigkeit der *Urban Industrial Mission* ist jedoch der Regierung ein Dorn im Auge, da diese sich über die Verkündigung des Evangeliums hinaus mit Nachdruck für die sozialen Belange der Menschen einsetzt. Die Eingriffe in das Kirchenleben gehen dabei so weit, daß nicht nur aktive Christen verhaftet werden, sondern man auch kirchliche Aktivitäten kontrolliert bis hin zur Zensur von Predigten und der Behinderung von religiösen Zusammenkünften.
Die *Katholische Kirche Koreas* hat seit den Anfängen 1784 nach zahlreichen Verfolgungen gerade im 19. Jahrhundert mittlerweile einen beträchtlichen Aufschwung genommen. Ende 1978 zählte man 1,2 Mill. Katholiken, die hauptsächlich in der Region um Seoul und im Süden des Landes lebten. In drei Erzdiözesen, dreizehn Diözesen und einer Freien Abtei (einschließlich Nordkorea, über dessen kirchliche Gemeinschaften es gegenwärtig keine näheren Angaben gibt) wurden sie zum größten Teil von einheimischem Klerus betreut – so waren 11 von 14 Bischöfen Koreaner, dazu etwa 75% der Priester (alle Angaben nach Fides-Dienst vom 11. 7. 79).
Im Erziehungswesen besitzt die katholische Kirche u. a. 90 Schulen mit etwa 100000 Schülern. Der Schwerpunkt liegt dabei auf dem mittleren und höheren Schulwesen einschließlich der acht Universitätskollegs. Der prozentuale Anteil an Schülern und Studenten ist etwas höher als der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung.
Auf dem sozialen Sektor ist die Kirche im übrigen ebenso präsent wie etwa im Pressewesen, das allerdings von den jüngsten Maßnahmen der Regierung auch betroffen wurde (u. a. wurde die Sogang-Times der jesuitischen Sogang-Universität in Seoul verboten). Bereits seit langem setzen sich führende Vertreter der Kirche für die Einhaltung der Menschenrechte und mehr soziale Gerechtigkeit in Korea ein, obwohl sie immer wieder mit Repressalien rechnen müssen (u. a. HK Dezember 1972, 606ff, Juni 1975, 311, Juli 1976, 379). Gerade im Zusammenhang mit den blutigen Ereignissen in Kwangju haben die Vertreter der koreanischen Bischofskonferenz nachdrücklich gegen das Vorgehen der Sicherheitsorgane protestiert. In einem Brief an den damaligen Präsidenten Choi beklagte sich Erzbischof *Viktorinus Youn*, der Augenzeuge der Geschehnisse war, darüber, daß die Regierung nicht das Gespräch mit dem Bürger suche und statt dessen das Land mit Gewalt zum Schweigen bringe. Eine Lösung der politi-

schen und sozialen Probleme könne aber so nicht herbeigeführt werden, zumal die Wünsche der Bürger in vielem berechtigt seien.
Kardinal *Stephen Kim* richtete im Juni 1980 öffentlich die Bitte an die Regierung, sie solle nach der Tragödie von Kwangju ehrenhaft handeln und auch eigene Fehler eingestehen, zumal der Aufstand erst durch das brutale Vorgehen des Militärs provoziert worden sei. Die berechtigten Hoffnungen der Jugend auf eine Demokratisierung sollten nicht enttäuscht werden. Dazu gehöre, daß man nicht wahllos brutale Gewalt anwende, daß man Redefreiheit zulasse und die Autonomie der Universitäten wahre. Bezüglich der neuen Verfassung äußerte der Kardinal die Hoffnung, sie möge eine echte Gewaltenteilung bringen. Er schloß mit den Worten, noch sei es Zeit für eine Politik der Verständigung, des Vergebens und des Verzeihens (UCA News, 20. 8. 80). Seither haben sich die Kirchenoberen in ihren öffentlichen Äußerungen äußerste politische Zurückhaltung auferlegt, um zur Beruhigung der Lage beizutragen. Während manche Katholiken dies bedauern und sich ein stärkeres öffentliches Engagement der Bischöfe wünschen, glauben andere, eine Vertiefung der Glaubensverkündigung werde der Kirche in der jetzigen Lage langfristig eher nutzen. Ohnehin steigt die Zahl der Nicht-Katholiken, die auf der Suche nach neuen geistigen Werten Unterweisung im christlichen Glauben suchen.
Offensichtlich ist die Regierung aber nicht zum Nachgeben bereit. In der letzten Zeit häufen sich die Verhaftungen aktiver Katholiken, insbesondere von Journalisten, Universitätslehrern und Studenten. Im Prozeß der „174" wurden in Kwangju außerdem im Oktober 1980 zwei Priester wegen angeblicher Volkshetze zu langjährigen Freiheitsstrafen verurteilt – vom Prozeß gegen Kim Daejung ganz zu schweigen.
Das kirchliche Leben ist außerdem starkem Druck unterworfen. Für Gefangene dürfen keine Gebetsgottesdienste mehr abgehalten werden. Spitzel kontrollieren kirchliche Versammlungen und Gottesdienste, zahlreiche Verwandte inhaftierter Katholiken befinden sich unter Hausarrest (vgl. KNA, 5. 11. 80).
Dem Appell an die koreanische Regierung, auf die Einhaltung der Menschenrechte zu achten, hat sich Johannes Paul II. bei einem Besuch der koreanischen Bischöfe im Vatikan im Oktober 1980 mit Nachdruck angeschlossen. Er betonte, die Kirche müsse den ethischen und humanitären Aspekten der die menschliche Existenz berührenden Fragen ihre besondere Aufmerksamkeit widmen. Allerdings dürfe darüber nicht vergessen werden, daß auch andere kirchliche Probleme in Korea zu lösen seien, vor allem das der Einheit der Ortskirchen und der Binnen- und Auswanderung der Koreaner in einem sich zunehmend industrialisierenden Staat (vgl. Osservatore Romano, 25. 10. 80).

Eine noch ungewisse Zukunft

Beide koreanischen Staaten gehen einer noch ungewissen Zukunft entgegen. Die neue Generation der Herrschenden ist noch dabei, ihre Legitimation zu sichern. Vorerst äußert sich dies vor allem in einem neuen Nationalismus, der keine günstige Atmosphäre schafft – weder für eine erneute Annäherung beider Staaten noch für die Demokratisierung der Gesellschaft. Es bleibt nur zu hoffen, daß letztlich doch die Vernunft siegt und die Ansätze einer Öffnung im Norden und einer Liberalisierung im Süden, wie sie gerade die neue Verfassung dem Buchstaben nach verspricht, weiterverfolgt werden. Erst dann kann eine gerechtere Gesellschaft, von der die Verantwortlichen so viel reden, auch Wirklichkeit werden.

Peter Drews

Kurzinformationen

Die Arbeit der gemischten katholisch-orthodoxen Kommission für den offiziellen theologischen Dialog geht planmäßig weiter. Nach der konstituierenden Sitzung der 60köpfigen Gesamtkommission, die vom 29. Mai bis 4. Juni stattgefunden hatte (vgl. HK, Juli 1980, S. 370), fanden in den letzten Monaten Tagungen von zwei der dabei gebildeten drei Unterausschüsse statt. So tagte der zweite Unterausschuß vom 27. bis 30. Dezember 1980 in Rom. Dabei erarbeiteten die Mitglieder ein der Öffentlichkeit nicht zugänglich gemachtes Dokument zum Thema „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Mysteriums der Allerheiligsten Dreifaltigkeit". Das Klima der Tagung in Rom wurde von allen Mitgliedern des Unterausschusses als brüderlich und konstruktiv bezeichnet; es habe eine tiefe Gemeinschaft des Glaubens an die während der Tagung behandelten, wesentlichen Fragen des Mysteriums der Kirche geherrscht.
Optimistische Aussagen über den offiziellen theologischen Dialog und über den Stand der katholisch-orthodoxen Beziehungen insgesamt fanden sich auch in den anläßlich des traditionellen Besuchs einer Delegation des Einheitssekretariats in Konstantinopel zum Andreasfest gewechselten Grußworten. Genau ein Jahr nach dem Besuch Johannes Pauls II. am Sitz des Ökumenischen Patriarchen erklärte Kardinal *Johannes Willebrands*, daß die Katholische Kirche entschlossen sei, jede Anstrengung sowohl in der theologischen Reflexion wie im Handeln zu unternehmen, um dem Ziel der vollen Einheit näherzukommen. Der Geist, in dem der Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen geführt werde, berechtige zur Zuversicht. Niemals zuvor in der Geschichte sei die Suche nach der Einheit zwischen Orient und Okzident so frei und aufrichtig gewesen. *Johannes Paul II.* hatte zum Andreasfest eine kurze *Botschaft* an Patriarch Dimitrios I.

gerichtet. Darin heißt es, der Beginn der Arbeit der gemischten Kommission berechtige zu Hoffnungen auf substantielle Fortschritte in der Wiederherstellung der Einheit: „Unser Gebet wird den theologischen Dialog begleiten, damit er immer tiefer in der Wahrheit verwurzelt sei, in Aufrichtigkeit und gegenseitigem Vertrauen ohne irgendwelche Schatten geführt werde, vom Geist Gottes angetrieben werde und daher fruchtbar für das Leben der Kirche sei" (Osservatore Romano, 19.12.1980). Patriarch Dimitrios I. betonte in seiner Ansprache bei der Begegnung mit der römischen Delegation, der neue Dialog sei kein Menschenwerk, sondern Werk des Heiligen Geistes. Einheit der Kirche sei nicht nur einfach eine theologische Angelegenheit; vielmehr sei sie darüber hinaus Mysterium. Darum sei der Dialog zwischen den beiden Kirchen nicht auf die theologischen Studierstuben beschränkt, sondern werde in den größeren Dimensionen der Liebe und des Lebens der beiden Kirchen geführt.

Der polnische Gewerkschaftsführer Lech Walesa wurde während seines einwöchigen Italienaufenthaltes, während dessen er auch Monte Cassino und Assisi besuchte, zweimal vom Papst empfangen. Am Donnerstag, dem 15. Januar, vormittags fand die große Audienz für die polnische Gewerkschaftsdelegation im Vatikan statt, am Sonntag, dem 18. Januar, nahm Walesa mit den Delegierten seiner Gewerkschaft an einer vom Papst zelebrierten Messe teil und wurde anschließend von diesem verabschiedet. Die Audienz am 15. Januar, für die es bisher im Vatikan keinen Präzedenzfall gab, fand in ihrem privaten Teil in der Privatbibliothek des Papstes statt. Dort empfing Johannes Paul II. zunächst Walesa zu einem knapp halbstündigen Gespräch und anschließend dessen Angehörige und die 14 Delegationsmitglieder der „Solidarnosc"-Gewerkschaft. Der öffentliche Teil der Audienz folgte später im Konsistoriensaal des Vatikans. Dort waren auch Vertreter der polnischen katholischen Gemeinde in Rom und eine große Zahl Journalisten zugegen. Der Audienz wohnte auch der Beauftragte bei der polnischen Botschaft in Rom für Kontakte mit dem Heiligen Stuhl, *Kasimir Szablewski*, bei. Der Papst hob die Anwesenheit eines offiziellen Vertreters der polnischen Regierung besonders hervor; schon daran war zu erkennen, daß der Papst bemüht ist, den unabhängigen Gewerkschaften in Polen nicht nur seine volle Sympathie zu bekunden, sondern sie mit seiner vollen Autorität zu stützen, daß der Papst aber gleichzeitig jeden Konflikt, sei es mit der polnischen Regierung, sei es mit der die Entwicklung in Polen nach wie vor mißtrauisch verfolgenden Sowjetunion, vermeiden will. In seiner Ansprache hob Johannes Paul II. als einen der Leitgedanken das Motiv der Gewaltlosigkeit hervor. Alle hätten in Polen angesichts der jüngsten Entwicklung „besonders Reife" gezeigt. Daß man auf dem Weg des Gesprächs nach Lösungen suche, gereiche sowohl der neuen unabhängigen Gewerkschaftsbewegung wie den Vertretern der staatlichen Behörden zur Ehre. Grundlage der Gründung der unabhängigen Gewerkschaft in Polen, so der Papst, sei „ein kollektiver Anlauf zur Hebung der Moral der Gesellschaft" gewesen. Nachdrücklich unterstrich der Papst, die neuen Bemühungen, die es seit den Herbstwochen in Polen gebe, richteten sich gegen niemanden, sondern seien ausschließlich am Gemeinwohl orientiert. Mit gleichem Nachdruck betonte Johannes Paul II. den apolitischen Charakter der Gewerkschaft. Sie habe sich „ausschließlich und in voller Autonomie auf das große gesellschaftliche Gut der menschlichen Arbeit und der arbeitenden Menschen (zu) konzentrieren". Gewerkschaftsführer Walesa bekräftigte seinerseits, daß dies die Grundlinien seiner Gewerkschaft seien und daß sich „Solidarnosc" in keiner Weise als eine politische Organisation verstehe.

Am 15. Januar veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz eine Stellungnahme ihres Beirates „Erziehung und Schule" zum Religionsunterricht in den deutschen Schulen. Die Stellungnahme nennt etliche positive Entwicklungen: Nur noch seltene öffentliche Angriffe auf den Religionsunterricht, weniger Abmeldungen, geringere Ausfallquote, neue Richtlinien und Lehrpläne, zahlreiche Lehrbücher, Verbesserung der Ausbildung von Religionslehrern, Schaffung zahlreicher Einrichtungen und Maßnahmen zur Fort- und Weiterbildung von Religionslehrern. Daneben werden Gegebenheiten und Tendenzen angeführt, die Besorgnis erregten: zunehmende Fremdheit vieler Schüler und Eltern gegenüber kirchlichen Traditionen, fehlender Rückhalt des Religionsunterrichts in Familien, kirchlichen Gruppen und Gemeinden; manche Religionslehrer fänden oder suchten keine fruchtbare Beziehung zu katholischen Gruppen und Gemeinden. Viele Katholiken, so die Stellungnahme, hätten die Veränderungen im Bereich des Religionsunterrichts nicht zur Kenntnis genommen und glaubten, die neueren Entwicklungen ablehnen zu müssen. Vom Religionsunterricht gingen „kaum namhafte Impulse auf das ökumenische Denken und Verhalten junger katholischer Christen aus". Schließlich falle an vielen Schulen seit langer Zeit ein großer Teil des Religionsunterrichts aus.

Die Stellungnahme formuliert eine ganze Reihe von Anregungen als Konsequenzen aus der Situationsanalyse: So werden „alle Katholiken gebeten, in Fragen des Religionsunterrichts keinen ‚Alles-oder-nichts-Standpunkt' einzunehmen, sondern den Religionsunterricht als kirchlichen Dienst an und in der Schule grundsätzlich zu bejahen, mag sein Ertrag auch begrenzt sein". Diese Bitte wird in Richtung eher „konservativer" wie eher „progressiver" Kreise hin konkretisiert. Die Stellungnahme dankt allen Religionslehrern und fordert alle Katholiken auf, dem Religionsunterricht verstärkt Aufmerksamkeit zu schenken. Sie bittet christliche Familien, kirchliche Gruppen und katholische Gemeinden, „dem Religionsunterricht ein günstiges Umfeld zu schaffen, ihn durch glaubwürdiges christliches Leben vorzubereiten und zu veranschaulichen und ihn durch katechetische Dienste sowie Maßnahmen der Schulseelsorge zu ergänzen". Alle Katholiken, vor allem Religionspädagogen und Religionslehrer, sollten den katholischen Glauben und christliche Lebenserfahrungen verständlich darstellen, um dem Religionsunterricht möglichst sinnvolle und konkrete Ziele und Inhalte zu geben. An alle Zuständigen ergeht die Bitte, „die Chancen zu nutzen, die der Religionsunterricht unter ökumenischem Aspekt eröffnet".

Im Blick auf die Revision des Scheidungsrechts, die nach der Revision des Adoptions-, Kindes- und Eherechtes die vierte Etappe der Familienrechtsreform in der Schweiz bilden wird, veröffentlichte das Bundesamt für Justiz eine Dokumentation „Scheidung in der Schweiz". Darin werden die wichtigsten Ergebnisse von zehn Forschungsprojekten, von denen fünf vom Institut für Ehe und Familie (Zürich) durchgeführt worden waren, dargeboten. Die Ergebnisse der einzelnen Projekte, so der Leiter des Instituts für Ehe und Familie, „lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. Scheidung ist ein komplexes gesellschaftliches Phänomen und für alle Betroffenen, Frauen, Männer und Kinder, von sehr unterschiedlicher Tragweite, weshalb Verallgemeinerungen und kurzschlüssige Erklärungen fehl am Platze sind". Im Vergleich mit den Nachbarstaaten hat die Schweiz eine mittlere Scheidungsrate, wobei sich die Scheidungshäufigkeit zwischen 1967 und 1977 verdoppelt hat (siehe dazu auch HK, März 1979, 128–130). Weil sich die Scheidungsraten der Konfessionen in den Städten annähern und städtische Gebiete eine höhere Schei-

dungsrate aufweisen als ländliche Gegenden, wird ein Zusammenhang zwischen Scheidung und sozio-ökonomischen Faktoren angenommen. Ein Vergleich von Umfrageergebnissen zeigt, daß eine Scheidung Männer persönlich mindestens so hart trifft wie Frauen. Daß es Männern schwerer fällt, über eine Scheidung hinwegzukommen, ist den Ergebnissen der Projekte Krankheit und Sterblichkeit zu entnehmen. Geschiedene Männer im Alter zwischen 40 und 49 Jahren weisen gegenüber den gleichaltrigen verheirateten Männern eine um 144% größere Sterblichkeit auf; bei geschiedenen Frauen beträgt die Übersterblichkeit 43%. Auswirkungen der Scheidung auf die Kinder wurden in je einem Projekt des Pädagogischen Instituts der Universität Zürich und des Kinderpsychiatrischen Dienstes des Kantons Zürich untersucht. Demnach stehen Leistungsabfälle in der Schule in direktem Zusammenhang mit der Zeit vor und nach der Scheidung. Scheidungskinder weisen auch häufiger eine affektive Verwahrlosung auf als die Kinder der Kontrollgruppen, jedoch seltener eine neurotische Persönlichkeitsentwicklung. Nicht bestätigt wird das Vorurteil, Kinder aus Scheidungsehen seien immer belasteter als solche aus vollständigen Familien. Das letzte Projekt war eine Meinungsumfrage bei acht Berufsgruppen, die ständig mit Ehen und Familien zu tun haben, sowie bei Journalisten. Diese Umfrage ergab, daß man der Ehe gegenüber eindeutig positiv eingestellt ist, jedoch andere Formen des Zusammenlebens nicht einfach ablehnt. Einem arbeitsteiligen Ehemodell gegenüber, in welchem die Aufgaben in Haushalt und Erziehung gleichmäßig auf Mann und Frau verteilt werden, ist man hingegen reserviert bis ablehnend; in der Rollenverteilung orientiert man sich eher an traditionellen Vorbildern.

In Manaus/Brasilien fand Ende November ein „Ökumenisches Treffen zur Eingeborenenpastoral im Amazonasgebiet" statt, an dem Vertreter der katholischen, verschiedener protestantischer Kirchen sowie Indios aus Brasilien, Kolumbien, Peru, Ekuador und Venezuela teilnahmen. In den beiden Schlußdokumenten der Tagung, die von der „Lateinamerikanischen Evangelischen Kommission für christliche Erziehung (CELADEC)" und dem der Brasilianischen Bischofskonferenz angegliederten Indianermissionsrat (CIMI) veranstaltet wurde, grenzen sich die Teilnehmer ausdrücklich von einigen im traditionellen Stil missionierenden Gruppen ab und sprechen sich für eine politisches Engagement einschließende „befreiende Indianerpastoral" aus. Nach Einschätzung der kirchlichen Teilnehmer werden die Indio-Völker des Amazonasgebiets durch neokolonialistische Praktiken von einer neuen, diesmal endgültigen Ausrottung bedroht. Die nationalen und transnationalen Monopolunternehmen erwiesen sich im Einvernehmen mit den lokalen staatlichen Stellen als noch wirksamer, d. h. zerstörerischer als die europäischen Kolonialisten der Vergangenheit. Seit die „Einverleibung" Amazoniens zum strategischen Ziel der Regierungen geworden sei, mache niemand mehr einen Hehl daraus, daß die dort ansässigen Indianer als Hindernis für den Fortschritt gelten. Die vielfältigen Repressalien wie z. B. die Landvertreibung spielten sich zudem auf dem Hintergrund einer kulturellen Entwurzelung ab, da die „willkürlich gezogenen" geopolitischen, ökonomischen, konfessionellen und regionalkirchlichen Grenzen die Stammeseinheit durchweg mißachteten. Die Missionare fordern von ihren Kirchen die Abkehr von rein quantitativen Kriterien und eine klare Unterstützung der bedrohten Indio-Stämme. Konkret empfahl die Konferenz auf Anregung der Indios den kirchlichen Organisationen die Unterstützung eines geplanten panamazonischen Indianerkongresses, dem regionale Vorbereitungstreffen vorausgehen sollen. In der „Botschaft an die Indio-Völker Amazonas", dem zweiten Schlußdokument des Treffens von Manaus, bitten die Missionare die Indianer um Vergebung für eine entfremdende, die eingeborene Kultur und Identität mißachtende Pastoral: „Wir geben zu, daß wir im Namen des Evangeliums häufig auch fremde Sitten und Bedürfnisse gebracht haben; wir haben das Kommen alter und neuer Eindringlinge erleichtert, die euch das Land mit all seinen Reichtümern an Bodenschätzen, Pflanzen und Tieren stehlen, die die Harmonie eurer Gemeinschaft zerstören."

Personen und Ereignisse

Im Alter von 71 Jahren starb Mitte Januar der Apostolische Administrator in Erfurt und Meiningen, Bischof *Hugo Aufderbeck*. Aufderbeck galt nach dem Tode von Kardinal Bengsch als der profilierteste Bischof auf dem Gebiet der DDR. Aufderbeck war stets um klare Abgrenzung gegenüber dem SED-Regime bemüht, nahm aber auch mehrfach mutig gegen Übergriffe des offiziellen Staatsatheismus öffentlich Stellung.

Nachfolger des aus Altersgründen zurückgetretenen, in den letzten Monaten sein Bistum als Apostolischer Administrator verwaltenden Bischofs *Paul Rusch* wurde der 59jährige Msgr. *Reinhold Stecher*. Stecher, der vor allem als Jugendseelsorger bekannt geworden ist, war zuletzt Professor an der pädagogischen Akademie in Innsbruck.

Zu strenger Einheit hat *Johannes Paul II.* die vietnamesischen Bischöfe anläßlich ihres Ad-limina-Besuches in Rom aufgefordert. Dabei bezog er sich sowohl auf die Einheit der Bischöfe untereinander wie auf die Einheit der Bischöfe mit dem Papst. Zu letzterer erklärte Johannes Paul II. wörtlich: Die affektive und effektive Gemeinschaft (Communio) mit dem Nachfolger Petri sei absolute Voraussetzung für die Einheit der Bischöfe untereinander. Die Gläubigen hätten ein vitales Bedürfnis nach solcher Einheit. Die Mahnung des Papstes war grundsätzlich gemeint, muß aber auch auf dem konkreten vietnamesischen Hintergrund verstanden werden, wo das kommunistische Regime versucht, Bischöfe jeweils gegeneinander auszuspielen.

Von der Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland wurde am 14. Januar Oberkirchenrat *Gerhard Brandt* als Nachfolger von *Karl Immer* zum neuen Präses dieser zweitgrößten evangelischen Landeskirche gewählt. Die Wahl Brandts, der einziger Kandidat war, erfolgte mit überwältigender Mehrheit. Der 1921 in Breslau geborene neue Präses war von 1971 an Oberkirchenrat und hauptamtliches Mitglied der rheinischen Kirchenleitung. Seit 1976 war er Stellvertreter des Präses.

Als neuer Bischof von Maribor (Slowenien) wurde der bisherige Regens des dortigen Priesterseminars, der 44jährige *Frane Kramberger*, am 21. Dezember geweiht und in sein Amt eingeführt. Der Amtseinführung von Bischof Kramberger war eine zweijährige Vakanz vorausgegangen. Die lange Vakanz war nicht zuletzt auf ein heftiges Tauziehen zwischen dem Vatikan und den kommunistischen Behörden Sloweniens zurückzuführen, die Weihbischof *Vekoslav Grimić*, der in der Zwischenzeit die Diözese als Kapitelsvikar leitete, als Bischof favorisierten.

Der Staatspräsident des Senegal und bekannte afrikanische Dichter und Schriftsteller *Léopold Sédar Senghor* ist im Alter von 74 Jahren vom obersten Staatsamt, das er seit 1960, dem Jahr der Staatsgründung innehatte, zurückgetreten. Senghor ist der erste Staatschef eines unabhängig gewordenen afrikanischen Staates, der sein Amt freiwillig aufgibt. Nachfolger ist Ministerpräsident *Abdou Diouf*.

Zum erstenmal deutliche Kritik am Duvalier-Regime Haitis hat der mit der Frau von Präsident *Duvalier* verwandte Erzbischof von Port-au-Prince, *François-Wolff Ligondé*, geübt. Lingondé wandte sich nachdrücklich gegen die Verfolgung katholischer Geistlicher und verlangte für die ohne formelle Anklage inhaftierten Regimegegner Freilassung oder einen fairen Prozeß.

Beilagenhinweis:
Diesem Heft liegt das Jahresregister 1980 bei.
Hinweis der Redaktion:
Wegen der Enzyklika „Dives in misericordia" mußten wir in diesem Heft auf Buchrezensionen und Zeitschriftenschau verzichten.

Herder Korrespondenz

Heft 3
36. Jahrgang
März 1981

Die jungen Menschen finden es hier langweilig, weil schon alles da ist, und finden es in den Entwicklungsländern trostlos, weil noch alles fehlt.

Elmar Pieroth

Schlagwort Leistung

Wollte man nach der Häufigkeit des Gebrauchs gehen, wäre Leistung gegenwärtig ein Modewort. Sieht man sich jedoch die Art des Gebrauchs näher an, so entpuppt sich Leistung eher als Schimpfwort. Geschimpft wird aus allen Rohren, aber in sehr verschiedenen Richtungen, und das, worüber geschimpft wird, ist ebenfalls durchwegs gegensätzlich.

Geklagt wird über zuviel Leistung. Leistungsdruck, Leistungszwang, Leistungsmentalität, Leistungsfetischismus sind die Schlagworte, mit denen die Kritik an der „Leistungsgesellschaft" als einer Gesellschaft, die einseitig und vorherrschend über das „Leistungsprinzip" gesteuert sei, bestritten wird. Das Gegenideal ist die Bekämpfung der Leistungsgesellschaft, ihre Überwindung zugunsten vernünftigerer Lebensformen, in denen das Glück des einzelnen und das gegenseitige Auskommen nicht oder möglichst nicht mehr davon abhängt oder nicht mehr vorwiegend nur daran gemessen wird, was jemand an Leistung für sich und für die Gesellschaft erbringt. Wunschbild dieses Gegenideals ist ein lustbetonteres Leben in größerer Unabhängigkeit, das sich frei macht von den Negativwirkungen, die man mit einem Leben und der Konstruktion der Gesellschaft nach dem Leistungsprinzip verbunden sieht: Streberei in Beruf und Schule, Karrieredenken, Konkurrenzkampf als staatlich sanktionierter Gesellschaftszwang, wo der jeweils eine den jeweils anderen ohne Rücksicht auf Verluste und den Anspruch auf persönliche Würde wegkonkurriert. Leistung erscheint so als Negativprospekt eines Zeitgefühls.

Beklagt wird aber auch das genaue Gegenteil: Leistungsminderung, Leistungsverfall, Leistungsverweigerung. Man halte sich nicht mehr an die gewohnten Leistungsstandards in Arbeit und Ausbildung. Getan werde nur noch das Notwendigste; wo man sich Aufgaben entziehen könne, öffentlichen, beruflichen, tue man das. Ein Versorgungsdenken greife Platz, das alles von „anderen", mit Vorliebe von Staat und von der Gesellschaft erwarte, die man aber zugleich als leistungsbesessen diffamiere. Das Bild vom Abiturienten mit Pensionsanspruch wird einem vor Augen geführt, der sich mit Vorliebe in die Arme der „tausendbrüstigen Mutter Staat" *(Alexander Mitscherlich)* wirft, anstatt in die eigene Leistung zu vertrauen und von dem, was sie erbringt, Glück und ein befriedigendes Leben zu erwarten. Die Kinder würden „in Watte gepackt" *(Werner Ross);* die Eltern wagten nicht einmal mehr Mindestvorgaben, vermittelten erzieherisch kaum Leistungsanreize, in den Schulen würden die Anforderungen heruntergeschraubt; die immer differenziertere Sozialstaatlichkeit sei ohnehin leistungsfeindlich, erlaube, ja begünstige ein leistungsschwaches, wenn nicht gar leistungsfreies Leben: siehe die zahlreicher werdenden jugendlichen Freizeitkünstler, die sich irgendwie durchwursteln; siehe die (angeblich) nicht sehr schmalen Grauzonen zwischen erzwungener und gewollter Arbeitslosigkeit; siehe das sich ausbreitende Jobbergemüt, das sich jeder geregelten Tätigkeit möglichst entziehe oder erst über ein Zweit- oder Drittstudium zu einer leistungsbezogenen beruflichen Arbeit finde und dann nicht mehr so recht. Mangelnde Leistungsbereitschaft, Flucht vor der Leistung erscheint so als prägendes Symptom einer bummelnden und bummeln lassenden Generation, als Haltung lustvoller Dekadenz.

Nun könnte eingewendet werden, so verwunderlich sei diese *gegensätzliche Einschätzung der Prägung unserer Lebensverhältnisse durch Leistung* gar nicht. Man könne nun einmal eine Gesellschaft und ihre Gestaltungsprinzipien so oder so sehen. Was in den Augen des einen ein Zuwenig an Leistung ist, kann aus dem Blickwinkel eines anderen schon ein Zuviel an Anforderung sein. Menschen seien nun einmal nicht nur unterschiedlich leistungsfähig, sondern auch unterschiedlich leistungswillig. Entsprechend mag für den einen Verfall sein, was vom anderen als ihm noch verweigerte, aber bessere und deshalb erstrebenswertere Lebensart empfunden wird. Schließlich kämen in solch gegensätzlichen Einschätzungen ja nicht nur unterschiedliche Auffassungen darüber zum Ausdruck, was unter bestimmten Lebensbedingungen zu menschlichem Glück beiträgt und was nicht, sondern unterschied-

liche Lebenshaltungen, die so – in ihrer Gegensätzlichkeit – einfach zum Menschen gehörten. Es gebe nun einmal solche, die ihr Lebensglück in der Leistung finden, die alles daransetzen, sich und den anderen zu beweisen, was sie können, für die Arbeitswut, Karriere, eine möglichst hohe Sprosse auf der Leiter des Erfolgs die einzig denkbare Glücksvorstellung ist, während andere lieber die Beine von sich strecken, den Wolken zusehen und alle fünf gerade sein lassen in der Hoffnung, das übrige werde irgendjemand – die Eltern, der glückliche Zufall, eine fürsorgliche Gesellschaft – schon richten.

Man könnte die Lage auch noch anders einschätzen und sagen: Die ganze Leistungsdiskussion mit ihrer weitgehend unbedachten Phraseologie beschäftigte sich vorwiegend mit zu Problemtiefsinn hochstilisierten Oberflächensymptomen. Nur Überflußgesellschaften, wo es selbst in Rezessionszeiten nur „um Einkommen und Auskommen" *(Helmut Schmidt)* und wenigstens im wirtschaftlichen Sinne in der Regel nicht um die Bewältigung von Notzuständen geht, könnten sich solche am Weltmaßstab gemessen eher lächerlichen Auseinandersetzungen eben leisten. Ihr berechtigter Kern, soweit es überhaupt einen solchen gebe, lasse sich auf einen nicht einmal übermäßig brisanten *Generationenkonflikt* reduzieren, der sich zwischen den Alten abspiele, die aus der Not kommend Wohlstand erst schaffen mußten, und den Jungen, für die Überfluß selbstverständlich ist, so selbstverständlich, daß der Zuerwerb auch etwas vernachlässigt werden kann. Leistung sei da eben nicht mehr so gefragt. Im übrigen sei ein gewisses Maß an Leistungsverzicht hilfreich für eine weniger aufwendige, weniger konsumbeherrschte Lebensführung, und das bringe die Leute wieder ein wenig weg von ihrem Materialismus, mache sie hellhöriger für das Erleben geistiger Güter.

Es gibt beides: Überforderung und Unterforderung

Es gibt aber Gründe, sich mit solchen in sich nicht falschen, aber doch zu einfachen Antworten auf die gegenwärtige Leistungsdiskussion nicht zufriedenzugeben.
Es läßt sich, um das als erstes vorwegzunehmen, nicht leugnen, daß es tatsächlich beides gibt: den überzogenen Leistungszwang und die offenen oder verdeckten Formen von Leistungsverweigerung und entsprechend auch Überforderung durch Leistungsdruck und Unterforderung durch eine zu geringe Zumutung an Leistung.

Nimmt man den *Bereich Schule und Ausbildung* als Beispiel, dann gibt es dort jedenfalls gleich alle vier: einen *überzogenen Leistungsdruck* aufgrund des Ausleseverfahrens im Zugang zu bestimmten Hochschulfächern – sprich Numerus clausus. Es gibt einen *verschärften Leistungszwang* aufgrund der Fächer- und Stoffvermehrung – die an deutschen Schulen nicht zu leugnende Stoffhuberei. Es gibt die *Unterforderung* in den verschiedensten Formen und auf den verschiedensten Stufen schon in der Vermittlung von Anfangsgründen – was dann später vornehm als mangelhafter „Umgang mit Kulturtechniken und Grundrechenarten" umschrieben wird. Und es gibt unbestreitbar in zunehmend dichterer Streuung *Zeichen der Leistungsverweigerung* – teilweise durch schlichtes Ignorieren dessen, was „Anforderungen" und „Lernschritte" als Einübung in die Lebensbewältigung eigentlich bedeuten.
Es mag dabei offenbleiben, was jeweils von was Ursache oder Wirkung ist, ob Unterforderung da oder Überforderung dort zu Leistungsschwäche oder auch zu bewußter Verweigerung von Leistung führt oder ob fragwürdige und sinnentleerte Formen von Leistung, wie sie teilweise durch das geltende Auslesesystem, teilweise durch die einseitig karriere- und verdienstbezogene Einstellung Erwachsener, produziert werden, die *Einsicht in die Notwendigkeit von Leistung* reduziert bzw. Jugendlichen den Spaß am Lernen, das Gefühl, in der Schule für sich und für andere tatsächlich hilfreiche Leistungen zu erbringen, nimmt.
Gemessen am Bereich Schule dürfte das paradoxe Nebeneinander von Leistungsdruck und Leistungsabbau in der Arbeits- und Berufswelt, in der Wirtschaft und im öffentlichen Leben vielen nicht in gleicher Weise deutlich sein, es sei denn, sie betrachteten die 40-Stunden-Woche am Schreibtisch, an der Werkbank oder am Fließband als das gerade noch tragbare Höchstmaß an Streß.
Aber es gibt auch in diesen Bereichen nicht nur leeres Gerede über die Wunden, die die „Leistungsmoral" schlägt und der man alle möglichen Verbiegungen und Rückgratverkrümmungen zuschreibt, und das merkbare Absinken an Leistungsbereitschaft. Es gibt auch dort beides: Leistungsüberdruck und Leistungsabbau *als Haltung* und auch *als berufliche Wirklichkeit.* Nur sind beide Phänomene in sehr unterschiedlichem Ausmaß auf die verschiedenen Spektren von Wirtschaft und Gesellschaft verteilt. Es gibt Funktionäre, Prokuristen, Geschäftsführer, Berufspolitiker, die jedenfalls, gemessen an der Zahl der wahrzunehmenden Termine und am Zeitaufwand, den sie zu investieren haben, ein Leistungsübersoll erfüllen, das wenig Freizeit zuläßt. Unter Leistungsdruck stehen vor allem Menschen, die durch vielfältige Formen von Engagement und Teilnahme ein gerüttelt Maß an moderner Hektik mitzutragen haben. Dazu gehören Kommunikationsberufe: Politiker, Verbandsfunktionäre, in mehrfacher Weise nebenberuflich Tätige. Auch Pfarrer, in Minderzahl Journalisten sind davon betroffen, Polizisten in Zeiten hektischer Proteste nicht minder. Es gibt daneben die erhöhten Leistungsansprüche an Wissenschaftler und technische Spezialisten in Computerräumen wie in Operationssälen mit ihren extremen Anforderungen an Konzentration und Aufmerksamkeit. Es sind Leistungen von einer hohen Intensität, die Menschen, die in technischen Hochleistungssystemen arbeiten, einfach abverlangt werden und die ihre besonderen Strapazen auch dann noch abverlangen, wenn diese durch zusätzliche Freizeit kompensiert werden.
Man wird aber auch vielfältige Zeichen verminderter Leistungsbereitschaft in Wirtschaft und Gesellschaft nicht übersehen dürfen. Um bei letzterer zu bleiben: Ist nicht

schon die vielfach *beklagte Tendenz zum Rückzug ins Private* trotz aller Lebhaftigkeit von Bürgerinitiativen eine Form von Leistungsverweigerung und zwar in einer für das Gemeinwesen durchaus schädlichen Weise? Die Bereitschaft, über das Berufliche hinaus etwas zu leisten, scheint durchaus unterentwickelt zu sein. Aber auch in Beruf und Wirtschaft gibt es nicht nur die durch wenig leistungsintensive Gelegenheitsjobs sich durchwurstelnden Jugendlichen, die notorischen Krankfeierer und die wenigstens zeitweise im gepolsterten sozialen Netz sich ausruhenden freiwillig Arbeitslosen, sondern durchaus auch eine verbreitete Mentalität, seine Stunden abzusitzen und nicht mehr als das gerade Notwendige zu tun. Mehr „Leistungsdenken", wie es der Bundeswirtschaftsminister besonders hartnäckig fordert, ist in diesem Sinne sicher nicht nur in der öffentlichen Verwaltung und bei Beamten vonnöten.

Ist Leistung wirklich noch Leitnorm?

Dies sind aber *Teilbereiche*. Weder scheint es der gesamten Gesellschaft in ihren differenzierten Arbeitsprozessen an Leistungsbereitschaft der einzelnen zu fehlen, noch erscheint – und das ist der zweite Grund, etwas genauer auf das Schlagwort Leistung einzugehen – der Leistungsdruck eine gleichsam allgegenwärtige, überall wirksame gesellschaftliche Pathologie darzustellen. Noch degeneriert unsere Gesellschaft einfach durch Leistungsverweigerung. Der übergroße Teil der arbeitsfähigen Bürger, auch der Jugendlichen, tut seine Pflicht. Viele leisten mehr, als von ihnen verlangt ist. Sie haben auch nicht die Freude an der Leistung als an etwas, das ein Stück Lebensbejahung ausmacht, verloren.

Man könnte sogar im Gegenteil sagen, daß diejenigen, die unserer Gesellschaft eine übertriebene Leistungsmoral vorwerfen, insofern recht haben, als ein eigentlich recht seltsamer Trend dahin besteht, *allein in beruflicher Tätigkeit* das Lebensglück zu suchen. Hätten wir denn sonst die wenigstens in ihren öffentlichen Bekundungen mehr pathologische als vernünftige Debatte über das Hindrängen des größeren Teils auch der verheirateten Frauen zu einem Arbeitsberuf, als ob allein die betriebliche Existenz, das Mitmachen im Produktionsprozeß oder im gesellschaftlich organisierten Dienstleistungsgewerbe, die Leistung in der Fabrik, im Büro, im Labor Lebensglück erzeugte. Nicht selten sind es – unter Männern und Frauen – die gleichen, die sich über „die Leistungsgesellschaft" beklagen, aber doch zugleich der These huldigen, nur berufliche Leistung oder wenigstens Teilhabe an berufsbezogenen Leistungen schaffe persönliche, existenzsichernde Befriedigung.

Es gibt allerdings gesellschaftliche Entwicklungen, die einen solchen scheinbaren oder tatsächlichen Widerspruch erklären. Es handelt sich ja genauer gesehen gar nicht um Verherrlichung von Leistung schlechthin, sondern um die *Hervorhebung bestimmter Leistungsformen*, der beruflichen, der auf die betrieblichen Arbeitsprozesse bezogenen, denen gegenüber „private", rein persönliche, gar haushaltsbezogene Leistungsformen unterbewertet werden. Wir befinden uns in einer noch nicht abgeschlossenen Emanzipationsdebatte, wo Frauen ihre tatsächliche und volle Gleichberechtigung mit den Männern noch keineswegs erreicht haben. Es liegt nahe, daß sie meinen, diese in erster Linie oder nur über den Weg gleichberechtigter beruflicher Arbeit und Leistung erreichen zu können. Aber dahinter steckt zugleich auch wieder ein Problem der Unterforderung, denn die Erziehungszeiten verkleinern sich mit der geringeren Durchschnittszahl von Kindern, und von haushaltlichen Leistungen entlasten weitgehend technische Hilfsmittel und Fertigprodukte vom Staubsauger bis zur Tiefkühlfertigkost.

Aber ist der Leistungszwang in Arbeit und Beruf selbst im gegenwärtigen Stadium der technischen und sozialen Entwicklung und dessen Tätigkeitsbedingungen wirklich so fatal, wie es Kritiker „spätbürgerlicher" Leistungsmoral häufig darstellen? Wie Leistungsdrang keineswegs mehr so total weder das Lebensgefühl noch die gesellschaftlichen Zustände beherrscht, so hat in vielfacher Weise auch Leistungszwang als *lebensbeherrschende Regel* nachgelassen. Die Ausnahmen und auch die ungleiche Verteilung von Leistungsanforderungen – die keineswegs mit der Verteilung der Realeinkommen synchronisiert sind – wurden genannt. Aber mutet man einem Arbeiter, einem Angestellten und selbst hochverdienenden Freiberuflern und Angehörigen des Managements gegenwärtig wirklich mehr an Leistung zu, als sagen wir vor 25 oder auch vor 50 Jahren? Vielleicht vieles an unproduktiver Arbeit, aber an Leistung? Im Verhältnis von Arbeits- und Freizeit hat sich doch Beträchtliches zugunsten von mehr Freizeit verschoben, und zwar rein vom Zeitbudget und seiner Gestaltbarkeit her nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ im Sinne auch von besserer Nutzbarkeit der angewachsenen Freizeit.

Es ist interessant, daß die nach wie vor geführte *Debatte über weitere Arbeitszeitverkürzung*, weit weniger – von bestimmten Arbeiterkategorien mit besonderen Anforderungen wie Schichtarbeitern abgesehen – mit der Forderung Abbau von Überleistungen oder Realisierung von mehr Freizeit, bestritten, sondern mit dem Hinweis auf Neu- bzw. Umverteilung des knapper gewordenen Guts Arbeit, also mehr mit beschäftigungspolitischen als mit leistungspolitischen Argumenten geführt wird. Hätten wir eine so florierende *Freizeitindustrie*, wenn der Durchschnittsbürger gleichsam an nichts anderes dächte als an seine Rolle im Arbeitsprozeß und an die Überstunden, die ihm abverlangt werden? Ist Freizeit in einer Gesellschaft, die sich gern spätindustriell nennt und unter deren Arbeits- und Leistungsbedingungen, überhaupt noch der hart erkämpfte Freiraum, den man den Unterjochungsstrategien industrieller Leistungszwänge Stück für Stück abringen muß? Gäbe es die vielen, teils erheiternden, teils drolligen Diskussionen über die schlechte Qualität von Fernsehprogrammen, wenn nicht so reichlich viel Zeit – ganz leistungsfrei – vor den gleichnamigen Apparaten

verbracht würde, übrigens auch von Leuten, die sich eine Ehre daraus machen, über Streß zu klagen, die verschiedenste Streßnachweise wie Heilszeichen vor sich hertragen und die sich sicher sind, bis in den Sonntagnachmittag hinein auch nicht eine Stunde lang freizeitlich atmen zu können? Würden unsere Demoskopen – und nicht nur sie – so häufig auf das Phänomen *Langeweile* stoßen, wenn nicht eine vernünftige, vergleichsweise „schöpferische" Gestaltung von Freizeit für sehr viele, auch für sehr viele Jugendliche mehr Probleme schüfe als die gelegentlich selbstsuggerierten Leiden durch Leistungszwang? Was da an Sozialpathologien entstanden ist, hat doch sicher nicht allein mit der Unfähigkeit zu sozialen Kontakten, mit Isolation, sondern auch mit *Unterforderung der individuellen Leistungsfähigkeit im privaten wie im beruflichen Bereich* zu tun.

Schließlich ist auch im Arbeitsprozeß selbst nicht alles Leistungsstreß. Technische Großsysteme schaffen ja nicht nur immer wieder neue Zwänge, die erst in einem zweiten oder dritten Schritt durch arbeitsrechtliche Regelungen oder durch gezielte Änderung der Produktionsmethoden – zum Beispiel durch Reduzierung von Fließbandarbeit – gemildert, „humanisiert" werden können. Sie mindern auch den Anstrengungszwang, wenigstens den physischen, ermöglichen mehr Freizeit, bieten Entlastungen vielfältiger Art, die im Stöhnen über die stets neu entstehenden Zwänge unreflektiert entgegen-, aber nicht zur Kenntnis genommen werden.

Falsche Prärogativen und Parolen?

Dennoch ist die Diskussion über Leistungsdruck und Leistungsverweigerung nicht eine Pseudodiskussion, sondern – und das ist der dritte Grund, sich auf sie einzulassen – unter falschem Blickwinkel, mit falschen Prärogativen und meist auch mit den falschen Vokabeln geführt.

Das zeigt schon das vorhin kurz skizzierte Problemfeld Schule. Die dort tatsächlich ermittelten Leistungszwänge beruhen nur zu einem Teil auf übertriebenem Leistungsdenken – wobei auch das noch meist von der Vorstellung der Eltern über das, was ihre Kinder einmal zu sein oder zu „haben" haben, geprägt ist als durch unmittelbar vorgeschriebene Leistungsanforderungen – sondern an nicht therapierten, teilweise auch *falsch diagnostizierten pathologischen Eigenheiten des Teilsystems Schule* und seiner aktuellen Voraussetzungen.
Daß ein zu großer Teil der heranwachsenden Bevölkerung zu lange Schulbänke und Hörsäle frequentieren muß, ist allmählich eine wenn auch vielfach noch nicht eingestandene Binsenwahrheit. Wenn die vielen „Pichts" und „Eddings" mit ihrer Vorstellung von der 50-Prozent-Abiturientenquote in ihrer wissenschaftlichen Reputation einigermaßen ungeschoren davongekommen sind, dann lag das gewiß nicht an ihren bildungspolitischen Weisheiten, sondern im übermäßigen Glauben des deutschen Bildungsbürgertums in die politische Leistungsfähigkeit „wissenschaftlich" extrapolierter politischer Konzepte. Wenn Eltern, Lehrer, Kultusminister und allmählich auch Schulverwaltungen über Stoffhuberei klagen, dann hat das wenig mit der Leistungsproblematik an sich zu tun, sondern mit der *Unfähigkeit, einen Bildungskanon zu entwickeln,* durch den nicht nur „Training des Kurzzeitgedächtnisses" *(Werner Remmers)* betrieben werden muß, sondern der durch Lehrer und Schüler – Eignung für die betreffende Schulstufe- und Schulart vorausgesetzt – mit nicht außerordentlicher pädagogischer und didaktischer Anstrengung bewältigbar ist.
Unter falschen Prärogativen steht der Leistungsbegriff auch im außerschulischen pädagogischen Bereich. Wir hätten vermutlich die Auseinandersetzung über Leistungszwang und Leistungsverfall gar nicht, gäbe es nicht vielfältige *Motivationsprobleme.* Das Grundproblem scheint doch zu sein, daß es einstellungsmäßig und auch von den Lebensverhältnissen her schwerer geworden ist, den Leistungswillen zu wecken, Kindern und Jugendlichen das Erwerben von Fähigkeiten, die über die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung hinausgehen, plausibel zu machen.
Unter dem Schlagwort Leistung werden aber nicht nur sachfremde Probleme subsumiert, mit Hilfe des gleichen Schlagworts werden auch reale und grundlegende Probleme der Lebensgestaltung und Lebensbewältigung *verdrängt.* Was als Leistungszwang artikuliert wird, hat vielfach wenig mit Leistung als solcher zu tun, aber viel mit den banalen und wenig Kopf und Herz anregenden sozialen und psychischen Regelkreisen, in die das Alltagsleben eines Jugendlichen wie eines Erwachsenen eingebunden ist. Unseren Gesellschaften eignet ein gleichsam konstitutiver *Mangel an Zwang zu schöpferischen Gelegenheiten.* Es gibt sie zahlreich, sie bieten sich aber nicht von selbst an, sondern müssen erst sozial vermittelt und individuell gesucht werden. Hinter den dadurch mitverursachten Haltungen und der dadurch mitausgelösten Kritik an gesellschaftlichen Leistungszwängen steckt neben subjektiver Perspektivlosigkeit die nichtbewältigte Abstraktheit der sozialen Welt und ihrer technischen Voraussetzungen, die vorwiegend als unpersönliche erlebt wird. So gesehen ist die ganze Diskussion über Leistungszwang und Leistungsschwund eine publizistische Überlagerung des Problems: Wie komme ich in einer Welt abstrakter Gesetze und Beziehungen mit ihrem Regelungsdruck zu einer sinnvollen, meine Fähigkeiten fördernden und die Erlebnisfähigkeit stärkenden Lebensweise.

Realitätsprinzip Anstrengung

Um das Problem auf eine politische Formel zu bringen: Die Progressiven und diejenigen, die sich als solche verstehen möchten, diffamieren den Leistungsbegriff bzw. das, was er für die menschliche Sollensordnung ausdrückt – den Einsatz menschlicher Lern- und Gestaltungskräfte in den Erwerb von Gütern und die zeitunterworfene Gestaltung kultureller und gesellschaftlicher Lebensformen –,

indem sie ihr eigentliches Problem, die Schwierigkeit, mit der durch Technik, Gesetz und Verwaltung eng vernetzten Gesellschaft zurechtzukommen, einseitig auf den Leistungsbegriff übertragen. Die Konservativen und solche, die es im Sinne der Erhaltung erprobter Werte sein möchten, verstehen es nicht, den Leistungsbegriff mit einem vernünftigen Inhalt zu füllen und entsprechenden Zielen zu verbinden. Wir, so kann man oft hören, hatten die Chance, aus den Ruinen des Krieges ein neues Gemeinwesen aufzubauen. Der Jugend heute blieben keine Ziele. Man könnte sagen: Welche Perspektivlosigkeit! Geben sie damit ungewollt jenen recht, die Leistung einseitig nur als Anstrengung im Zugewinn materieller Güter verstehen?
Aber vielleicht führt gerade die uneingestandene Ausflucht dort und die nur halb eingestandene Hilflosigkeit hier mitten hinein in die eigentliche Problemstellung: Die neuzeitliche Leistungsmoral, die die moderne Industriegesellschaft hervorgebracht hat, ist in deren gegenwärtigem Entwicklungsstadium durch diese längst überholt. Viele und nicht nur physische Leistungen sind dem Menschen durch die Maschine abgenommen. Das schafft ein neues Gefühl von Freiheit und Selbstverfügung. Es scheint so, als käme es in keiner Weise mehr darauf an, sich der Belastung, sei es systematischen Lernens, sei es systematischer Arbeit zu unterziehen, die technisch erbringbaren Leistungen der Gesellschaft seien so groß, daß sich von ihnen materiell und geistig leben lasse. Gewachsen ist damit aber nicht nur ein Gefühl größerer Unabhängigkeit, gewachsen sind durch die enge Verdichtung von Produktion und Verwaltung neue Zwänge: Man fühlt sich eingeengt, man spürt den Druck, nicht tun zu dürfen, was man will oder wie man will. Das schafft Frustrationen, macht unlustig, lädt ein zum Aussteigen. Zugleich hört die Notwendigkeit von Leistung nicht auf, sondern verlagert sich, oder es ändern sich nur Leistungsformen. Wird in der Produktion materieller und auch kultureller Güter weniger an technisch nicht „delegierbarer" Leistung gefordert, bedarf es zur Erhaltung der Funktionstüchtigkeit des Gemeinwesens und zur Verwirklichung eines sinnerfüllten Lebens um so größerer Leistungsanstrengungen, sowohl im Bereich des Wissens wie des praktischen Tuns – sollen Katastrophen verhindert und das real Mögliche erreicht werde. Anstrengung bleibt also wichtiger Realitätsbezug. Dieser Realitätsbezug wird aber weder ohne Ausrichtung an kulturellen und ethischen Kriterien noch ohne Aufschiebung von Wunscherfüllungen erreicht. Schließlich weiß man nicht erst seit Freud, daß Kulturleistungen Triebverzicht voraussetzen.
So groß aber die Mitverantwortung politischer Instanzen und gesellschaftlicher Institutionen für die Vermittlung dieses Sachverhalts ist, so kann diese doch nicht durch praktische Aufklärung allein erreicht werden. Zur Herstellung von Realitätsbezügen gehört immer die praktische Einübung, und Einübungsprozesse entscheiden sich in erster Linie erzieherisch: in den Familien, behelfsweise in der Jugendarbeit und in den Schulen. Es ist gerade dort gegenwärtig nicht leicht, Sinn für Leistung als Anstrengung über die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung hinaus und als nicht aufhebbaren Verantwortungsrahmen für die menschliche Gemeinschaft zu vermitteln, da in einer bis ins extrem arbeitsteiligen Gesellschaft – ein Teil der Leistungskritik wendet sich ja gerade gegen diesen Zustand – die Erlebnisräume weit auseinandergerissen sind. Aber Beruf und Heim wieder zu vereinen ist in einer technisch so weit fortgeschrittenen Lebensform wie der unseren keine Alternative. Es muß innerhalb der geschichtlich gegebenen Rahmenbedingungen möglich sein, sich ohne Aufoktroyierung von sinnlosen Leistungen wieder an einem solideren Gleichgewicht von Entlastung und Gefordertsein zu orientieren. Vielleicht geht es am besten durch Einübung in Mitmenschlichkeit von Anfang an. Im Aufeinanderangewiesensein – solches gibt es, wenn auch auf unserem Zivilisationsniveau kulturell stark ins Psychologische hinein verfeinert, nach wie vor in allen Lebenslagen – erweisen sich letztlich Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit von Leistung als Anstrengung füreinander. Dies einzusehen und zu praktizieren ist Voraussetzung, um Berechtigung und Geltung des gleichen Prinzips auch in den gesellschaftlichen Großstrukturen zu verstehen.

D. A. Seeber

Vorgänge

Kirche und Fernstehende: ein ungewöhnlicher Hirtenbrief

Ein ungewöhnlicher Hirtenbrief kommt dieses Jahr aus dem Bistum Limburg. Der bald 75jährige Diözesanbischof *Wilhelm Kempf* wendet sich zur Fastenzeit 1981 mit einem fast 150-Seiten-Brief an die Katholiken seiner Diözese. Ausgangspunkt des Briefes ist die Sorge des Bischofs, ob die Gemeinden angesichts des Drucks, der von den säkularen Lebensverhältnissen auf sie ausgeht, noch fähig sind, „unseren Glauben an die nächste Generation weiterzugeben". Er möchte die Gemeinden ermuntern, sich möglichst allen Menschen, die in irgendeiner Weise zu ihnen gehören, zu öffnen, auch den „sogenannten Fernstehenden", die in ganz besonderer Weise Adressat des Briefes sind. Ziel ist die „differenzierte Gemeinde", in die ohne Verletzung der Wesensgehalte des christlichen Glaubens alle ihre „Gaben" einbringen können, damit so Kirche neu wachse.
Diese *seelsorgliche Grundstrategie* wird in drei Schritten entwickelt. Zuerst wird in minutiöser Beschreibung versucht, anhand der verschiedenen

Personenkategorien, die die Gemeinde bzw. deren Verantwortungsbereich bilden, ein Bild der Lebensbedingungen der Christen und des tatsächlichen Zustands der Gemeinden zu zeichnen. In einem zweiten Schritt wird diese Situation theologisch reflektiert und die Spannung aufgezeigt, die zwischen der Dürftigkeit der kleiner gewordenen Kern- und Gottesdienstgemeinden und dem universalen Heilswillen Gottes, dem alles Wirken der Kirche verpflichtet ist, besteht. In einem dritten Schritt schließlich werden mit dem Zielpunkt „differenzierte Gemeinde" Folgerungen gezogen für die Einbeziehung der Fernstehenden in das Leben der Gemeinden.

Nach dem Schema „Wie sehen sie sich selbst, wie stellen sich aus ihrer Sicht die übrigen Mitglieder der Gemeinde dar, wie werden sie selbst von den anderen gesehen?" werden die verschiedenen Gruppen, aus denen sich die prospektierte „differenzierte Gemeinde" jeweils darstellt, beschrieben. Dabei wird den einzelnen Gruppen bzw. Kategorien zur Kirche gehörender Personen als Korrektur der Selbstdarstellung jeweils der kritische Spiegel der anderen vor Augen gehalten.

Nach ihrer unterschiedlichen Stellung zur Gemeinde werden fünf verschiedene Gruppen aufgeführt: die in der Pfarrgemeinde engagierten Christen, also im wesentlichen diejenigen Katholiken, die den jeweiligen „Kern" der Gemeinden bilden; die volkskirchlich geprägten Christen: dazu werden sowohl die Gottesdienstbesucher gezählt, die dem übrigen Gemeindeleben eher passiv gegenüberstehen, wie die „distanzierten, aber nicht uninteressierten Kirchenmitglieder", die zwar Kirchensteuer zahlen, ihre Gemeindezugehörigkeit aber vorwiegend nur an Festtagen, an wichtigen Einschnitten ihrer Lebensgeschichte, wie Geburt, Hochzeit und Tod, aktivieren; die „traditionsorientierten Katholiken", die die durch das Zweite Vatikanische Konzil gewandelte Kirche nicht mehr recht zu verstehen vermögen und sich deshalb in eigenen traditionalistischen Gruppen zusammenschließen; die Christen mit bewußtem christlichem Engagement, aber ohne regelmäßige Teilnahme am Gottesdienst, für die das Charakteristische am Christentum weniger die durch Gebet und Gottesdienst gekennzeichnete religiöse Praxis, sondern die tätige Nächstenliebe ist; schließlich „neuere selbstverantwortlich engagierte Gruppen", die sich von ihrem Christsein mehr gefordert sehen, als sie in den Gemeinden an verbindlichem Engagement anzutreffen glauben, und die auf vielfältige Weise ihr Eigenleben führen.

Diesen ersten nach Zugehörigkeit und Art des Engagements gegliederten Gruppierungen folgen zwei weitere Typologisierungen. Die erste nach solchen „Gemeindemitgliedern, die in Gefahr sind, benachteiligt zu werden": dazu gehören Neuzugezogene, Ausländer, Jugendliche, Arbeitslose, Frauen und – nicht uninteressant – nebst Behinderten selbst die Kinder; die zweite nach „Berufsgruppen, die in Kirche und Gemeinde nur schwer ihren Ort finden": Arbeiter, Akademiker; und schließlich nach „Katholiken, die an ihrer Kirche leiden": Eheleute in konfessionsverschiedenen Ehen und wiederverheiratete Geschiedene.

Schon an diesen Typologisierungen ist einiges aufschlußreich. Erstens machen die dabei in Kauf genommenen Unvollständigkeiten – zu den Menschen, die zur Kirche gehören, in ihr gläubig leben und zugleich an ihr leiden, zählen gewiß nicht nur Eheleute in konfessionsverschiedener Ehe oder wiederverheiratete Geschiedene – und unvermeidlichen Überschneidungen nach Zugehörigkeit, Einstellung und Engagement deutlich, daß das kirchliche Leben so vielgestaltig ist wie das gesellschaftliche und sich jeder exakten Klassifizierung nach sozialer und kirchlicher Zugehörigkeit entzieht, daß aber solche Klassifizierungen zur Entwicklung seelsorglicher Perspektiven und Strategien dennoch unerläßlich sind. Zweitens werden bereits durch die unaufdringliche Aufzählung „Benachteiligter" und „Leidender" am Leib der Kirche und ihrer einzelnen Gemeinden schwelende Wunden bloßgelegt: Daß die Arbeiter in der Kirche ihren Ort nicht finden, erinnert an den mittel- und kleinbürgerlichen Zuschnitt der meisten Gemeinden. Die Entfremdung vieler Akademiker von der Kirche sagt einiges aus über die bis in den theologischen Bereich hinein spürbare intellektuelle Austrocknung der Gemeinden. Daß ein immer größerer Teil Jugendlicher in immer früherem Alter sich von der Kirche abwendet, macht die Ausgangsfrage, ob wir denn fähig sind, den Glauben weiterzugeben, erst richtig brisant.

Drittens liegt in der freimütigen, auf Aburteilung verzichtenden und Klischees auflösenden Gegenüberstellung von Fremd- und Selbstsicht der verschiedenen Gruppen und Kategorien von Christen bzw. Gemeindemitgliedern ein beträchtlicher pädagogischer Effekt. Niemand läßt sich gerne Beschränktheit oder gar mangelnden guten Willen attestieren, aber wenn die Vorzüge und Mangelerscheinungen der verschiedenen Gruppen einfach nebeneinander aufgeschichtet sind, kann sich keine der Nachdenklichkeit über sich selbst so ganz entziehen. Dabei wird niemand aus fremd- und selbstkritischer Betrachtung ausgespart. So wird vom Kern der Gemeinde, der auch ihr soziales Leben trägt, gesagt, die berufliche und familiale Schichtung seiner Mitwirkenden trage zwar zur Vielfalt des Gemeindelebens bei. Aber es werden auch in aller Offenheit gewisse Binnengesetzlichkeiten angesprochen, die der Entfaltung eines echt katholischen, d.h. auf alle hin offenen Gemeindeklimas entgegenwirken: „Auch in einer Gemeinde entwickelt sich ein Gruppenbinnenklima, ein Gruppenverhalten, eine Art Gruppensprache, ein Innenkreis. Die den sonntäglichen Gemeindegottesdienst tragen, haben nicht selten die Tendenz, unter ihresgleichen zu bleiben. Dadurch werden ungewollt andere leicht zu Außenstehenden." Damit ist eingestanden, daß Außenstehende nicht nur aus eigenem Antrieb entstehen, sondern durch ein bestimmtes Gemeindeklima auch *geschaffen* werden. Dem will der Hirtenbrief entgegenwirken, indem er die Gemeinden zu einer doppelten Öffnung auffordert: zum Verstehen, Ertragen und Zusammenwirken der gemeindlichen Gruppen untereinander und gleichzeitig zur Blickerweiterung auf jene, die bewußt „Außenstehende" sind oder aufgrund persönlicher Situa-

tionen oder auch durch das Verhalten einer Gemeinde zu Außenstehenden werden.

Dieser *Blickerweiterung* dient auch der zweite, mehr grundsätzliche Teil, dessen theologisch-biblischer Kern die Anwendung des Gleichnisses vom verlorenen Sohne bzw. vom barmherzigen Vater (Lk 15,11–32) auf das Verhältnis von „Praktizierenden" und „Fernstehenden" ist. Auch hier wird beiden Großgruppierungen noch einmal der Spiegel vorgehalten: „Die Hörer des Gleichnisses haben mit dem älteren Sohn etwas dagegen, daß der Vater dem jüngeren Sohn, dem kein Platz im Hause des Vaters zusteht, weil er sein Erbteil längst erhalten und vertan hat, vorbehaltlos vergibt ..." So erscheint die Überwindung frommer Selbstgerechtigkeit als Voraussetzung dafür, daß in der Kirche wieder die Einsicht Fleisch und Blut annimmt, daß Gottes Heil allen Menschen gilt.
Kein Wort wird in dem ganzen Schreiben eindringlicher und häufiger wiederholt als das „für alle": daß Christus sich für alle Menschen hingegeben hat, daß Gott will, „daß alle Menschen gerettet werden" (1 Tim 2,3–6), daß das Evangelium „eine Zusage des grenzenlosen Heilswillens Gottes an uns und alle" ist. Dieses „für alle" sollen die kirchlichen Gemeinden darstellen, dafür sollen sie Zeichen sein: „Als Ort der Versöhnung von Menschen mit Gott und untereinander haben Kirche und Gemeinden fortdauernd die allen Menschen geltende Zuwendung und Einladung Gottes hörbar, sichtbar, spürbar zu bezeugen." Und noch einmal, direkt an die Gemeinden gewandt: „Öffnet euch, werdet weiter, schafft Platz für geistgewirktes Leben und Zeugnis in eurer Mitte, damit auch wache, unruhige, den drängenden Zeitproblemen sich stellende Mitchristen nicht ausgeschlossen und isoliert bleiben!"

Entsprechend dieser *Grundperspektive*, die den ganzen Brief als roter Faden durchzieht, wendet sich Bischof Kempf im dritten und letzten Teil unmittelbar an die Fernstehenden. Er versucht, ihnen Glauben als menschliche und christliche Grundwirklichkeit zu erklären („Glauben im christlichen Verständnis ist die Bereitschaft, sich dem in Jesus sich offenbarenden Gott zu öffnen", „Solche Glaubenshaltung gründet im Vertrauen auf die Glaubwürdigkeit Jesu"). Zugleich macht er ihnen klar, daß auch der Glaube engagierter Katholiken kein Köhlerglaube ist, sondern auch für sie Unklarheiten und Mißverständnisse bleiben, woraus sich oft Schwierigkeiten ergeben würden „mit Auffassungen, die irrigerweise für verbindliche Lehre der Kirche gehalten werden". Um so wichtiger sei es, das Wesentliche des Glaubens immer neu in einer heute verständlichen Sprache zum Ausdruck zu bringen. Der Bischof beruft sich dabei auf das Synodendokument „Unsere Hoffnung" und auf die Grundstruktur der Kirche als „Hoffnungsgemeinschaft".
Er spricht Mißverständnisse und Schwierigkeiten an, die sich zwischen der Kirche und den sich von ihr Entfernenden auftun, z.B. die Frage der Verbindlichkeit und des richtigen Begründungszusammenhangs einzelner kirchlicher Moralnormen, und verweist auf das Gewissen als „letzte und unaufhebbare Instanz für das moralische Verhalten". Er wirbt bei den Fernstehenden, es neu mit dem christlichen Gottesdienst zu versuchen, dabei betonend, daß dieser keineswegs das alleinige Kriterium des Christseins sein könne, daß aber an Ausstrahlung der Gemeinde viel von der Art ihres Gottesdienstes abhänge. Er versucht, mit Einfühlung die Vorbehalte der „sogenannten Fernstehenden" gegenüber Verhaltens- und Umgangsformen und atmosphärische Zustände in den Kerngemeinden zu würdigen. Er redet ihnen keineswegs nach dem Munde, wenn er zwar vor der unchristlichen Idealvorstellung einer „Elitekirche der Sündlosen" warnt, zugleich aber das eigene schuldhafte Verhalten als Grund der Entfremdung von der Kirche anspricht und zur Wiederversöhnung im Bußsakrament auffordert.
Aber „Fernstehende" sollen nicht nur geistlich wiedergewonnen werden. Sie selbst werden ermuntert, die verschiedenen Kontaktmöglichkeiten zur Gemeinde, die ihnen offenstehen (über Elterngruppen oder die Mitwirkung an Erziehungseinrichtungen der Kirche, auch über die Sakramentenpastoral), zu nutzen und so eine neue Vielfalt und auch neue Blickweisen in die Gemeinden einzubringen. Und diese selbst – die Gemeinden – werden noch einmal dringend eingeladen, sich einer „Weggemeinschaft" mit den Christen unterschiedlicher Zugehörigkeit und unterschiedlichen Engagements zu öffnen. Dabei soll Öffnung gerade nicht heißen, „das eigene Gesicht und Profil zu verlieren, sondern es anderen darzubieten und nahezubringen, ohne dabei aufdringlich zu werden".
Wollte man den Duktus des Briefes mit einem Wort kennzeichnen, so könnte man letzteren Ausdruck auf ihn selbst anwenden: Er hält, was er den Gemeinden im Umgang mit „Fernstehenden" empfiehlt. Er *vermeidet jede Aufdringlichkeit*, ist ohne das übliche und viele Christen abschreckende pastorale oder auch ideologische Pathos. Kempfs Hirtenbrief ist durchwegs zu einem Dokument geworden, in dem der einzelne Christ weder als Kind noch als Greis, sondern – was bei Hirtenbriefen sehr häufig nicht der Fall ist – als gesellschaftlich Erwachsener angesprochen wird. Der Christ, ob er nun gemeindeintegriert ist oder nicht, kann sich mit seinen Fragen und Problemen darin wiedererkennen. Und vor allem wird, soweit Verständlichkeit überhaupt erreichbar ist, für jedermann verständlich und, soweit unsere religiöse Situation und die Lebens- und Zeugnisbedingungen der Gegenwartschristen dargestellt werden, realistisch gesprochen.
Daß ein Bischof die Gemeinden seiner Diözese zu mehr Offenheit für alle Gruppierungen und Schichtungen von Katholiken auffordert, wirkt in der gegenwärtigen Situation, wo alles eher nicht nur auf Selbstvergewisserung, sondern auf Abschließung angelegt ist, geradezu befreiend. Das Konzept der „differenzierten Gemeinde", das eigentlich mehr als ein Konzept eine Einladung ist, alle Kontakte und Kräfte vor Ort für ein glaubwürdiges Zeugnis der Kirche in der Welt zu aktivieren, und nach dem in den Gemeinden Basisgemeinschaften ebenso Platz finden sollen wie Initiativen Jugendlicher mit ihren generationsspezi-

fischen Problemen, vermeidet voreilige Klassifizierungen. Weder wird von „Teilidentifizierten" gesprochen, noch macht sich der Hirtenbrief aus Limburg eine sogenannte „Pastoral konzentrischer Kreise" zu eigen. Er bündelt einfach die Erfahrungen einer Diözese, die als Lebensraum für Christen sicher zu den schwierigsten der Bundesrepublik gehört. Zugleich verarbeitet er sie umsichtig und realitätsnah zu einem *Verständnis von Kirchlichkeit,* das es wieder möglich machen soll, daß sich Christen unterschiedlicher Haltungen und Auffassungen in ein und derselben Gemeinde nicht nur vertragen, sondern zu einer realistischeren Sicht ihrer eigenen Stellung in der Gesellschaft und ihres sozialen Umfeldes kommen können. Gerade auf diesem Wege könnte Kirche auch wieder zu mehr Glaubwürdigkeit als Glaubenszeugin finden.

Daß dennoch auch dieser Hirtenbrief seine Grenzen hat, werden weder der Bischof, der ihn verantwortet, noch diejenigen, die in irgendeiner Form an seiner Entstehung mitgewirkt haben, leugnen wollen. Vor allem gewinnt man den Eindruck, zwei Grundperspektiven seien nicht konsequent genug ausgezogen.
Erstens wird der *Gemeindebegriff* nicht zu Ende gedacht. Trotz der angestrebten Öffnung auf eine neue Vielfalt und Weite bleibt er Ausdruck einer gewissen Verengung. Es kommen vornehmlich jene in den Blick, die noch irgendwie auf Gemeinde bezogen werden können. Zu sehr außer Betracht bleibt das große Feld derer, die vom Kern der Gemeinde her überhaupt nicht erreichbar sind, denen Kirche einfach gleichgültig ist, denen sie nichts oder wenigstens scheinbar nichts bedeutet. Gerade wenn das „für alle" ganz ernst genommen werden soll, müssen wir Gemeinde wieder entschiedener von ihrem Auftrag als von ihren Strukturen her verstehen. Zu ihrem Auftrag gehören auch und vor allem die Ungläubigen. Eine Gemeinde ist erst wirklich offen, wenn sie sich diesem Auftrag öffnet.

Zweitens bleibt der Hirtenbrief wenigstens in den beschreibenden Teilen noch zu sehr an *Kategorien des Kirchlichen* hängen. Die *Kategorie Glaube* kommt insgesamt nicht ebenso stark zum Zuge, damit auch nicht das ganze Ausmaß bewußter oder unbewußter Glaubensnot, von der unsere Zeit geprägt ist. Die vielen, die der Kirche mehr oder weniger fernstehen, haben nicht nur Probleme mit der Kirche und ihrer strukturellen und geistig-geistlichen Selbstdarstellung, sie haben sich – dafür gibt es sicher auch kirchliche Ursachen – dem christlichen Glauben entfremdet oder haben keinen Zugang mehr zur Frage, was Glaube für ein Menschenleben bedeutet oder wie glauben eigentlich „geht". Dies ist die Situation vieler Erwachsener und noch zahlreicherer Jugendlicher. Es ist deshalb ein Mangel, wenn im ersten Teil im kurzen Abschnitt über Jugend vorwiegend nur soziale Probleme Jugendlicher beschrieben werden. Die Glaubenssituation und damit auch die Schwierigkeit, Anknüpfungspunkte zu finden, muß noch nachhaltiger bedacht werden. Anders käme die Ausgangsfrage, wie wir fähig werden, den Glauben auch an die nächsten Generationen weiterzugeben, in der Praxis der Gemeinden an kein Ziel.
Trotz dieser Grenzen ist der Hirtenbrief aus Limburg schon durch die Art, wie er innerkirchliches Terrain auflokkert und strukturelle wie psychologische Verkrampfungen zu lösen versucht, ein Ereignis. Intellektuell redlich ist er allemal. Und das ist schon sehr viel. *D.S.*

Religionsunterricht: wieder in der Diskussion

Um „ausgewählte dringliche Fragen, die sich derzeit zum katholischen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland ergeben", geht es einer Stellungnahme des Beirats „Erziehung und Schule" der gleichnamigen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, die am 15. Januar veröffentlicht wurde (vgl. HK, Februar 1981, S. 111). Nur kurze Zeit zuvor hatte sich auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken bei seiner Herbstvollversammlung 1980 mit einer Erklärung zur gegenwärtigen Diskussion um den Religionsunterricht zu Wort gemeldet. Die beiden Texte sind in ihren thematischen Schwerpunkten und ihrer Grundintention recht verschieden: Zählt die Stellungnahme des Beirats nüchtern sowohl positive wie negative Phänomene und Tendenzen im Blick auf den Religionsunterricht auf und gibt bedenkenswerte Anregungen an die Adresse von Eltern, Lehrern und Gemeinden, so bezieht die Erklärung aus dem Zentralkomitee deutlicher und engagierter Position. Ausgehend von der Feststellung, der katholische Religionsunterricht habe unverändert die Aufgabe, den Glauben der Kirche zu vermitteln, und diese Aufgabe dürfe nicht Modeströmungen geopfert werden, versucht die Erklärung zu zeigen, wie der Religionsunterricht diesem Grundauftrag heute gerecht werden könne.
Gemeinsamer Hintergrund für beide Erklärungen ist die gegenwärtige innerkirchliche Diskussion über Ansatz, Leistungen und Defizite des Religionsunterrichts im Spannungsfeld von Familie, Kirche und Schule. Mußte man sich in früheren Jahren besonders mit dem Vorwurf auseinandersetzen, der Religionsunterricht habe eigentlich kein Existenzrecht an der Schule einer pluralistischen Gesellschaft, so sind inzwischen solche Anfragen von außen deutlich gegenüber innerkirchlichen Bedenken zurückgetreten. Sieht man von konkreten Einzelproblemen einmal ab, dann erweist sich als Bezugspunkt für Kritik und Auseinandersetzung die neue Grundkonzeption des Religionsunterrichts, die vor allem im entsprechenden *Beschluß der Würzburger Synode* ihren offiziellen Niederschlag gefunden und in den letzten Jahren sowohl die religionspädagogische Theorie wie die verschiedenen Unterrichtsmaterialien weitgehend geprägt hat. Zwei Gesichtspunkte sind letztlich für diese Konzeption bestimmend: Einmal geht

es ihr um einen Religionsunterricht, der bewußt „in der Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen" angesiedelt ist, zum anderen formuliert der Beschluß: „Auf das Ganze des Religionsunterrichts bezogen, sollen heute gelebtes Leben und der Anspruch des Glaubens und seiner Wirkungsgeschichte in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen."

In einem Beitrag zur gegenwärtigen religionspädagogischen Landschaft hat *Adolf Exeler* Anfang letzten Jahres angemerkt: „Inzwischen aber wird dieser Grundkonsens in der Bundesrepublik wieder mehr und mehr in Frage gestellt" (Katechetische Blätter, 1980, S. 125). Die Hauptstoßrichtung, aus der heraus man den im Synodenbeschluß selber keineswegs spannungsfrei formulierten Grundkonsens zwar nicht einfach pauschal zurückweist, aber sehr kritisch angeht, läßt sich in den genannten Stellungnahmen der letzten Monate ohne Mühe ausfindig machen. So stellt die Erklärung des Zentralkomitees fest: „Insbesondere wird kritisiert, daß im Religionsunterricht zu oft weltliche Gegenstände und religiöse Themen nur auf weltliche Weise behandelt werden und so Welterfahrung vor Glaubenswissen gesetzt werde." In einem im Frühjahr 1980 erschienenen Faltblatt der Katholischen Elternschaft Deutschlands mit dem Titel „Religionsunterricht. Sorge um eine christliche Erziehung" ist zu lesen: „Aus Verantwortung gegenüber ihren Kindern und ihrer Verantwortung vor Gott stellen Eltern die Frage, welchen Beitrag z.B. der neue, sogenannte wissenschaftsorientierte Religionsunterricht für die christliche Erziehung und das persönliche Verhältnis des jungen Menschen zu Gott leistet."

Hinter solchen Anfragen steckt ein weitverbreitetes *Unbehagen*, das, soweit es nicht nur einem unreflektierten Ressentiment gegen den „neuen Religionsunterricht" und damit auch gegen die ihn begleitenden und stützenden theologischen und pastoralen Entwicklungen entspringt, durchaus ernst zu nehmen ist. Zum einen stützt es sich auf konkrete Erfahrungen mit schlicht unzulänglichem Religionsunterricht, zum anderen werden dadurch Spannungen sichtbar, die dem kritisch beurteilten Grundkonzept von Religionsunterricht notwendigerweise anhaften. Allerdings ist nicht zu leugnen, daß die gegenwärtige Diskussion in der Gefahr steht, sich auf einen *Nebenkriegsschauplatz* zu verlagern. Beispiele dafür hat nicht zuletzt die in den letzten Jahren geführte Auseinandersetzung um *Sinn und Konzeption von Katechismen* geliefert. Auch die Erklärung des Zentralkomitees, deren grundlegendes Defizit wohl darin zu sehen ist, daß sie dem Religionsunterricht zuviel auflädt, ohne die Spannungen zwischen Glaubenswissen und Glaubensvollzug, Orientierung an der Botschaft und am Adressaten genügend zu berücksichtigen, nimmt etliche *problematische Akzentsetzungen* vor. Dabei geht es zunächst um die Forderung, der Religionsunterricht solle eine „möglichst vollständige Einführung in das Christentum" bieten. Die Erklärung beruft sich in diesem Zusammenhang auf den Abschnitt 30 von „Catechesi tradendae", aus dem bezeichnenderweise auch im Faltblatt der Katholischen Elternschaft zitiert wird. Formeln wie „vollständige Einführung in das Christentum", „Vollständigkeit der Offenbarung" oder auch „unverkürzte Weitergabe der Offenbarung Gottes" sind jedoch hermeneutisch zu undifferenziert und zu mißverständlich, als daß man sie zu Leitlinien für die Vermittlung des Glaubens im Religionsunterricht erheben sollte.

Zum zweiten gewinnt man den Eindruck, daß die Erklärung trotz aller Vermittlungsbemühungen gegenüber den Aufgaben des Religionsunterrichts, Glaubenswissen zu vermitteln und in den Glaubensvollzug einzuführen, die Herausforderungen durch die pluralistische und säkularisierte Gesellschaft, wie sie sich gerade im Religionsunterricht stellen, zu sehr in den Hintergrund treten läßt. Manche Aussagen der Erklärung lassen so die Gefahr sichtbar werden, daß sich die Diskussion über den Religionsunterricht im Kontext des kirchlichen Gesamttrends zu mehr Geschlossenheit und Festigkeit an Stichworten wie „Vollständigkeit" oder „verbindliche Lehre" festbeißt und damit die eigentlichen Probleme aus den Augen verliert.

Eine wirklich der Sache dienliche Diskussion ist zunächst auf die *Rahmenbedingungen* angewiesen, die von der Stellungnahme des Beirats „Erziehung und Schule" als Konsequenzen aus der gegenwärtigen Situation genannt werden: Die Katholiken sollten in Fragen des Religionsunterrichts keinen „Alles-oder-nichts-Standpunkt" einnehmen, sondern den Religionsunterricht als kirchlichen Dienst an und in der Schule auch bei begrenztem Ertrag bejahen. Urteile über den Religionsunterricht sowie Erwartungen an dessen Gestalt und Wirkung sollten an der gegenwärtigen Lage dieses Schulfachs ausgerichtet sein; man solle in Äußerungen über den Religionsunterricht nicht verallgemeinern, nicht übertreiben und Andersdenkende nicht verdächtigen.

Auf einer solchen Grundlage können dann die wirklichen Probleme und Chancen des Religionsunterrichts angegangen werden. Die Diskussion über Möglichkeiten und Grenzen eines Religionsunterrichts, der vom Glauben entfremdeten Schülern ebenso gerecht werden soll wie im Glauben beheimateten, der Zeitprobleme, Erfahrungen und Glaubenswahrheiten zueinander in Beziehung setzen und sowohl Wissen vermitteln wie Vollzüge verdeutlichen soll, macht letztlich sichtbar, daß sich hier exemplarisch die *Grundprobleme gegenwärtiger Glaubensvermittlung* und -verkündigung überhaupt stellen. Auch wenn der schulische Religionsunterricht unter spezifischen Bedingungen steht, macht er doch Herausforderungen (z.B. durch das Phänomen der Teilidentifikation) deutlich, denen sich die Kirche nirgends entziehen kann. Daher ist es einerseits zu begrüßen, wenn in der religionspädagogischen Diskussion die Inhalte des Glaubens oder auch die Zeugenfunktion des Religionslehrers stärker in den Vordergrund treten, da die Auseinandersetzung mit dem Glauben auch im Religionsunterricht auf beides nicht einfach verzichten kann. Anderseits müssen wohl alle Versuche scheitern,

ausgerechnet für den Religionsunterricht eine zu enge Konzeption von Glaubensvermittlung und Glaubensinhalt zu propagieren, die letztlich nicht einmal für die Katechese im engeren Sinn bestimmend sein kann, will die Kirche nicht auf die Selbstvergewisserung des Glaubens in einer pluralen und säkularisierten Gesellschaft verzichten. Von daher sind „Defizite" gerade im Religionsunterricht wohl unvermeidlich und Minimalerwartungen hinsichtlich seines meßbaren Erfolgs anzuraten.

Die Deutsche Bischofskonferenz wird ihren Studientag bei der Frühjahrsvollversammlung Anfang dieses Monats dem Problem der Glaubensvermittlung in Familie, Schule und Gemeinde widmen. Über die Dringlichkeit und Bedeutung dieses Themas braucht es keine Diskussion. Es wäre zu wünschen, daß daraus gerade für den Religionsunterricht Impulse erwachsen, die ihn nicht unnötig einengen, sondern ihn zu seiner unverzichtbaren Aufgabe ermuntern.

U. R.

Ökumene in Deutschland: zwischen Irritation und Initiative

Anfang Februar wurde von der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland bekanntgegeben, daß die Ökumenische Kommission berufen worden sei, die beim Besuch Papst *Johannes Pauls II.* in der Bundesrepublik zwischen beiden Kirchen vereinbart worden war. Die berufenen Mitglieder sind durchwegs hohe kirchliche Amtsträger, die zugleich wissenschaftlich ausgewiesen und im ökumenischen Gespräch erfahren sind. Für die katholische Kirche gehören der Kommission die Kardinäle von Mainz und München, *Hermann Volk* und *Joseph Ratzinger*, die Bischöfe von Speyer und Würzburg, *Friedrich Wetter* und *Paul-Werner Scheele*, sowie der im Vatikanischen Einheitssekretariat beschäftigte Paderborner Prälat *Aloys Klein* an. Die evangelische Kirche ist durch den EKD-Ratsvorsitzenden, Bischof *Eduard Lohse*, die Bischöfe *Hans-Heinrich Harms* (Oldenburg), *Gerhard Heintze* (Braunschweig) und *Martin Kruse* (Berlin) sowie – als Repräsentant des „Reformierten Bundes" – Moderator *Helmut Esser* (Münster) vertreten.

Wie es hieß, soll die Kommission die zwischen den Kirchen offenen theologischen Grundfragen in einem „geduldigen und in die Zukunft weisenden Dialog" (so die in ihrer geradezu virtuosen Ausgewogenheit für die amtliche Ökumene typische offizielle Formulierung) erörtern, aber auch praktische Fragen, wie ökumenische Gottesdienste, gemeinsame Seelsorge bei konfessionsverschiedenen Ehen und die gegenseitige Einladung zum Abendmahl, diskutieren. Theologische und amtliche Kompetenz der Kommissionsmitglieder lassen erwarten, daß man nicht beim Austausch von freundlichen Unverbindlichkeiten stehen bleibt. Es ist nur zu wünschen, daß die Kommission nicht der für derartige Gespräche auf höchster Ebene nahezu konstitutiven Versuchung erliegt, mit immer subtileren Distinktionen die schon bestehenden Gemeinsamkeiten und das noch Trennende zu beschreiben und dabei praktisch auf der Stelle zu treten.

Die Kommission hätte dann ihr Ziel erreicht, wenn sie nicht durch diplomatische Kommuniqués den Eindruck erweckt, die Ökumene werde nur noch *von oben* verwaltet, sondern wenn sie Impulse vermittelt, durch die ein erneutes Wachstum ökumenischer Gesinnung *von unten* angeregt wird. Denn zweifellos gibt es Anzeichen dafür, daß derzeit in beiden großen Kirchen *tiefverwurzelte Gefühle bzw. Ressentiments* verstärkt wiederaufleben, die mehr das konfessionelle Eigenerbe als die Einheit der Kirchen im Sinn haben. So war die Darstellung der Reformation aus der Feder *Remigius Bäumers* in der von der Bischofskonferenz vertriebenen „Kleinen deutschen Kirchengeschichte" sicher nicht allein ein Ausrutscher, sondern auch Ausdruck noch vorhandener „antiprotestantischer" Vorbehalte unter Katholiken. Die eindrucksvollen ökumenischen Gesten des Papstes stellten zum Glück die Signale in die entgegengesetzte Richtung. Auf der anderen Seite ist nicht zu übersehen, daß *auch im evangelischen Raum* wieder öfter ein Zungenschlag zu vernehmen ist, der an längst vergangen geglaubte Zeiten erinnert.

Beispiele dafür gibt es sowohl aus dem „kirchenamtlichen" Bereich wie aus dem Milieu der Meinungsmacher in den evangelischen Medien. Für die *erste Kategorie* kann etwa die Äußerung des in seiner Diktion gewöhnlich sehr behutsamen, ökumenisch außerordentlich aufgeschlossenen und verdienten Braunschweiger Landesbischofs Heintze stehen, das Papsttum sei ihm nach der Zusammenkunft in Mainz fragwürdiger als vorher. Während in den letzten Jahren immer mehr gefragt wurde, wie das Papsttum gestaltet werden müsse, um als das für die Christenheit notwendige universale Amt der Einheit von allen Kirchen akzeptiert werden zu können, äußerte sich Heintze jetzt in einer Form, die man wohl eher als grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Amt des Papstes verstehen muß. Er sei – so Heintze – nach der Begegnung mit dem Papst überzeugt, „daß dieses Modell nicht das einzige ist, das uns von der Bibel her angeboten wird" (Evangelische Information 4/1981).

Wesentlich kräftigere Akzente setzte *Rüdiger Bieber* vom Bensheimer Konfessionskundlichen Institut in der Februar-Ausgabe des „Deutschen Pfarrerblattes", also im Grenzgebiet zwischen kirchenamtlichem und publizistischem Bereich. Er berichtet dort über das europäische Jugendtreffen der Gemeinschaft von Taizé in Rom und kommentiert die in der Tat recht „primatiale" Ansprache des Papstes: Johannes Paul II. habe der Sehnsucht der Jugend „glashart" die „Art der römisch-katholischen Kirche" entgegengesetzt. „Die Jugendlichen von Taizé ... wissen spätestens ab jetzt um die Realität, auf die ihr Versöhnungsappell stößt. Aus der Perspektive Roms mögen sie ‚ihre Art' der Versöh-

nung der Christen üben, eine Art Sandkastenversöhnung aus jugendlichem Überschwang. Die Kompetenz jedoch liegt beim ‚Petrus', sprich Johannes Paul II."

Für die *zweite Kategorie* hat Pastor *Heinrich Albertz*, bekanntlich ein im Medienbereich recht einflußreicher Protestant, ein besonders schnörkelloses Exempel geliefert. Er beantwortete in einem Artikel der Zeitschrift „Radius" die Frage: *„Ist der Protestantismus noch eine Kraft?"* Dabei verband er vehemente Kritik an der eigenen Kirche mit der These, die konfessionelle Verschiebung nach dem Zweiten Weltkrieg „habe die Schwierigkeit evangelischen Redens und Handelns verstärkt". Die geistige und politische Realität beweise, „daß wir im Grunde in einem katholischen – oder zumindest in einem katholisierten – Land leben, in dem die Evangelischen und ihre Kirchen und Gemeinden häufig nur als Trittbrettfahrer der römischen Amtskirche auftreten". Als Beispiel für die „Abhängigkeiten und Verwischungen" zwischen den Kirchen führt Albertz die gemeinsame Grundwerte-Erklärung an und beklagt in diesem Zusammenhang die „absurden innerevangelischen Konfessionsgrenzen" angesichts des starken Gegenübers: „die katholische Kirche als einheitlicher Block, als durch einen Nuntius vertretene auswärtige Macht und mit diesem Papst an der Spitze".

Die Schwierigkeit protestantischer Existenz heute damit – wenn auch nicht allein damit – zu begründen, daß die katholische Kirche zu stark ist, das ist ein seit langem nicht gehörtes Argument. Natürlich ist Pastor Albertz nicht repräsentativ für den deutschen Protestantismus, aber als *symptomatisch für eine nicht unbedeutende protestantische Strömung* darf seine Position gleichwohl gelten. Es ist eine Strömung, die mit einem geradezu schwärmerischen Impetus in einer Mischung aus kirchen- und gesellschaftskritischer Option das protestantische Prinzip in „Reinkultur" aktualisieren will. Es gelte – so Albertz –, konsequent daran festzuhalten, „daß das Evangelium jeden von uns so frei macht, daß er keinen Mittler zwischen Gott und den Menschen mehr braucht – keinen Papst, kein öffentliches Lehramt, keine politische oder ökumenische Grundwahrheit, auch keine freiheitlich-demokratische Grundordnung, sondern nur die Bindung an diesen einen Jesus Christus". Sosehr eine solche Position als kritisches Korrektiv gegen kirchliche und gesellschaftliche Versteinerungen ihr Recht hat, so sehr widerspricht ihr im Grunde weltloses Freiheitspathos dem, was nicht nur die katholische Kirche, sondern auch sehr viele protestantische Christen und Theologen unter kirchlicher Verantwortung verstehen. Albertz würde die letzteren wohl einfach für „katholisiert" halten (wenngleich er andererseits konzediert, konsequente Protestanten in seinem Sinn „mögen sogar katholisch sein"). Charakteristisch ist jedenfalls, daß er bei der kritischen Apostrophierung Bayerns als der Region, „in der es weder eine Reformation noch eine Gegenreformation gegeben hat", vollständig übersieht, daß es in Bayern eine der traditions- und einflußreichsten lutherischen Landeskirchen gibt. Vielleicht hatte der ehemalige Spitzenpolitiker der SPD bei seiner Charakterisierung aber weniger die Kirchen in Bayern als die Mehrheitsverhältnisse im Bayerischen Landtag im Kopf. Dies wäre wiederum typisch für die in seiner Stellungnahme generell zum Ausdruck kommende Vermischung konfessioneller und politischer Vorurteile. Sie ist – nicht ohne Zutun von katholischer Seite – heute wieder recht gängig. Die Gleichungen katholisch = konservativ = Unionsparteien und evangelisch = linksliberal = Koalitionsparteien haben viele Verfechter, gewiß nicht zum Nutzen beider Kirchen, aber auch nicht der betroffenen Parteien und schon gar nicht zum Nutzen der Ökumene.

Daß konfessionelle Differenzen bis in die „Niederungen der Politik", ja der Parteipolitik reichen und umgekehrt politische Vorlieben konfessionelle Abneigungen fördern können, das wieder einmal bewußt gemacht zu haben ist das Verdienst der Äußerungen von Albertz. Wem am weiteren Aufeinanderzugehen der Kirchen gelegen ist, der wird die Arbeit an derartigen Bewußtseinskomplexen über den – natürlich zentraleren – theologischen und pastoralen Anstrengungen nicht vergessen dürfen. Im übrigen sollten alle Verantwortlichen die alte ökumenische Erfahrung ernst nehmen, daß das „Klima" fast so wichtig ist wie der theologische Konsens.

H. G. K.

DDR: keine neuen Signale

Die Begegnung zwischen dem Vorsitzenden der „Berliner Bischofskonferenz", Bischof *Gerhard Schaffran*, und SED-Chef *Erich Honecker*, die am 15. Januar am Ostberliner Amtssitz des Staatsratsvorsitzenden stattfand, setzte den seit langem ersten sichtbaren kirchenpolitischen Akzent in dem wenig transparenten Verhältnis zwischen Staat und katholischer Kirche in der DDR. Beobachter haben nicht grundlos an das Ereignis die Frage geknüpft, ob es den Staat-Kirche-Beziehungen eine neue Qualität verleihe, mindestens aber eine Akzentverschiebung gegenüber der Ära Bengsch darstelle. In seiner 18jährigen Amtszeit ist der im Dezember 1979 verstorbene Bischof von Berlin und Vorsitzende der Bischofskonferenz (ehemals „Berliner Ordinarienkonferenz"), Kardinal *Alfred Bengsch*, nicht ein einziges Mal vom Vorsitzenden des Staatsrats empfangen worden, weder von Honecker noch von dessen Vorgänger Ulbricht.

Allerdings traf Bengsch kurz nach seinem Amtsantritt 1961 mit dem damaligen Ministerpräsidenten *Stoph* zusammen, eine Begegnung, die seinerzeit als „Antrittsbesuch" qualifiziert wurde. Die gleiche Bezeichnung fand sich denn auch in dem knappen Kommuniqué wieder, das im Anschluß an das Treffen Schaffran – Honecker über ADN veröffentlicht wurde. Es ist darin von einem „freimütigen Meinungsaustausch" die Rede, in dessen

Verlauf „die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und Staat der Deutschen Demokratischen Republik" erörtert worden seien sowie die internationale Lage und „weitere beiderseits interessierende Fragen". Man vermißt den Terminus „Frieden", der sonst meist zum gängigen Vokabular der publizistisch-propagandistischen Spiegelung derartiger Zusammenkünfte hoher kirchlicher Würdenträger mit den Spitzen des Staates in der DDR gehört.

In seiner Kargheit läßt der Text offen, worüber substantiell zwischen Honecker und dem Bischof von Dresden/Meißen, von denen jeder zwei Begleiter – hier der Sekretär der Bischofskonferenz, Prälat *Paul Dissemond* und Monsignore *Gerhard Lange*, langjähriger politischer Berater Kardinal Bengschs, dort der Staatssekretär für Kirchenfragen *Klaus Gysi* und der Sekretär des Staatsrats *Heinz Eichler* – mitgebracht hatte, gesprochen wurde. Man geht aber gewiß nicht fehl in der Annahme, daß das ganze Spektrum der zwischen Staat und Kirche existierenden Probleme von der Jugenderziehung bis zur Stellung der Christen in der Gesellschaft diskutiert oder mindestens gestreift worden ist. Das aktuelle und hochbrisante Thema Polen dürfte in der Unterhaltung kaum ausgespart worden sein. Der Einstieg dazu dürfte sich über die Person des Papstes oder die Rolle der DDR zwischen Ost und West angeboten haben.

Auf kirchlicher Seite wird nach dem Gespräch Wert auf folgende Feststellungen gelegt: 1. Der Vorsitzende der Bischofskonferenz ist mit Honecker in seiner Eigenschaft als Staatsratsvorsitzender zusammengetroffen, nicht mit dem SED-Chef. 2. Von der Tatsache der Begegnung des Bischofs mit der „Nummer eins" der DDR ist keine neue Qualität der Staat-Kirche-Beziehungen herzuleiten. „Kontinuität" gilt weiterhin als Leitlinie der Beziehungen. 3. Die Zusammenkunft ist nicht als Nachholen bzw. Nachahmung des Treffens zwischen Erich Honecker und der Spitze des Evangelischen Kirchenbundes vom 6. März 1978, das mit einem Bündel von Abmachungen und staatlichen Zusagen endete, zu werten.

Die von Kardinal Bengsch in knapp zwei Jahrzehnten angestrebten, auf strikter „Trennung von Kirche und Staat" beruhenden Beziehungen beider zueinander sollen demnach auf der Basis des Status quo beibehalten werden. Sie haben der katholischen Kirche in der DDR in der Vergangenheit einen Freiraum geschaffen, in dem sie ihrem eigentlichen pastoralen Auftrag unter den gegebenen Umständen am besten gerecht zu werden meint. Das bedeutet gewiß auch weiterhin weitgehenden Verzicht auf politisch-gesellschaftliches Wirken, wie es die evangelische Kirche offenbar für konstitutiv hält.

Die Grenzen solchen Wirkens zeigen sich freilich in diesen Wochen erneut sehr deutlich. So warnte *Günther Wirth*, Mitglied des Präsidiums der Ost-CDU und Chefredakteur der evangelischen Monatsschrift „Standpunkt", die Kirche davor, sich als „gesellschaftliche Kraft" neben dem Staat zu begreifen und aus dieser Position heraus „die Teilnahme an gesellschaftlichen Beratungs- und Entscheidungsprozessen" zu verlangen (Standpunkt, Heft 1, Januar 1981). Bereits im Dezember 1980 hatte Wirth auf der IX. Tagung des Hauptvorstandes seiner Partei zum Thema kirchliche Verantwortung für die Gesellschaft erklärt: „Wenn die Kirche in der eigenständigen Verantwortung für das Ganze der Gesellschaft relevante Gesichtspunkte zur Geltung bringen will, dann wird sie nach wie vor ihr Instrument des vertrauensvollen Gesprächs und *nur dieses* handhaben müssen. Sie wird aber auch berücksichtigen können, daß es in unserer Gesellschaft von der Verfassung, Artikel 20, her genügend Möglichkeiten für Kirchenmänner und Christen gibt, gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen" (Neue Zeit, Ost-Berlin, 2. 1. 81).

Nach Wirth können und sollen die Kirchen ihre gesellschaftliche Verantwortung dort wahrnehmen, „wo es im psychologischen Krieg gegen die sozialistische Gesellschaft zu Entwicklungen kommt, die einen friedensgefährdenden Charakter annehmen" (Neue Zeit, s.o.). Er spricht hier von „Wirkungsmöglichkeiten für das parteiliche gesellschaftliche Engagement der Christen" und fordert zugleich zu „genauer Unterscheidung der Ebenen" auf. Mit anderen Worten: den Kirchen wird jede öffentlich geäußerte kritische Bewertung gesellschaftlicher Entwicklungen in der DDR und darüber hinaus im sozialistischen Block (Polen!), soweit sie der Beurteilung durch die SED zuwiderläuft, abgesprochen. Sie sind damit auf den „administrativen" Weg verwiesen. Ihre gesellschaftliche Verantwortung ist dagegen dort gefragt, wo sie sich mit ihrer Stimme in die von Partei und Staat vorgegebene ideologisch-propagandistische Bewertung bestimmter Tatbestände und Entwicklungen einfügen.

Aufschlußreich erscheinen in diesem Zusammenhang auch Bemerkungen aus dem Vortrag, den der Evangelische Bischof in Ost-Berlin, *Albrecht Schönherr*, Ende Januar in Tutzing gehalten hat. Die angespannte Weltsituation habe bewirkt, so Schönherr, daß das der Kirche eingeräumte Mitspracherecht an Grenzen gestoßen sei, die derzeit nicht überschritten werden dürften. Die „Ereignisse" in Polen und ihre Behandlung in der westdeutschen Presse seien „der Tropfen" gewesen, „der das Gefäß zum Überlaufen brachte". Allerdings sei im Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR „kein Zustand völliger Vereisung" eingetreten, meinte der Vorsitzende des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, und der 6. März 1978 sei „nicht tot". Gerade in angespannten Zeiten müsse sich die Tragfähigkeit der damals getroffenen Vereinbarung erweisen.

In der Tat gibt es nicht wenige Leute in der evangelischen Kirche sowohl in der DDR als auch außerhalb ihrer, die die seinerzeit eingeläutete neue Entwicklung in den Beziehungen zwischen der protestantischen Kirche und der DDR-Regierung für gescheitert halten. Amtliche katholische Kreise äußern sich aus naheliegenden Gründen zu diesem Thema nicht. Aber es unterliegt kaum einem Zweifel, daß man in der katholischen Kirche der DDR heute noch weniger als vor zwei Jahren an einer ähnlichen Vereinba-

rung interessiert ist. Die Skepsis des verstorbenen Kardinals Bengsch gegenüber den Vereinbarungen des Kirchenbundes mit Honecker dürfte von seinem Nachfolger mehr oder weniger geteilt werden.

Die Rede Erich Honeckers in Gera am 13. Oktober v. J. (Neues Deutschland 14. 10. 80) liefert den Schlüssel für eine ganze Anzahl von Veränderungen im Leben der Bürger der DDR, von denen die Christen selbstverständlich nicht ausgenommen sind. So manche West-Reise auch von Kirchenvertretern ist seither von den Behörden nicht mehr genehmigt worden. Besuche aus dem Ausland werden von offizieller Seite mit größerem Mißtrauen registriert als zuvor. Das gilt gleichermaßen für Besucher aus dem Westen, besonders aus der „BRD", wie neuerdings auch für solche aus dem sozialistischen „Bruderland" Polen. Die Abgrenzung der DDR nach West und Ost ist nachgerade perfekt. Die SED-Führung fürchtet momentan nichts so sehr wie den „polnischen Bazillus". Polen, die die Grenze zur DDR überschreiten, sei es, daß sie zu Besuchszwecken einreisen oder sich nur auf der Durchreise zur Bundesrepublik bzw. nach West-Berlin befinden, müssen sich auf peinliche Visitationen ihres gesamten Gepäcks, gegebenenfalls auf mehrstündige Verhöre gefaßt machen. Von solchen Schikanen sind auch Kleriker nicht ausgenommen.

Schon seit der *restriktiven Neuordnung des Reise- und Visaverkehrs* mit Polen vom Herbst 1980 ist der Besucherstrom aus dem östlichen Nachbarland in die DDR stark zusammengeschmolzen. Pfarrgemeinden, die sich früher gegenseitig hüben und drüben besucht haben, sind nun an solchen Reisen gehindert, nachdem nur noch Einzelpersonen bestimmte, der Volkspolizei zuvor zu benennende Personen besuchen dürfen. Man sagt, der Staatssicherheitsdienst der DDR überwache derartige Aktivitäten schärfer als früher und einzelne Geistliche seien bereits verwarnt worden.

Unwidersprochen ist auch von einer SED-internen Funktionärsanweisung die Rede, in der die katholisch-kirchlichen deutsch-polnischen Verbindungen besonderer Wachsamkeit empfohlen worden seien. In der mündlich nach unten erteilten Weisung sei Papst Johannes Paul II. nachdrücklich kritisiert und als einer der Hauptverursacher der für den Sozialismus so gefährlichen polnischen Ereignisse bezeichnet worden. Bei der Wahl dieses Papstes habe der CIA seine Hand mit im Spiel gehabt, der auch an dem plötzlichen Tod des Vorgängers, Johannes Pauls I., nicht unbeteiligt gewesen sei. So abenteuerlich diese Geschichte auch sein mag, so bezeichnend erscheint sie für die Unsicherheit und Nervosität, die die Führung der DDR offensichtlich erfaßt hat.

In solcher Situation erscheint es den Kirchen geraten, den Kopf nicht zu weit herauszustrecken. Die Begegnung zwischen Honecker und Bischof Schaffran dürfte beiden Seiten dazu gedient haben, sich des *Festhaltens am kirchenpolitischen Status quo* zu versichern. Der SED-Chef und Staatsratsvorsitzende kann in dieser Lage nicht daran interessiert sein, sich in der katholischen Bevölkerung der DDR einen destabilisierenden Faktor zu schaffen. Unter dem Aspekt der Erhaltung der Kontinuität ist nicht einmal anzunehmen, daß die DDR-Regierung das leidige Problem der Bistumsgrenzen in absehbarer Zeit erneut aufgreifen wird. Im Vatikan darf sie unter den gegebenen Verhältnissen kaum mit einem Entgegenkommen in dieser Frage rechnen. Aber auch die Kirche zwischen Elbe und Oder weiß sich von der Erfüllung ihrer eigentlichen Desiderate – Freiheit im Erziehungs- und Bildungsbereich, in der Jugendarbeit und im Pressewesen, Abschaffung politischer Pressionen und Gleichstellung der Christen mit allen anderen Staatsbürgern nicht nur auf dem Papier – weit entfernt.

Die Schwierigkeiten, in denen sich das kommunistische Regime in Ost-Berlin befindet, werden in nächster Zeit gewiß noch zunehmen. Der „katholische Sozialismus" im Osten und die „kapitalistische" Bundesrepublik im Westen, deren Medien nicht müde werden, die freiheitliche Entwicklung Polens in allen Funk- und Fernsehkanälen vor den Ohren und Augen der DDR-Bürger auszubreiten, stellen Honecker vor eine schwere Aufgabe.

E.-A. J.

Entwicklungen

Arbeitnehmerinteressen implizieren keine Allzuständigkeit

Zum Entwurf eines neuen Grundsatzprogramms des DGB

Der Deutsche Gewerkschaftsbund gibt sich nach 17 Jahren wieder ein neues Grundsatzprogramm. Der Entwurf dazu liegt bereits seit Oktober 1979 vor. Abgesegnet vom Bundesvorstand des DGB, sollte er bis Ende 1980 ausführlich von der Basis diskutiert werden. Doch die Hoffnung des Bundesvorstandes, es werde zu lebhaften Auseinandersetzungen, zu Anregungen und Kritik kommen, hat sich nicht in dem erwarteten Maße erfüllt. In diesem Monat

nun soll das neue Grundsatzprogramm von einem außerordentlichen Bundeskongreß verabschiedet werden.
Die wirtschaftliche Situation in der Bundesrepublik hat sich in den letzten eineinhalb Jahren zum Negativen verändert. Zur Zeit, als der Entwurf erstellt und der Öffentlichkeit vorgelegt wurde, sah es noch so aus, als zeichne sich ein wirtschaftlicher Aufschwung ab. Inzwischen hat eine Wende stattgefunden. Die jüngsten Zahlen über Wirtschaftswachstum, Inflation, Arbeitslose und Leistungsbilanz für das Jahr 1981 deuten eher auf eine Rezession hin. Die Gewerkschaften werden schon froh sein, wenn sie bei den diesjährigen Lohnabschlüssen das Realeinkommen der Arbeitnehmer erhalten können.
Für die drohende wirtschaftliche Rezession werden die Gewerkschaften schnell den Schuldigen ausmachen, natürlich nicht bei sich. Jede Aufforderung, nun den Gürtel enger zu schnallen und mehr zu arbeiten, weisen sie als einen Angriff auf die sozialen Errungenschaften der Arbeitnehmerbewegung zurück. Aber sie werden sich ja nicht abseits stellen können, sie werden sich auch Gedanken darüber machen müssen, wie die Zukunft zu meistern ist. Darauf muß auch das Grundsatzprogramm wesentlich ausgerichtet sein. Denn das war doch der Anlaß, wie der Vorsitzende des DGB, *Heinz Oskar Vetter*, in seinem Begleitschreiben zum Entwurf ausführt, warum der DGB sich jetzt ein neues Grundsatzprogramm geben will, weil nämlich „vorhandene Aufgaben sich veränderten und neuartige Probleme entstanden" sind. Wird sich aber das Programm nur mit allgemeinen Forderungen begnügen, oder wird es auch Ansätze zu einer langfristigen Lösung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme anbieten? Sollten die Verfasser des Entwurfs dies noch nicht getan haben, weil sie noch an eine problemlose Zukunft glaubten, dann müßte spätestens der außerordentliche Bundeskongreß vor Verabschiedung des Programms hier einiges nachholen.

Ein Programm, das niemanden vom Stuhl reißt

Der Entwurf des neuen Grundsatzprogramms enthält kaum Formulierungen, die einen vom Stuhl reißen, er sagt nichts aus, was nicht bereits bekannt ist, er rezipiert alte Beschlüsse, er steht also in einer Tradition. Der Entwurf bestätigt, um noch einmal das Begleitschreiben des Bundesvorsitzenden zu zitieren, „Grundsätze und Ziele des Grundsatzprogramms von 1963, die bis heute unverändert Gültigkeit beanspruchen können". In seinen neuen Formulierungen stützt er sich „auf Beschlüsse, die die Bundeskongresse des DGB und die Gewerkschaftstage in der Zwischenzeit als Antwort auf diese (neuen) Entwicklungen und Herausforderungen gefunden haben". Man könnte daraufhin mit der Bemerkung, daß bereits alles gesagt sei, zur Tagesordnung übergehen. Vielleicht wurden auch deshalb die Erwartungen des Bundesvorstandes, daß es bei der Basis zu einer umfangreichen Diskussion kommen werde, nicht erfüllt, weil alles schon bekannt ist.

Aber der DGB ist nicht irgendwer. Er ist der mächtigste Verband der bundesrepublikanischen Gesellschaft, nicht nur der Zahl nach – immerhin sind 36 Prozent aller Arbeitnehmer verschiedener politischer und weltanschaulicher Richtungen im DGB organisiert –, er stellt auch eine wirtschaftliche und politische Macht dar. Niemand kommt am DGB vorbei, ohne von ihm kritisch ins Visier genommen zu werden, nicht die Unternehmer – die erst recht nicht –, nicht die Parteien und Regierungen, auch nicht die Kirchen. Deshalb kann es auch diesen Institutionen nicht gleich sein, was im Grundsatzprogramm des DBG steht. Dabei dürfte es von Interesse sein, was die Verfasser des Entwurfs aus dem bisher gültigen Programm gestrichen und welche Neuformulierungen in welchem Zusammenhang und mit welcher Akzentuierung in den Entwurf übernommen haben. Denn die Entscheidung darüber, was fortzulassen und hinzuzufügen ist, ist eine Aussage auch über Richtung und Linie des neuen Grundsatzprogramms.
Als der DGB 1963 sich sein erstes Grundsatzprogramm gab – die Münchener Grundsätze des Gründungskongresses von 1949 galten nicht als solches –, ging es, wie der katholische Sozialethiker *Oswald v. Nell-Breuning SJ* im Januar-Heft der „Stimmen der Zeit" ausführt, um das Selbstverständnis der DGB, ob die Gewerkschaften sich wie bisher nur als *„soziale Gegenmacht"* verstehen oder auch auf dem Boden der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung des Grundgesetzes als *„Integrations- und Ordnungsfaktoren"* wirken sollten. Das Ringen beider Richtungen miteinander, nicht zuletzt verursacht durch ihre unterschiedliche politische und weltanschauliche Herkunft, fand dann seinen Niederschlag im Grundsatzprogramm in der Form, daß sich die Gewerkschaften als beides verstehen. Dieses Selbstverständnis ist auch in das neue Grundsatzprogramm wieder aufgenommen worden. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß die Auseinandersetzungen der letzten Jahre um Aussperrung und Mitbestimmung im neuen Entwurf nicht zu übersehen sind und deutlicher als bisher die Betonung der Gewerkschaften als „sozialer Gegenmacht" hinterlassen. Angesichts der schwierigen wirtschaftlichen Situation und der wachsenden Arbeitslosenzahlen ist es verständlich, daß die Gewerkschaften unter dem Druck ihrer Basis eine wesentlich härtere Gangart einschlagen. Es könnte aber gefährlich werden, wollten sich die Gewerkschaften darüber ihrer Verantwortung als „Integrations- und Ordnungsfaktoren" entziehen. Deshalb ist es zu begrüßen, daß sich der DGB auch in seinem neuen Grundsatzprogramm eindeutig zu dieser Aufgabe bekennt.

Problemformel Einheitsgewerkschaft

Der DGB ist ein *Bund von Einheitsgewerkschaften*. Er will Richtungsgewerkschaften überflüssig machen und versteht sich als eine Plattform, auf der Mitglieder unterschiedlicher, ja auch gegensätzlicher politischer und weltanschaulicher Richtung miteinander verbunden sind. Ihr

Bindeglied ist ihr Ziel, nämlich die „wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Interessen aller Arbeitnehmer" wahrzunehmen, wie es in der Präambel zum Grundsatzprogramm heißt. Das Wort „alle" ist nicht nur summarisch zu verstehen, sondern zunächst und wesentlich von den unterschiedlichen politischen und weltanschaulichen Richtungen her, aus denen die Arbeitnehmer kommen. In der Präambel heißt es deshalb: „Die Einheitsgewerkschaft hat die historischen Traditionen, politischen Richtungen und geistigen Ströme der Arbeiterbewegung, vor allem der freiheitlich-sozialistischen und der christlich-sozialen Richtungen, in eine gemeinsame Organisation zusammengeführt." Wie diese Vielfalt nun auf das eine Ziel hin zu koordinieren ist, bleibt die große Frage. Jedenfalls hält es die Präambel für „mit dem Gedanken der Einheitsgewerkschaft unvereinbar", daß „weltanschauliche und politische Ideologien die Gewerkschaften für ihre Zwecke mißbrauchen wollen". So geht es also nicht, daß die eine Richtung die andere für ihre Zwecke majorisieren kann. Man müßte eigentlich sagen, so *darf* es nicht gehen. Denn die Wirklichkeit entspricht tatsächlich kaum dem, wozu die Präambel „die interne Vielfalt der Meinungen verpflichtet", nämlich „zu einer eigenständigen und unabhängigen Willensbildung, die die gemeinsamen Interessen aller Arbeitnehmer zum Ausdruck bringt".

Dazu läßt sich freilich positiv vermerken, daß – unseres Wissens zum erstenmal – in einem Grundsatzprogramm „christlich-sozial" gleichwertig neben „freiheitlich-sozialistisch" genannt wird. Sosehr man sich darüber freuen und den DGB dafür loben mag, daß er sich so ausdrücklich geäußert hat, ebensosehr muß man auch fragen, wo denn in den Führungsgremien des DGB und seiner Einzelgewerkschaften, in seinen wissenschaftlichen Instituten und Bildungsstätten die christlich-sozialen Arbeitnehmer auf entscheidenden Posten gleichwertig neben den freiheitlich-sozialistischen Arbeitnehmern vertreten sind und so christlich-soziales Gedankengut in die Meinungs- und Willensbildung innerhalb der Gewerkschaften einbringen können. Der Hinweis, die zweite Vorsitzende im Vorstand des DGB sei eine christlich-soziale Arbeitnehmerin (derzeit *Maria Weber*), genügt als Antwort kaum. Erst wenn die Gleichwertigkeit von „Christlich-Sozialem" und „Freiheitlich-Sozialistischem" im praktischen Alltag des Gewerkschaftslebens realisiert ist, dann kann die Einheitsgewerkschaft von sich sagen, was in der Präambel steht: „Sie erübrigt konkurrierende Gewerkschaften." Wenn der DGB und seine Gewerkschaften in unterschiedlichem Maße Schlagseite zum Sozialdemokratisch-Sozialistischen hin haben, dann ist das aber nicht nur Schuld des DGB, sondern auch Mitschuld christlich-sozialer Arbeitnehmer selbst, die entweder nicht in den DGB und seine Gewerkschaften eintreten oder, falls sie bereits Mitglieder sind, sich nicht in gleichem Maß wie ihre sozialdemokratischen Kollegen durchzusetzen suchen.

Wenn es in der Präambel heißt: „Der deutsche Gewerkschaftsbund und seine Gewerkschaften sind und bleiben unabhängig von Regierungen, Parteien, Kirchen und Unternehmen", dann bedeutet dies zunächst eine Warnung an die genannten Institutionen, nicht nur keinen Einfluß auf die Gewerkschaften auszuüben, sondern auch dessen Forderungen und Maßnahmen nicht zu kritisieren. Daß auch diese Institutionen unabhängig sind und bleiben wollen, das scheinen die Gewerkschaften im praktischen Alltag oft nicht zu sehen oder nicht sehen zu wollen. Denn es fällt den Gewerkschaften nicht nur leicht, sondern sie halten es für ganz selbstverständlich, sofort loszupoltern, wenn „Regierungen, Parteien, Kirchen und Unternehmen" nicht so wollen, wie es den Gewerkschaften paßt. Und wehe, wenn diese Institutionen es nur wagen, gewerkschaftliche Forderungen als maßlos, überzogen oder als Grenzüberschreitungen zu kritisieren. Dann wird dies von seiten der Gewerkschaften nicht selten einfach als Angriff auf die Interessen der Arbeitnehmer hingestellt. Die Gewerkschaften sind mächtig, vielleicht sind sie zu mächtig, vielleicht ist ihnen aber ihre Macht nur zu sehr in den Kopf gestiegen, daß sie nicht fähig sind, sie immer maßvoll und auch ausreichend problembewußt zu gebrauchen. Niemand verwehrt ihnen, für die Interessen der Arbeitnehmer zu kämpfen, soviel wie möglich zum Wohle der Arbeitnehmer zu erreichen. Aber die Gewerkschaften bekennen sich in ihrem Grundsatzprogramm auch zu ihrer Verpflichtung gegenüber dem Gemeinwohl. Deswegen wird man sie auch darin beim Wort nehmen müssen.
Die gewerkschaftlichen Beschlüsse der letzten zehn Jahre zeugen nicht gerade davon, daß sich die Gewerkschaften immer ihrer Grenzen bewußt waren. Was ist da nicht alles unter dem Begriff „Arbeitnehmerinteressen" verstanden worden? Manchmal hat man den Eindruck, die Gewerkschaften wären auf dem besten Wege, sich eine *Allzuständigkeit* zuzuschreiben. Daß diese Entwicklung nicht zuletzt auch in der Nähe des DGB zur größeren Regierungspartei begründet liegt, darf nicht übersehen werden. Vielleicht bräuchten die Gewerkschaften härtere Kontrahenten, schon um ihrer selbst willen. Noch sieht es nämlich nicht so aus, daß die Gewerkschaften von sich aus zur Einsicht kämen oder daß die vernünftigeren Kräfte in den Gewerkschaften sich durchzusetzen vermöchten.

Interessenverband oder Staat im Staate?

Sehr allergisch reagieren die Gewerkschaften auf den Vorwurf vom Gewerkschaftsstaat, sich als Staat im Staate aufzuführen. Dieser Vorwurf kommt aus zwei gegensätzlichen Ecken. Während die einen das ungeheure gewerkschaftliche Machtpotential fürchten, meinen die anderen, die Gewerkschaften würden ihre mächtige Stellung im Staat nicht genügend zum Vorteil der Arbeiter, ja zu einer *Gesellschaftsveränderung* nützen. Beide Gruppen meinen also etwas völlig Verschiedenes mit ihrem Vorwurf gegen die Gewerkschaften, mögen sie ihn nun so oder anders formulieren. Diejenigen, die den Gewerkschaften vorwerfen, nicht den letzten Schritt zu tun und nicht ihre ganze Macht für eine Gesellschaftsveränderung einzusetzen, sehen in ihnen bereits angepaßte, den konkreten Staat stabi-

lisierende Institutionen, auf die sich der Staat nicht nur verlassen kann, sondern auch angewiesen ist, die sich also staatsgemäß verhalten. Nach Meinung der anderen, denen die Gewerkschaften zu mächtig erscheinen, haben diese bereits zuviel Einfluß auf den Staat, ist der Staat den Gewerkschaften schon zu sehr ausgeliefert. Ihrer Meinung nach kann sich bereits keine Regierung gegenüber den Gewerkschaften frei und unabhängig durchsetzen.

Wenn der DGB und seine Einzelgewerkschaften sich einerseits als soziale Gegenmacht und andererseits als Integrations- und Ordnungsfaktoren verstehen, dann muß sich dies in einem gesunden Gleichgewicht darstellen. Dies kann aber auch infolge von Machtmißbrauch zerstört werden. Deshalb werden sich die Gewerkschaften, um einem Machtmißbrauch nicht zum Opfer zu fallen, selbst nach ihren Grenzen fragen und fragen lassen müssen. *Wo liegen die Grenzen gewerkschaftlicher Legitimation?* Da man in eigener Sache nie oder doch nur selten ein guter Richter ist, wären die Gewerkschaften gut beraten, sich gerade auch von den Institutionen, denen gegenüber sie unabhängig sind und bleiben wollen, nämlich von den „Regierungen, Parteien, Kirchen und Unternehmen", auf ihre Grenzen hinweisen zu lassen, ohne ihnen gleich arbeitnehmerfeindliche Motive unterschieben zu wollen.

Wenn man das Grundsatzprogramm des DGB daraufhin durchschaut, dann trifft natürlich der Vorwurf vom Gewerkschaftsstaat, vom Staat im Staate, nicht zu. Denn die Gewerkschaften bekennen sich darin eindeutig „zur parlamentarischen Demokratie und zum Mehrparteiensystem", sie bekämpfen „alle totalitären und reaktionären Bestrebungen" und „alle Versuche, die im Grundgesetz verankerten Grundrechte einzuschränken oder aufzuheben". Sie sprechen auch nicht von sich als *dem einzigen*, sondern nur als *einem*, wenn auch „entscheidenden Integrationsfaktor der Demokratie", ebenso nicht von *der einzigen*, sondern nur von *einer*, wenn auch „unentbehrlichen Kraft für eine demokratische Fortentwicklung von Wirtschaft und Gesellschaft". Das klingt alles gut und zustimmungswürdig. Aber wie sieht das in der alltäglichen Wirklichkeit aus?

Die Gewerkschaften verdienten Prügel, wenn sie nicht ihren ganzen Einfluß geltend machten, um Regierung und Parlament davon zu überzeugen, die Arbeitnehmer als Wirtschaftssubjekte auch an den wirtschaftlichen Entscheidungen teilnehmen zu lassen. Wenn ihnen dies nun in einem gewissen Maß gelungen ist, ihre Gegenmacht, die Arbeitgeber, aber davon überzeugt sind, daß das verabschiedete Mitbestimmungsgesetz verfassungswidrig sei und deshalb eine Klage beim Verfassungsgericht einreichen, dann kann man dieses Vorgehen nicht als Angriff auf die Arbeitnehmerinteressen abqualifizieren. Was auch die Arbeitgeber letztlich veranlaßt haben mag, den Weg nach Karlsruhe zu gehen, es ist ihr gutes Recht, dasselbe Recht, das auch die Gewerkschaften für sich in Anspruch nehmen. Was wäre wohl passiert, wenn das Mitbestimmungsurteil gegen die Gewerkschaften ausgegangen wäre? An Drohungen vor der Urteilsverkündigung hat es nicht gefehlt.

Wie kann jemand sich als „Integrationsfaktor der Demokratie" verstehen, wenn er seinen Gegner deswegen abqualifiziert, weil dieser sein Recht wahrnimmt? Oder was bleibt vom Respekt vor der Unabhängigkeit der Gerichte übrig, wenn die Gewerkschaften trotz höchstrichterlicher Urteile in ihrem Grundsatzprogramm behaupten, daß die Aussperrung verfassungswidrig sei? Nichts ist dagegen einzuwenden, daß die Gewerkschaften fordern, die Aussperrung abzuschaffen und dies sehr deutlich in ihr Programm aufnehmen. Aber was verfassungswidrig ist und was nicht, das entscheiden nicht die Gewerkschaften, sondern das entscheidet die Legislative und das Bundesverfassungsgericht. Hier sind ganz klare Grenzen gezogen, die auch für gewerkschaftliche Macht gelten. Diese Grenzen zu respektieren wäre nicht einmal eine Selbstbescheidung, sondern das, wozu jeder in einem demokratischen Staat, jeder Verband verpflichtet ist und wozu sich die Gewerkschaften auch feierlich bekennen, nämlich demokratisches Verhalten.

Eine weitere *Legitimationsbegrenzung* ergibt sich für den DGB und seine Einzelgewerkschaften schon daraus, daß sie Einheitsgewerkschaften sind, also sich *politisch und weltanschaulich neutral* zu verhalten haben. Wie sollte sonst der „Geist der Solidarität in der Gewerkschaftsbewegung" erhalten bleiben? Daß der DGB unter einer Regierung, die ihr näher steht als andere Regierungskoalitionen, versucht ist, parteipolitisch über die Schwelle der politischen Neutralität zu springen, mag verständlich sein, entbindet ihn aber nicht von der Pflicht, deswegen um so mehr acht auf sich zu geben. Wenn man mit Recht von den Kirchen verlangt, zu Zeiten des Wahlkampfes sich parteipolitisch neutral zu verhalten, dann gilt dies im selben Maße auch für die Gewerkschaften. Im übrigen stellen sich die Gewerkschaften mit der Verletzung der politischen Neutralität ein Armutszeugnis aus, weil sie damit ausdrücken, daß sie ihren Mitgliedern nicht zutrauen, selbst beurteilen zu können, welche der politischen Parteien ihre Interessen am meisten und besten vertritt.

Daß sich die Gewerkschaften nicht scheuen, sich notfalls auch mit den Kirchen anzulegen, ist kein Geheimnis. Warum sollten sie dies auch nicht tun, wenn dazu ein berechtigter Anlaß besteht? Aber dieser war sicher nicht gegeben, als die Gewerkschaften lange vor der Gesetzgebung in der *Abtreibungsfrage* die Fristenregelung forderten. Zumindest in dieser Frage hat der DGB den Boden der weltanschaulichen Neutralität verlassen. Die Forderung nach der Fristenregelung mit Arbeitnehmerinteressen begründen zu wollen, dürfte schon etwas schwierig sein. Fiel den Gewerkschaften keine andere soziale Maßnahme ein, durch die vermieden werden kann, daß Arbeitnehmerinnen überhaupt in diese Situation hineingeraten können? Abgesehen davon, daß hier die weltanschauliche Neutralität verletzt wurde, zeugt dieses Verhalten doch von Unfähigkeit oder vom Nichtwollen der Gewerkschaften, einem solchen Problem durch soziale Maßnahmen beizukommen. Hier läßt sich schon fragen, ob die Gewerkschaften

ihrer Pflicht, die Arbeitnehmerinteressen wirklich wahrzunehmen, überhaupt nachgekommen sind.

Kulturpolitisches Glatteis

Der Entwurf des Grundsatzprogramms hat auf die Dreiteilung in „Wirtschaftspolitische Grundsätze", „Sozialpolitische Grundsätze" und „Kulturpolitische Grundsätze" des Grundsatzprogramms von 1963 verzichtet. An die Präambel schließt sich eine fortlaufende Numerierung von 1 bis 30 an. De facto wird aber die Dreiteilung beibehalten, wenn sie in der äußerlichen Erscheinung auch nicht so zum Ausdruck kommt. Die *kulturpolitischen Grundsätze* wurden zum erstenmal 1963 in das Grundsatzprogramm eingeführt. Die Münchener Grundsätze des Gründungskongresses kannten sie noch nicht. Nun wird man den Gewerkschaften nicht vorhalten können, daß sie sich um die kulturellen Belange der Arbeitnehmer ebenso kümmern wollen wie um die wirtschaftlichen und sozialen Interessen, zumal den Arbeitnehmern noch bis in die jüngste Zeit hinein Bildungsmöglichkeiten weitgehend verwehrt waren. Aber begeben sich die Gewerkschaften hier nicht auf Glatteis? Denn Kulturpolitik ist nicht frei von Weltanschauung.

Nichts läßt sich dagegen einwenden, daß der DGB zu Fragen der beruflichen Bildung, der Form der Ausbildung und zu den Möglichkeiten der Weiterbildung seine eigenen Vorstellungen hat und sie entsprechend äußert oder den Hochschulzugang für Kinder aus Arbeitnehmerfamilien gleichermaßen wie für Kinder aus anderen Familien fordert und deshalb auch dafür eintritt, daß die entsprechenden Voraussetzungen für eine Chancengleichheit geschaffen werden. Aber schießt der DGB nicht über das Ziel hinaus, wenn er einseitig die integrierte Gesamtschule, diese zudem als Ganztagsschule, als die beste aller Schulformen fordert? Zu Recht geht der DGB von dem Gedanken aus, daß der Schüler nicht zu früh und zu einseitig auf einen bestimmten Bildungsgang festgelegt werden darf. Aber folgt daraus als einzige Konsequenz die Forderung nach der *Gesamtschule* als Ganztagsschule? Ob die Gesamtschule unter allen Schulformen wirklich die bessere ist, darüber sind sich nicht einmal die Pädagogen einig. Neuerdings mehrt sich die Zahl der Kritiker, darunter auch derer, die die Gesamtschulkonzeption im Grunde bevorzugen, die aber die Nachteile für die persönliche Entwicklung der Schüler infolge der Anonymität solcher Großsysteme für gefährlicher halten. Der DGB hat hier eine Präjudizierung vorgenommen, die über seine Zuständigkeit hinausgeht und worin ihm ein beachtlicher Teil seiner Mitglieder nicht folgen dürfte. Da aber Kulturpolitik Ländersache ist und an der Realisierung dieser Forderung des DGB, die Gesamtschule überall als Regelschule zu installieren, kaum zu denken ist, wird man sich die Gesamtöffentlichkeit kaum sehr daran stoßen. Immerhin ist diese Forderung zum erstenmal in ein gewerkschaftliches Grundsatzprogramm aufgenommen worden.

Das Schwergewicht des Programms konzentriert sich immer noch auf die wirtschafts- und sozialpolitischen Probleme. Dies ist der ureigene Bereich der Gewerkschaften. Sicherung der Arbeitsplätze, eine gerechtere Einkommensverteilung, Mitbestimmung, Aussperrung und soziale Sicherung im Alter sind Themen, die noch längst nicht als völlig geklärt abgehakt werden können. Daß der DGB hier Forderungen aufstellt, die eher utopisch als realisierbar klingen, ist sein gutes Recht. Aber wenn er in seinen Forderungen auch von seinen Gegnern ernst genommen werden will, dann muß er auch sagen, wie sie im Einklang mit dem Gemeinwohl durchzusetzen sind. Dazu ist einiges gesagt in den Kapiteln „Gerechte Einkommens- und Vermögensverteilung", „Kontrolle wirtschaftlicher Macht", „Volkswirtschaftlicher Rahmenplan" u. a. Über die Details mögen sich hier die Experten den Kopf zerbrechen. Doch entscheidend ist die Grundfrage, wie denn all die Forderungen finanziert werden sollen. Solange man von der Voraussetzung eines stetigen Wirtschaftswachstums ausgehen konnte, mochte das noch hingehen. Aber wer garantiert noch, daß es so weitergeht wie bisher, daß die gegenwärtige Rezession nur eine vorübergehende ist? Was wird geschehen, wenn die Mikroelektronik sich im industriellen und im Dienstleistungsbereich weiter ausbreitet und dadurch immer mehr Arbeitsplätze überflüssig macht, ohne daß in anderen Bereichen in vergleichbarer Zahl neue geschaffen werden können. Man wird sich solchen Fragen kaum verschließen können, zumal auch unsere Rohstoffvorräte knapper und teurer werden. Wohl noch nie ist die Verantwortung einer Generation für die zukünftigen so deutlich geworden wie gerade heute. Bedarf es da nicht eines völlig neuen wirtschafts- und sozialpolitischen Konzepts, zu dem alle gesellschaftlichen Gruppen aufgerufen sind, die Gewerkschaften vor allem? Hier sind sie als Integrations- und Ordnungsfaktor mehr gefragt denn als soziale Gegenmacht.

Scheut der DGB die schwierigen Themen?

Verantwortung für die Zukunft geht einher mit der Verantwortung der reichen Länder für die ärmeren. Was der DGB zur *internationalen Sozialpolitik* zu sagen hat, ist bereits 1963 im damaligen Programm ausgesprochen worden. Man hätte erwarten dürfen, daß der DGB nach 17 Jahren dazu einiges mehr anbieten dürfte. Im Kapitel über internationale wirtschaftliche Zusammenarbeit sind allerdings zwei neue Sätze aufgenommen worden, nämlich „Eine neue Wirtschaftsordnung soll die Lebensverhältnisse in den ärmeren Regionen verbessern" und „Dies darf jedoch nicht dazu beitragen, die Natur zu zerstören". Immerhin wird hier eine neue Weltwirtschaftsordnung gefordert und vor einem Raubbau der Natur gewarnt. Vermißt wird die Forderung nach einer Aufstockung der Entwicklungshilfe. Der Entwurf begnügt sich mit der Feststellung von 1963, daß Entwicklungshilfe planmäßig geleistet werden müsse.

Warum fordern die Gewerkschaften nicht mehr an Entwicklungshilfe? Auch sie wissen, daß die Spenden für die

kirchlichen Hilfswerke „Misereor" und „Brot für die Welt" trotz rückläufiger Kirchenbesucherzahl jährlich deutliche Steigerungen verzeichnen, was als Ausdruck für eine verstärkte Bereitschaft zur Entwicklungshilfe angesehen werden kann. Trauen sich die Gewerkschaften gegenüber ihren Mitgliedern nicht zu, mehr staatliche Entwicklungshilfe zu fordern, weil das auch zu Lasten der Arbeitnehmer ginge? Ist es abwegig zu fragen, ob eine Forderung nach Verzicht aus Solidarität mit den Ärmeren in Gewerkschaftskreisen tabu ist oder ob Bereitschaft zum Verzicht auch zu den „ethischen Grundhaltungen" gehört, die „den Geist der Solidarität in der Gewerkschaftsbewegung bestimmen", wie es in der Präambel heißt?
Abschließend sei noch auf ein Problem verwiesen, das für die Gewerkschaften noch nicht zentral sein mag, das aber angesichts der Diskussion um Nachrüstung, der wachsenden Zahl junger Menschen, die den *Ersatzdienst* dem Wehrdienst vorziehen, und auch des starken Widerstandes gegen die Kernkraftindustrie zunehmend an Bedeutung gewinnen kann. Werden die Arbeitnehmer, vor allem die jungen Arbeitnehmer, in Zukunft bereit sein, jeden Arbeitsplatz anzunehmen, ohne genau hinzusehen, wozu ihre Arbeitskraft eingesetzt wird? Werden in Zukunft verstärkt junge Arbeitnehmer aus Gewissensgründen *Arbeitsplätze in der Rüstungs- und Kernkraftwerksindustrie* ablehnen, auch auf die Gefahr hin, dann keine Arbeit zu finden? Überspitzt formuliert, steckt hinter dieser Problematik die Frage, ob es ausreicht, daß überhaupt Arbeitsplätze in genügender Zahl vorhanden sind bzw. geschaffen werden müssen, oder müssen sie bis hin zur Respektierung des subjektiven Gewissens auch human und ethisch verantwortbar sein?
Der DGB fordert die Humanisierung der Arbeitswelt, er fordert umfassenden Umweltschutz, zugleich tritt er eindeutig für den Ausbau der friedlichen Verwendung der Kernenergie ein. Wagt er es hier vorurteilslos in die Diskussion einzusteigen? Schließlich geht es ja, wie es immer wieder in den Argumenten für den Bau von Kernkraftwerken heißt, um den Erhalt von Arbeitsplätzen. Ob diese Haltung allerdings gegenüber der jüngeren Generation auf die Dauer durchzuhalten ist, bleibt zumindest fraglich.

Franz-Josef Trost

Interview

„An diesem Anspruch müssen wir uns messen lassen"

Ein Gespräch mit dem Generalsekretär des ZdK, Friedrich Kronenberg

Das ZdK hat seit der Durchführung der Konzilsreformen im Bereich des Laienapostolats seine Substrukturen wesentlich verändert. Müßte sich die neue Struktur des ZdK als Repräsentant der Verbände und Räte auch auf dessen Funktion als Gesprächspartner des kirchlichen Amtes und der gesellschaftlichen Gruppen im Sinne eines differenzierteren Sprechens über kirchliche und gesellschaftliche Sachverhalte stärker auswirken? Darüber sprachen wir mit dem Generalsekretär des ZdK, Friedrich Kronenberg. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Dr. Kronenberg, das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat sich im Zuge der nachkonziliaren Reformen, die auch das Laienapostolat betreffen, in seinen Strukturen bzw. in seiner Zusammensetzung gewandelt. Aber was hat sich dadurch eigentlich in seiner Substanz als Repräsentant und Sprecher deutscher Katholiken geändert?

Kronenberg: Die Substanz des früheren Zentralkomitees der deutschen Katholiken, die eine Vorwegnahme der wesentlichen Aussagen des Konzilsdekrets über das Apostolat der Laien war, hat sich eigentlich erhalten. Die diesbezüglichen Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils haben Funktion und Aufgabe, aber auch die Tradition des Zentralkomitees eher bestätigt. Trotzdem war das Konzil für uns ein entscheidender Einschnitt. Dies möchte ich nicht so verstehen, als wären wir durch die Einbeziehung der Räte zu einer Repräsentation sämtlicher Katholiken in Deutschland gleichsam von unten her gegenüber dem Amt, also eine Art Laienparlament, geworden. Wir sind nach wie vor eine Bündelung der freien Kräfte des Apostolats und erheben keinerlei Totalanspruch auf Repräsentation aller. Ein wirklicher Einschnitt war aber, daß die Strukturen des Laienapostolats nach dem Konzil ausgebaut worden sind, daß wir heute in fast allen Pfarrgemeinden, in allen Regionen, Bezirken und Diözesen Räte des Laienapostolats haben. Auf diese Weise ist durch die Substruktur, die das ZdK trägt, heute wesentlich mehr abgedeckt als früher.

HK: Sie sagten, das ZdK erhebe keinen Anspruch auf Gesamtrepräsentanz der Katholiken. Tatsächlich wird heute

im Gegensatz zur Zeit vor noch 15 oder 10 Jahren über die Frage, wer repräsentiert wen, kaum noch gestritten. Aber läßt sich angesichts der in dem ZdK integrierten Rätestrukturen noch von der Bündelung freier Kräfte sprechen? Das ZdK reicht heute durch die Räte doch weit in das pastorale, synodale und damit auch amtliche Element hinein.

Kronenberg: Es ist richtig, daß seit etwa 15 Jahren die Diskussion darüber, wer für die deutschen Katholiken sprechen könne, kaum noch geführt wird. Das hat zwei Gründe: 1. haben wir einen höheren Grad an Repräsentativität; wir repräsentieren heute mehr Menschen, mehr Aktivitäten, mehr Initiativen als vor dem Aufbau der Rätestrukturen in Pfarrgemeinden und Diözesen; 2. haben wir immer wiederholt, daß wir nicht den Anspruch erheben, eine Vertretung sämtlicher Katholiken zu sein, und man möge uns nicht an einem Anspruch messen, den wir nie erhoben haben.

HK: Aber ist das ZdK noch eine Bündelung freier Aktivitäten?

Kronenberg: Ja, denn ich sehe die neuen Qualitäten, die das ZdK durch die Rätestrukturen erhalten hat, nicht unter synodalen und eigentlich auch nicht unter pastoralen Aspekten. Wir haben in den Satzungen für die Laienräte, die wir 1967 gemeinsam mit der Bischofskonferenz erarbeitet haben, nur auf einer Ebene eine Mischung vorgenommen von Räten des Laienapostolats und Pastoralräten: auf der Pfarrebene. Der Pfarrgemeinderat ist Rat des Laienapostolats und Pastoralrat. Von dieser Verflechtung auf Gemeindeebene, die notwendig war, um Überorganisation zu vermeiden, abgesehen, sind auch die Räte des Laienapostolats selbst nach wie vor Bündelung freier Kräfte. Das geht schon daraus hervor, daß die Verbände ihrerseits in den Räten vertreten sind. Sie vertreten also die freien Kräfte und Initiativen des Apostolats der Kirche, also das, was über das hierarchische Apostolat hinausgeht, freilich nicht nur das Apostolat von Laien, sondern auch von Priestern und Ordensleuten, insofern diese nicht im kirchenamtlichen Auftrag tätig sind.

„Das Zweite Vatikanum gibt eine zusätzliche Legitimation"

HK: Ist das ZdK nicht dennoch eine Art Zwitter aus amtlichen und freien Strukturen, aus dem Amt zugeordneten Rätefunktionen und einer Dachorganisation des verbandlich organisierten Katholizismus? Ist die Einbindung in die kirchlichen Ämterstukturen nach dem Konzil nicht doch sehr viel ausgeprägter?

Kronenberg: Durch das Konzil und durch den ausdrücklichen Beschluß der Bischofskonferenz oder der einzelnen Bischöfe sind die Strukturen, wie sie heute vorliegen, kirchlich anerkannt, und zwar in ihrer jeweiligen spezifischen Aufgabenstellung. Ich bin der Meinung, daß sie insofern durchaus auch ihren kirchenrechtlichen Ort haben sollen, nicht im Sinne einer Vereinnahmung durch das Amt, vielmehr im Sinne einer Anerkennung der Legitimation, die wir auch von unten her haben.

HK: Wenn ich unser bisheriges Gespräch richtig verstehe, hat sich die Legitimationsgrundlage verbreitert und – auch als Gesprächspartner der kirchlichen Ämter – zugleich verdichtet. Müßte sich das nicht auch deutlicher artikulieren in der Art, wie das ZdK in der Öffentlichkeit spricht, gegebenenfalls auch gegenüber der Bischofskonferenz?

Kronenberg: Es ist sicherlich so, daß wir durch den Ausbau der Strukturen repräsentativer geworden sind und daß man mit Recht diesen Maßstab an unser öffentliches Wirken und Sprechen anlegt. Wir bemühen uns, dem gerecht zu werden, sowohl nach außen, wenn wir uns zu aktuellen Fragen von Gesellschaft und Politik äußern, wie in die Kirche hinein. Soweit es sich um das Sprechen nach außen handelt, führen wir fort, was im Grunde auch schon in früheren Jahrzehnten getan worden ist. Für das Sprechen nach innen gibt es durch das Zweite Vatikanum in der Tat eine zusätzliche Legitimation. In unserem Statut ist – mit Zustimmung der Bischofskonferenz – ausdrücklich festgestellt, daß wir eine Beratungsfunktion gegenüber der Bischofskonferenz haben. Wir bemühen uns, wie gesagt, dem gerecht zu werden.

HK: Verbreiterte Legitimation heißt aber doch wohl auch aufnehmen und gewiß kritisch sichten, aber auch artikulieren, was im deutschen Katholizismus an Fragen gärt. Heißt das nicht auch mehr Mut zur Eigenständigkeit im Sprechen und Handeln, gerade als Laienvertretung?

Kronenberg: Ich glaube, es ist nicht das Problem mangelnder Eigenständigkeit, wenn das Gegenüber zum Amt, zur Bischofskonferenz oder zu den Bischöfen im Rahmen des ZdK nicht so zum Ausdruck kommt, wie das hie und da erwartet wird. Es hängt vielmehr mit dem Selbstverständnis des ZdK zusammen. Wir sehen unsere Aufgabe primär darin, im Rahmen des Apostolats der Kirche – man könnte auch sagen im Rahmen der Sendung der Kirche – unseren Dienst zu tun. Das schließt das Gespräch mit dem Amt mit ein. Dieses ist aber nicht die primäre Funktion, wie dies etwa im Verhältnis von Arbeitgeberverbänden und Gewerkschaften der Fall sein mag oder wie es ein Parlament gegenüber der Regierung wahrzunehmen hat. Dort, wo dieses Gespräch geführt wird, kommt es primär darauf an, daß es sachlich und klar geführt wird. Und ich glaube, daß wir das auch tun. Ich darf da nur an Katholikentage als Brennpunkte des innerkirchlichen Gesprächs erinnern.

HK: Katholikentage sind Momentaufnahmen, die Frage ist: Was geschieht in „normalen" Zeiten?

Kronenberg: Das ist richtig, doch hat beispielsweise der Essener Katholikentag 1968 die Synode angeregt. Wir, d. h. das Zentralkomitee, haben als erste diese Idee aufgegriffen und in vielen Gesprächen mit der Bischofskonferenz dazu beigetragen, daß diese Synode kam und durchgeführt wurde. Wir haben natürlich auch die Durchführung der Synode bis in die Einzelheiten begleitet. Heute ist die Fortsetzung dieser gemeinsamen Bemühungen von

Bischofskonferenz und Laienapostolat in der Gemeinsamen Konferenz vorgesehen.

HK: ...von der man sagt, sie sterbe mehr, als daß sie lebe...

Kronenberg: Es hat in letzter Zeit wieder eine Selbstbesinnung gegeben, jedenfalls im Bereich des Zentralkomitees. Und wenn dies auch überraschend sein mag: trotz aller Kritik, die geäußert wurde, geht es allen doch entweder um eine Fortführung des Anfangs oder um einen neuen Anfang. Über ein Ende hat bisher niemand gesprochen.

„Wenn Aussagen übereinstimmen, muß das keineswegs auf Kosten der Eigenständigkeit gehen"

HK: Essener Katholikentag und Synode, das waren sicher Vorgänge von großem Gewicht. Sie sind aber Vergangenheit. Wenn wir vom Jetzt-Zustand ausgehen, dann fällt auf, daß es fast durchwegs eine Art Parallelismus zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee in Stellungnahmen gerade zu gesellschaftlichen, zu gesellschaftspolitischen und auch zu Gestaltungsfragen des perönlichen Lebens gibt. Häufig wird dabei zur selben Thematik und in gleicher Weise dasselbe gesagt. Der Nutzen solcher Verdoppelungen ist höchst zweifelhaft. Was ließe sich gerade im Blick auf die stärkere Eigenständigkeit des Zentralkomitees da anders machen?

Kronenberg: Wir sollten das, glaube ich, ein wenig differenzieren und nach Subjekt und Objekt unterscheiden. Subjekte sind die „Sprecher", das Zentralkomitee, die Bischofskonferenz. Die Objekte sind die Aussagen, die Themen, über die gesprochen wird. In bezug auf die Subjekte, und das scheint mir das Entscheidende zu sein, gibt es keine Parallelität. Die Bischofskonferenz spricht aus ihrer amtlichen Verantwortung als Hirtenamt, als Lehramt, jedenfalls im Sinne des Leitungsamtes der Kirche, während das Zentralkomitee als die Zusammenfassung der freien Kräfte des Apostolats spricht.

HK: Es gibt keine Identität der Subjekte, aber es besteht doch eine weitgehende Identität der Beraterstäbe der beiden Gremien und ihrer Kommissionen...

Kronenberg: Ich habe das nie genau verglichen. Ich weiß, daß häufig Berater des Zentralkomitees eines Tages auch Berater bischöflicher Kommissionen werden. Das scheint mir aber nicht das Problem zu sein. Berater beraten. Sie haben kein Stimmrecht. Die legitimierten Sprecher sind das Zentralkomitee und seine Organe.

HK: ...im Ergebnis hängt aber doch vieles von den Beratern ab. Im übrigen gibt es nicht nur häufig dieselben Berater, sondern es zeigen sich auch immer wieder, ob sich die Bischofskonferenz oder das Zentralkomitee äußert, dieselben Standpunkte.

Kronenberg: Wenn Aussagen verschiedener Gremien übereinstimmen, dann muß das keineswegs auf Kosten der Eigenständigkeit gehen. Trotzdem würde ich Ihnen bezüglich der praktischen Auswirkungen insofern recht geben, als ich auch den Eindruck habe, daß man sich immer wieder und noch mehr als in der Vergangenheit fragen muß, ob die Aufgabenteilung, wie wir sie praktisch haben, optimal ist. Sicherlich kann man diese nicht so vornehmen, daß man einfach sagt: Ihr Laien und eure freien Kräfte sind für den Weltdienst da, und ihr Bischöfe seid zuständig für den Heilsdienst. Beide sind für beides da. Es sollte aber sicherlich unterschiedliche Akzente und unterschiedliche Schwerpunkte geben. Wenn trotzdem häufig zu gleichen Materien gesprochen wird, dann stellt sich die Frage nach der gemeinsamen Verantwortung von Bischöfen und Laien, eine Frage nach der Gemeinsamen Konferenz, in der es die Möglichkeit gibt, daß Bischöfe und Laien im Rahmen ihrer gemeinsamen Verantwortung gemeinsam sprechen.

HK: Das wäre *ein* Strang: gemeinsam sprechen, wo die gemeinsame Verantwortung klar ist und ohnehin dieselben Aussagen zu erwarten sind. Aber gibt es nicht auch den anderen Weg: den einer sinnvollen Arbeitsteilung? Es leuchtet z.B. ein, daß die Bischofskonferenz in Stellungnahmen etwa zum § 218 oder auch zum Scheidungsrecht vor allem die moraltheologische Maxime als solche aussprechen muß. Man muß aber auch fragen können, welche Wege für den Gesetzgeber offen, möglich oder legitim sind. Von solchen Differenzierungen war leider auch in den zahlreichen Stellungnahmen aus dem ZdK wenig zu hören. Wären sie nicht gerade *seine* Aufgabe als Laienvertretung?

Kronenberg: Ich bin sehr dankbar für den Hinweis. Ich akzeptiere, daß es auch im Feld der gemeinsamen Verantwortung jeweils spezifische Zuständigkeiten geben kann und daß man sich im Sinne einer vernünftigen Arbeitsteilung absprechen soll. Gerade im Fall des Rechtsschutzes für das ungeborene Leben und vergleichsweise auch im Falle des Ehescheidungsrechts wird deutlich, wie eine sinnvolle Aufgabenteilung aussehen kann und, wie ich meine, auch auszusehen hat.

HK: War das aber auch tatsächlich so? Ich kann mich nicht erinnern, daß das ZdK zum § 218 jemals nach Ton und Inhalt etwas anderes gesagt hat als die Bischofskonferenz.

Kronenberg: Doch. Ich muß das kurz deutlich machen. Es ist richtig, daß die Bischofskonferenz sowohl in Fragen des ungeborenen Lebens wie auch der Ehe eher fundamental, grundsätzlich sich äußern sollte. Wir haben uns im Zentralkomitee in den letzten zehn Jahren die Diskussion zu diesen beiden Fragen weiß Gott nicht leicht gemacht. Und wir haben erklärt und sind auch in Gesprächen dafür eingetreten, daß, um beim Rechtsschutz für das ungeborene Leben als Beispiel zu bleiben, man bei aller Wahrung der Grundsatzpositionen doch bereit sein muß, Indikationen hinzunehmen, die man moraltheologisch nicht rechtfertigen kann, bei denen man aber auch aus unserem Verständnis heraus auf staatliche Strafverfolgung verzichten kann. Aber die politische Antwort auf solche

Überlegungen war zunächst die Fristenregelung und dann eine Indikationenregelung, die dem, was wir im Sinne eines Verzichts auf Strafverfolgung für vertretbar hielten, eher Hohn spricht.

„Gesprächsoffenheit muß natürlich von allen Seiten vorhanden sein"

HK: Ich weiß nicht, ob es sinnvoll ist, noch einmal hypothetisch nachzuzeichnen, was bereits Geschichte ist. Ich bin aber nicht sicher, ob Ihre Schilderung in jeder Beziehung zutreffend ist. War es während der 7. Legislaturperiode (1969–1972) nicht so, daß eine akzeptable Indikationenlösung noch erreichbar gewesen wäre, wenn von katholischer Seite deutlicher im Sinne der auch von Ihnen gewünschten Differenzierung gesprochen worden wäre? Verwechseln Sie da nicht Ursache und Wirkung?

Kronenberg: Es ist im nachhinein tatsächlich schwer, festzustellen, wo Ursachen für Entwicklungen liegen. Ich habe an vielen Gesprächen, auch in den Jahren von 1969 bis 1972 teilgenommen. Es gab damals in den beiden Koalitionsparteien mehr Kräfte, die sich auf uns zu bewegt haben, als nachher, das ist richtig. Aber ich bin sehr skeptisch, ob es eine akzeptable Lösung hätte geben können. Jedenfalls haben wir damals deutlich signalisiert, daß wir durchaus zu unterscheiden wissen zwischen moraltheologischen Vorstellungen, die uns Christen binden und die auch allgemeingültig sind, die man aber nicht unbedingt und um jeden Preis bis in die letzte Strafverfolgung hinein auch zum Maßstab im politischen und gesellschaftlichen Leben machen kann. Ähnlich verhielten wir uns in Sachen Ehescheidungsreform. Wir sind, das war eine Entscheidung der Vollversammlung des Zentralkomitees, bereit gewesen, ja zu sagen zum Zerrüttungsprinzip. Das hat innerkirchlich manche Diskussion und auch Kritik ausgelöst. Heute wird ernsthaft gefragt, ob diese Entscheidung richtig war. Es wird dabei übersehen, daß wir ja sagten zum Prinzip, aber nicht dazu, daß schließlich weder von Verantwortung noch von Zerrüttung, sondern nur noch von Fristen die Rede war.

HK: Auch dazu hat die Bischofskonferenz und deren Kommissariat in Bonn meines Wissens nicht anders gesprochen als das ZdK. Ich persönlich bin im übrigen der Meinung, daß, wenn das Zerrüttungsprinzip konsequent angewandt wird, man um Fristen gar nicht herumkommt. Anderseits – und das ist meine eigentliche Frage – wäre nicht gerade das Zerrüttungsprinzip ein Beispiel eines juristisch-moralischen Sachverhaltes, wo eine Bischofskonferenz gar keinen unmittelbaren Auftrag zu differenzieren hat, wo aber eine Laienorganisation, wie das Zentralkomitee im Gespräch mit dem politischen Adressaten, von ihrem spezifischen Sachverstand her durchaus stärker differenzieren müßte?

Kronenberg: Ich muß Sie korrigieren. Denn genau so, wie Sie es vorschlagen, ist es gewesen. Die Bischöfe haben sich als Konferenz in dieser Frage ziemlich zurückgehalten. Wir hingegen sind ziemlich weit in unseren Differenzierungen gegangen und haben uns bemüht, konstruktive Beiträge zur Reform des Eherechts zu leisten. Leider müssen wir heute feststellen, daß von unseren Vorstellungen fast nichts berücksichtigt worden ist, daß allerdings einige Desiderate, die wir hatten, jetzt durch höchstrichterliche Urteile nachträglich noch zur Geltung kommen, also so ganz unberechtigt nicht gewesen sein können. Ich möchte daher sagen: Gesprächsoffenheit muß natürlich auf allen Seiten vorhanden sein, wenn sie zum Tragen kommen soll. Wenn wir offen sind für solche Gespräche und uns auf solche Überlegungen einlassen, aber dann den Eindruck gewinnen müssen, daß auf der anderen Seite diese Offenheit nicht da ist, wird das natürlich zu einem einseitigen Vorgang, der nicht weit führen kann.

HK: Müßte das für Themen wie Kernenergie und Staatsverschuldung nicht noch mehr gelten? Wäre dafür das Zentralkomitee, das in diesem oder jenem Punkt dann auch konkreter, auch *politischer* sprechen darf, dafür nicht besser „dotiert"? Und könnte man sich nicht gerade bei solchen Themen in der Gemeinsamen Konferenz darüber absprechen, wer was sagt?

Kronenberg: Das Zentralkomitee hat am 23. Mai 1980 aus Anlaß der bevorstehenden Bundestagswahl mit sehr eindeutigen Worten den Abbau der Staatsverschuldung gefordert. Noch konkreter, noch politischer konnte man das gar nicht tun. Daß die SPD im Herbst kurz vor der Wahl an einer ähnlich formulierten Forderung der Bischofskonferenz so heftig Anstoß nahm, nachdem sie im Frühjahr die Erklärung des Zentralkomitees positiv gewertet hatte, findet seine Erklärung sicherlich nicht daran, daß die SPD die Beschränkung der Bischöfe auf fundamentale und grundsätzliche Aussagen für notwendig erachtet. Die ungestüme Kritik entsprach vielmehr einer wahltaktischen Strategie, die man für opportun hielt. Innerkirchlich wurde hingegen häufiger kritisch festgestellt, die Bischofskonferenz solle sich im Unterschied zum Zentralkomitee in konkreten, politischen Fragen, in denen legitimerweise Meinungspluralität möglich ist, stärker zurückhalten. Über diese Kritik sollte meines Erachtens noch mehr nachgedacht werden, auch in der Gemeinsamen Konferenz. Ähnliches gilt für das Thema Kernenergie. Die relativ stark ausgeprägte Schweigsamkeit des Zentralkomitees in dieser Frage steht in keinem vertretbaren Verhältnis zu der deutlichen Stellungnahme der Bischofskonferenz vom Herbst des vergangenen Jahres. In der Frühjahrsvollversammlung dieses Jahres wird sich aber auch das Zentralkomitee diesen Fragen stellen.

HK: Müßte das ZdK nicht auch in Fragen innerkirchlicher Auseinandersetzung um einiges aktiver werden? Wir haben z. B. im Gefolge der letzten Bischofssynode wieder eine Neuauflage der Diskussion um „Humanae vitae". Ist das ZdK in einem solchen Fall, wo lehramtliche Verkündigung und Erfahrungswelt des Laien besonders spannungsreich auseinanderlaufen, nicht in besonderer Weise gefordert?

Kronenberg: Grundsätzlich stimme ich dem zu. Was die Frage „Humanae vitae" betrifft, so habe ich den Eindruck, daß das Gespräch darüber zwischen dem Lehramt bzw. dem Leitungsamt der Kirche und den Laien nicht mit der Intensität und Offenheit geführt wird, wie das zu wünschen wäre. Aber welche Rolle sollen wir eigentlich spielen? Sollen wir als Laien unentwegt sagen, wir möchten mit den Bischöfen und wir möchten mit dem Papst über dieses Thema reden? Ich halte es für viel natürlicher und dem Thema auch angemessener, uns nicht aufzudrängen, wenn wir nicht gefragt werden. Im übrigen denke ich, daß es auch Fragen geben darf und soll, die nicht immer sofort von höchster Instanz entschieden werden müssen.

HK: Da werden Ihnen die allermeisten zustimmen. Aber das ist nicht die Problemlage. Durch „Humanae vitae" ist ja entschieden...

Kronenberg: Die Entscheidung ist durch die Königsteiner Erklärung im Hinblick auf unsere pastorale Situation relativiert worden.

„Das ist signifikant für die Unzulänglichkeit der Gesprächslage"

HK: Aber auch die Königsteiner Erklärung ist längst wieder relativiert durch neuere Erklärungen einzelner Bischöfe...

Kronenberg: Ich kann dazu nur meinen persönlichen Eindruck wiedergeben. Doch deckt sich dieser, glaube ich, mit dem Eindruck, den viele Laien haben. Man ist es irgendwo leid, die Frage der Empfängnisregelung ständig so diskutiert zu sehen, daß jede Erklärung wieder neu relativiert wird. So kann man, glaube ich, mit solchen Fragen nicht umgehen. Wenn ein Bischof erklärt, er habe die Königsteiner Erklärung nicht gelesen, weil er damals nicht Bischof war, dann ist das sicherlich eine Fehlleistung, die nicht überbewertet werden darf, die aber trotzdem signifikant ist für die Unzulänglichkeit der Gesprächslage.

HK: Einverstanden. Aber nehmen wir ein anderes Beispiel, das schon sehr nahe an die Wurzel kirchlichen Lebens reicht. Wir haben seit längerer Zeit eine nicht mehr nur fachliche Diskussion über die Sicherung der Seelsorge in der Kirche. Da die Frage angesichts des Priestermangels und auch angesichts der Probleme der Priester in einer wenig zölibatsfreundlichen Lebenswelt bis tief in die einzelnen Gemeinden hineinreicht, sind Laien durch diese Frage wenigstens ebensosehr herausgefordert wie Bischöfe. Vom ZdK hat man dazu bisher nicht viel gehört. Hätte nicht gerade das ZdK die Chance, hier eine Debatte zu führen, die weniger allein von der Zölibatsfrage bestimmt ist?

Kronenberg: Das ist ein sehr komplexer Vorgang, von dem ich noch nicht sehe, wie man ihn ausdiskutieren kann. Als die Bischofskonferenz im Rahmen der Neuordnung der pastoralen Dienste dieses Thema aufgriff, hat sich natürlich auch das Zentralkomitee an dieser Beratung beteiligt. Der Geschäftsführende Ausschuß hat zu den Überlegungen der Bischofskonferenz Stellung genommen, und wir haben das auch in der Gemeinsamen Konferenz erörtert. Zwei Dinge scheinen mir aus der Sicht des ZdK wichtig zu sein. Durch den Priestermangel, wie wir ihn heute allenthalben antreffen, ist uns eine Chance zugewachsen, die wir auch unabhängig vom Priestermangel hätten nützen müssen: nämlich viel stärker die Laien in pastorale Mitverantwortung und in andere kirchliche Dienste zu bringen. Das zweite ist, daß der Priestermangel, der trotz Indienstnahme von Laien wirklich spürbar wird – auch in den Verbänden, aber vor allem in den Gemeinden –, das Bewußtsein, für die Sicherung der Seelsorge mitverantwortlich zu sein, auch bei den Laien schärft und – wie ich hoffe – eine Zunahme der Berufungen bewirkt.

HK: Mein Problem war nicht, ob noch mehr Laien durch den Priestermangel entstandene Leerstellen auffüllen sollen, sondern ich wollte Sie fragen, ob eine Laienorganisation wie das Zentralkomitee nicht den Hirten manchmal etwas eindringlicher zusetzen sollte bei der Frage, wie Seelsorge künftig eigentlich aussehen soll. Ich sehe dazu bisher keine Beiträge aus Ihren Reihen.

Kronenberg: Ich halte es schon für einen beträchtlichen Fortschritt, wenn allen deutlich wird, daß in der Kirche nicht nur Priester und Seelsorger wirken, sondern auch Laien. Je mehr die Laien in der Kirche Verantwortung tragen, um so mehr identifizieren sie sich auch mit der Kirche. Es handelt sich primär nicht um die Frage von mehr Zuständigkeiten für Laien, sondern um die Frage ihrer kirchlichen Sozialisation. Aktives Mittun schafft wirkliche Zugehörigkeit zur Kirche. Die Kirche kann heute nicht mehr nur über ihre Amtsträger in die Welt hineinsprechen, sondern sie muß durch ihre Mitglieder ihre Mission in die Welt tragen und umgekehrt die Fragen der Welt in die Kirche hineintragen.

HK: Sie sagen „Welt in die Kirche hineintragen". Aber bestätigen Kongresse und Diskussionen des ZdK nicht am laufenden Band, daß man gerade bei Fragen von besonderer gesellschaftlicher Bedeutung – Familie, Medien, Erziehung – so gut wie unter sich bleibt? Man spricht *über* den Kontrahenten, meist schlagwortartig, aber wenig *mit* ihm.

Kronenberg: Es wäre schlimm, wenn es nur den einen oder den anderen Weg gäbe. Ich glaube, man muß beides tun: sowohl die Fachleute im eigenen Lager beteiligen, um sich so klarzuwerden über Fragen und mögliche Antworten, aber eben auch das Gespräch mit den anderen suchen. Ich denke, daß wir tatsächlich auch beides tun. Wir machen das auf Katholikentagen und auf Kongressen. Ich erinnere etwa an den Kongreß über Entwicklungspolitik und an das ganze dort vorgestellte Dialogprogramm, welches wir gegenwärtig mit Gewerkschaften, Parteien, Bauernverbänden und anderen Gesprächspartnern in den Bereichen Wirtschaft und Gesellschaft durchführen. Gerade diese Gespräche sind für unsere Arbeit modellhaft. Nur lassen Sie mich aber auch das noch sagen: zum Gespräch gehören immer zwei. Fragen, die außerhalb des kirchlichen Bereichs gestellt werden, sollten wir als Fragen immer in un-

ser Gespräch einbeziehen. Aber nicht selten werden wir statt mit Fragen mit Thesen konfrontiert. Und über diese Thesen muß es natürlich auch einmal Streit geben dürfen.

„Ich weiß, daß in der modernen Gesellschaft Meinungsbildung auch eine Apostolatsaufgabe ist"

HK: Ich habe nichts gegen Streit. Ich frage mich nur, ob es nicht richtig und möglich wäre, dem Standpunkt politischer oder ideologischer Kontrahenten in der eigenen Meinungsbildung einen breiteren Platz einzuräumen. Es müßte z. B. doch möglich sein, auf einen vom ZdK veranstalteten Kongreß über Familienfragen auch Vertreter beispielsweise emanzipatorischer Leitbilder einzuladen, um z. B. mit ihnen über die Notwendigkeit der Institution Ehe und über den Sinn von GG § 6 Abs. 1 zu streiten...

Kronenberg: Da kann ich nur die Rückfrage stellen, wie das konkret gemacht werden soll. Die F.D.P. z. B. hat auf ihrem Bundesparteitag in Freiburg nicht mit uns, sondern in eigener Zuständigkeit diskutiert und beraten und den Entschluß gefaßt, daß Ehe keine grundsätzliche Voraussetzung für Familie zu sein brauche. Und diese These wird jetzt politisch vertreten. Darüber reden wir mit der F.D.P. Soll man nun statt dessen in Zukunft gesellschaftlichen Gruppen empfehlen, daß sie, bevor sie sich überhaupt eine Meinung bilden, erst einmal alle miteinander reden? Ich weiß nicht, ob das den Gesetzmäßigkeiten der Meinungsbildung überhaupt gerecht würde.

HK: Das sicher nicht. Aber warum sollte man sich nicht stärker bemühen, um den eigenen Tisch auch Meinungen anderer zu versammeln? Das kann für die eigene Meinungsbildung doch nur gut sein.

Kronenberg: Ich habe den Eindruck, daß wir uns jetzt ein wenig fixiert haben auf eine Aufgabe, die das Zentralkomitee sicherlich auch hat, nämlich die der Meinungsbildung...

HK: Ist das nicht sogar die Hauptaufgabe?

Kronenberg: Mit Sicherheit nicht. Die Hauptaufgabe des Zentralkomitees ist vielmehr, im Rahmen der Sendung der Kirche zu wirken, sicherlich auch durch Reden und Diskutieren, vor allem aber doch durch aktives Handeln. Ich weiß, wie sehr in einer modernen Gesellschaft Meinungsbildung auch eine Apostolatsaufgabe ist, aber sich so darauf mit Priorität zu konzentrieren, das halte ich nicht für angemessen.

HK: Aber gibt es im Katholizismus – etwa im Gegensatz zum Protestantismus, der natürlich dann wieder seine eigenen Probleme hat – vielleicht auch aufgrund der hierarchischen Beschaffenheit der Kirche nicht ein spezifisches und recht ausgeprägtes Defizit an Meinungsbildung? Müßte nicht gerade eine Institution wie das ZdK ein solches Defizit aufzufangen suchen?

Kronenberg: Ich halte das für eine ganz wichtige und ganz vorrangige Aufgabe. Ich will das überhaupt nicht herabmindern. Wenn Prälat Hanssler vor vielen Jahren einmal gesagt hat, was nicht organisiert ist, ist gesellschaftlich nicht existent, dann könnte man sicher darüber hinaus auch sagen: Wer in der öffentlichen Meinung nicht präsent ist, ist gesellschaftlich nicht existent. Aber es darf nicht der Eindruck entstehen, als erschöpfe sich die Tätigkeit des Laienapostolats darin, im Feld der Meinungsbildung mitzumischen.

HK: Entschuldigen Sie, wenn ich hier etwas hartnäckig bin und nochmals auf meine Frage zurückkomme. Mir fällt auf, daß viele katholische Stellungnahmen sprachlich dem Schlagwortcharakter politischer Reden angepaßt sind. Fehlt es da nicht an der notwendigen gedanklichen Vertiefung? Weiter fällt auf, daß in der Auseinandersetzung um Leitparolen gegenwärtiger gesellschaftlicher Auseinandersetzung – Mündigkeit, Partnerschaft, Emanzipation – die katholische Seite, wenigstens produktiv, kaum präsent ist. Kann sich der deutsche Katholizismus ein solches intellektuelles Leisetreten überhaupt leisten?

Kronenberg: Wir sind natürlich alle Kinder unserer Zeit, und man sollte sich nicht nur anpassen. Auf der anderen Seite halte ich es aber für ganz wichtig, daß wir auch die Sprache unserer Zeit sprechen. Es besteht ja die andere Gefahr, daß bestimmte Termini im kirchlichen Bereich nicht benützt werden und damit die Gefahr gegeben ist, daß sie von anderer Seite allein mit Inhalt ausgefüllt werden.

„Wir haben uns immer bemüht um konkretes Tun"

HK: Sie werden von anderen besetzt und kehren im kirchlichen Gespräch als Schlagworte wieder, die man abwehrt, aber nicht aufarbeitet...

Kronenberg: Meine Bemerkung bezog sich allein auf den ersten Teil Ihrer Frage. Es gibt natürlich im deutschen Katholizismus eine Tradition, nicht auf jedes Modethema gleich hereinzufallen, sondern Tagesdiskussionen in langfristige Perspektiven einzuordnen, was Stichworte wie Autonomie, Mündigkeit, Freiheit, Emanzipation, Partnerschaft und dergleichen angeht. Wenn man sich die letzten 100 Jahre des deutschen Katholizismus ansieht, dann zeigt sich, daß diese Geschichte gerade auch eine Geschichte war, in der es um Freiheit, um Autonomie, um Partnerschaft, um Partizipation und auch um Emanzipation in einem recht verstandenen Sinne ging. Wir haben es uns, glaube ich, gerade mit dem Stichwort Partnerschaft nicht leichtgemacht. Es hat fast vier Jahre gebraucht, ehe wir unsere Erklärung „Ehe und Familie im Spannungsfeld von personaler Partnerschaft und Institution" verabschiedet haben. Das waren langwierige Prozesse in Gesprächen und Beratungen.

HK: Mit dem Ergebnis, daß, wenn ich an gewisse Ausführungen auf dem letzten Familienkongreß denke, Part-

nerschaft, heute sicher eine Grundfigur von Mitmenschlichkeit und Sozialität, immer noch als ideologischer Ballast verdächtigt wird...

Kronenberg: Sie haben insofern recht, als auf jenem Kongreß Stimmen zu hören waren, die die Partnerschaft eher negativ bewerteten. Es wurde aber von Mitgliedern des ZdK auf dem Kongreß sehr nachdrücklich auf diese Erklärung verwiesen, und ich habe den Eindruck, daß gerade unsere Aussagen zur Partnerschaft über den kirchlichen Raum hinaus Beachtung gefunden haben. Schließlich zum Thema Emanzipation: man wird fragen können, warum wir uns nicht schon früher damit beschäftigt haben. Aber nicht alles muß das Zentralkomitee als solches aufgreifen. Die Frauenverbände haben seit vielen Jahren mit großem Ernst und mit großem Engagement darüber diskutiert. Vielleicht ist jetzt die Zeit gekommen, diese Diskussion auf eine breitere Plattform zu bringen.

HK: Ich wollte eigentlich nicht speziell auf diesen Punkt zufragen, sondern nur ein Beispiel nennen. Aber steht dahinter nicht das größere Problem, wie realitätsbezogen oder realitätsfremd im täglichen Walten und Schalten eine Organisation wie das ZdK Veränderungen in der Gesellschaft, in den Lebenszusammenhängen und in den Lebensformen registriert, zur Kenntnis nimmt und beurteilt. Hat das ZdK hier nicht einen besonderen Auftrag, den es wenigstens teilweise von seiner Aufgabenstellung her besser wahrnehmen könnte als beispielsweise die Bischofskonferenz?

Kronenberg: Wir bemühen uns natürlich um diese Aufgabe. Ich darf das an Beispielen verdeutlichen, die gewiß keine Beispiele am Rande sind: Ich denke an unser Bemühen, das Gespräch zwischen Kirche und Kunst, das weithin zum Erliegen gekommen war, wieder in Gang zu bringen. Unser Kongreß vor zwei Jahren und der Berliner Katholikentag 1980 zeigen erste Erfolge. Ich denke aber auch an Themen wie Eigentumsstreuung, Familienpolitik, Ökumene und ausländische Mitbürger, Themen, denen wir uns in langfristig angelegten Arbeitsprogrammen sowie Tagungen und Kongressen gestellt haben und weiterhin stellen werden. Schließlich muß ich auch noch einmal auf unsere entwicklungspolitischen Bemühungen hinweisen, die wir gemeinsam mit den verantwortlichen kirchlichen Gremien, und zwar auf ökumenischer Grundlage, seit vielen Jahren auf uns genommen haben. In diesem Zusammenhang bemühen wir uns auch um den kulturellen, religiösen und sozialen Austausch mit Ländern und Kirchen der Dritten Welt. Wir haben, glaube ich, relativ früh erkannt, was dadurch an Bereicherung in unsere Kirche mit eingebracht werden kann. Aber wir haben uns hier nie nur um die Meinungsbildung, die zweifellos wichtig ist, bemüht, sondern auch um konkretes Tun. Ich glaube, wir haben damit mehr Offenheit in der Kirche für die Probleme in der eigenen Gesellschaft wie in den großen und weltweiten Fragen der Gegenwart erreicht.

HK: Darf ich unter dem Stichwort Offenheit noch einmal auf gewisse Eigenheiten der Binnenstruktur des ZdK zurückkommen? Das ZdK sucht als Repräsentant des deutschen Katholizismus wie dieser insgesamt traditionsgemäß die Nähe zum politischen Bereich. Parteipolitisch gibt es aber sowohl in der Zusammensetzung des Führungspersonals wie in der Tendenz der politischen Aussagen eine einseitige Nähe zu den Unionsparteien. Die meisten führenden Mitglieder des ZdK spielen eine Doppelrolle als Parteipolitiker und als Katholiken. Ist es da nicht schwierig, so zu sprechen, daß sich Menschen, die anderen Teilen des Parteienspektrums zugehören, *auch* angesprochen fühlen?

Kronenberg: Lassen Sie mich das letzte zuerst aufgreifen. Ich halte es für einen Dienst an der Demokratie, daß man sich der Herausforderung einer solchen Doppelrolle stellt und sich bemüht, ihr gerecht zu werden. Ich bin sehr froh darum, daß diese Praxis in Deutschland nicht abhanden gekommen ist, weil sie es ermöglicht, deutlich zu machen, daß auch der politische Bereich zum Laienapostolat gehört. Natürlich bewegen wir uns dabei in einer bestimmten Tradition. Und Tradition ist immer Bereicherung und Last zugleich. Worum wir uns bemühen müssen, ist, offen zu sein gegenüber neuen Entwicklungen.

„Zu große Sensibilität kann auch zu Neurosen führen"

HK: Aber offen in welchem Sinne? Für die Sachverhalte unabhängig von Parteimeinungen oder offen auch für alle Parteien und für das, was sich in ihnen als politische Realität abspielt?

Kronenberg: Als ich Generalsekretär des Zentralkomitees wurde, wurde mir in einem meiner ersten Interviews die Frage vorgelegt: „Sind Sie für eine Öffnung des Zentralkomitees nach links?" Ich sagte damals: „Nein, es kann nicht meine Aufgabe sein, eine Öffnung nach links zu betreiben, meine Aufgabe ist, mit dafür zu sorgen, daß das Zentralkomitee prinzipiell offen ist für die Entwicklungen, die sich im deutschen Katholizismus abzeichnen." Ich kann nichts anderes tun, als für diese prinzipielle Offenheit einzutreten.

HK: Die Praxis sieht aber nicht unbedingt so aus...

Kronenberg: Ich meine doch, daß bestimmte Entwicklungen auch an der Praxis des ZdK nicht spurlos vorbeigegangen sind. Wir haben seit vielen Jahren auch katholische Politiker, die der SPD angehören, als Mitglieder im Zentralkomitee. Aber wir haben sie nicht als SPD-Politiker, sondern als katholische Politiker in der SPD in unseren Reihen. Außerdem planen wir – nach Ablauf des Wahljahres –, wieder Gespräche mit allen im Bundestag vertretenen Parteien zu führen. Um es nochmals zu sagen, wir sind um Öffnung bemüht und können nur hoffen, daß entsprechend auch alle Gruppen, aus denen Katholiken kommen, ihrerseits für unsere Anliegen offen sind. Offenheit in nur einer Richtung ist eine Sackgasse.

HK: Ist es nicht so, daß katholische Organisationen allgemein und das ZdK im besonderen bei der Behandlung gesellschaftlicher Fragen vor allem an Staat und Gesetzgeber appellieren und darüber die Gesellschaft bzw. das, was jeweils geistig, moralisch, trendhaft in ihr gärt, eher vernachlässigen? Manchmal hat man den Eindruck, in einer Partei wie der SPD spiegele sich sehr viel mehr an Bewußtsein realer Verhältnisse als in vielen Diskussionen katholischer Gremien.

Kronenberg: Ich weiß nicht, von welchen Beobachtungen aus Sie zu diesem Ergebnis kommen. Ich habe umgekehrt den Eindruck, daß in Gruppen, die der SPD – allgemein gesprochen – besonders nahestehen, sehr rasch alles über die Partei auf den Staat hin zugeordnet wird, während wir in unserer Arbeit sehr viel mehr die Gesellschaft selbst zu ihrem Recht kommen lassen.

HK: Dem würde ich zustimmen. Aber darum ging es mir nicht, sondern um die Frage, ob das ZdK und der deutsche Katholizismus insgesamt nicht eine selbst im Vergleich zu politischen Parteien zu geringe Sensibilität für gesellschaftliche Vorgänge entwickeln und ob das nicht damit zusammenhängt, daß man insgesamt zu sehr unter sich bleibt...

Kronenberg: Es ist schwer zu sagen, wie sensibel man heute sein muß. Zu große Sensibilität kann auch zu Nervosität, kann auch zu Neurosen führen. Im übrigen: das Gespräch mit der Gesellschaft findet auch dann statt, wenn es innerhalb des Laienkatholizismus geführt wird. Die Gesellschaft ist ja auch im Katholizismus präsent. Entsprechend ist dann auch die Gesellschaft der klare Adressat, an den Wünsche oder Resolutionen gerichtet werden. Es mag sein, daß das Gespräch mit bestimmten Gruppen in der Gesellschaft oder auch mit bestimmten Bereichen und Institutionen in der Gesellschaft noch intensiver geführt werden müßte und könnte. Gerade unsere Erfahrungen mit dem Dialogprogramm im entwicklungspolitischen Bereich signalisieren uns, daß es da Chancen gibt, die wir auch in anderen Bereichen wahrnehmen müssen.

HK: Könnte sich der deutsche Katholizismus bei seiner Finanzausstattung nicht auch sensiblere Beobachtungsinstrumente leisten, die jeweils einsetzende neue Entwicklungen in der Gesamtgesellschaft zu sehen und zu beurteilen vermögen? Es ist in dieser Beziehung weder an wissenschaftlichen noch an publizistischen Einrichtungen viel vorhanden.

Kronenberg: Der deutsche Katholizismus leistet sich zuwenig eine systematische wissenschaftliche Beobachtung unserer Gesellschaft. Der Meinung bin ich auch. Davon könnte auch das Zentralkomitee mehr profitieren, und daran könnte es auch mehr teilhaben. Das würde sich in seiner Arbeit zweifellos positiv niederschlagen.

HK: Gibt es auf katholischer Seite nicht auch ein Defizit an Kontakt und Zwiegespräch mit den sogenannten gesellschaftlich relevanten Gruppen? Eine gelegentliche Begegnung von Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und den Spitzen des DGB oder auch einmal mit denen der Arbeitgeberverbände genügt wohl nicht.

Kronenberg: Sicher ist es mit gelegentlichen Spitzengesprächen nicht getan. Das gilt nicht nur im Verhältnis zu Gewerkschaften und Arbeitgeberverbänden, sondern gegenüber allen gesellschaftlichen Strömungen und Gruppierungen. Es muß ja geradezu unsere Aufgabe sein, in möglichst große Nähe zu den Gruppen unserer Gesellschaft zu kommen, weil es unser eigentliches Ziel, unsere eigentliche Aufgabe ist, mit allen Menschen ins Gespräch zu kommen. Es wäre fatal, wenn wir ins Getto gingen und uns abkapselten. Wir müssen mit allen ins Gespräch kommen. Das ist unterschiedlich gelungen und wird unterschiedlich gelingen. Aber unter diesen Anspruch sind wir gestellt, daran müssen wir uns messen lassen.

Dokumentation

Ausgewählte Fragen zur Christologie

Eine Studie der Internationalen Theologenkommission

Die Internationale Theologenkommission beim Heiligen Stuhl befaßte sich in der letzten Sitzung ihrer zweiten Fünfjahresperiode (1974–1979) mit dem Thema „Christologie". Zehn schriftliche Berichte bzw. Referate von Theologen verschiedener Disziplinen, Sprachen und Schulen haben die Vollversammlung der Kommission für Herbst 1979 (21.–27. Oktober) in Rom vorbereitet. Zum Zweck der Planung dieser Vollversammlung wurde eine Unterkommission eingesetzt, die zuletzt unter dem Vorsitz von Karl Lehmann arbeitete. Ihr gehörten an die Professoren: von Balthasar, Cantalamessa, Congar, Dhanis SJ (1978 verstorben), Gonzalez de Cardedal, Le Guillou OP, Lehmann, Martelet SJ, Ratzinger, Semmelroth (1979 verstorben), Schürmann und Walgrave. – Der folgende Text ist eine thesenartige Zusammenstellung der wichtigsten Beratungsergebnisse. Er wurde vielfach überarbeitet und in mehreren Abstimmungsgängen von einer sehr großen Mehrheit der Kommission gebilligt. Der authentische

lateinische Text wurde soeben in der Zeitschrift „Gregorianum" (61. Jahrg., 1980, Heft 4, S. 609–632) veröffentlicht. Die Übersetzung der Redaktion legt diesen offiziellen lateinischen Text zugrunde, konnte aber neben der französischen und italienischen Übersetzung auch auf deutsche Teilfassungen zurückgreifen.

Einleitung

Die Frage nach Jesus Christus stellt sich heute sowohl in der Frömmigkeit wie in der Theologie mit neuer Dringlichkeit. Die Erforschung der Heiligen Schrift und der Geschichte der christologischen Konzilien erbringt zahlreiche neue Elemente. Mit neuem Nachdruck fragen heute die Menschen „Wer ist dieser?" (vgl. Lk 7,49) und: „Woher hat er das alles? Was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist! Und was sind das für Wunder, die durch ihn geschehen!" (Mk 6,2). Es ist deutlich, daß eine Antwort auf der Ebene der allgemeinen Religionswissenschaft nicht ausreicht. Diese Bemühungen haben wichtige Einsichten erbracht; gleichzeitig traten auch Spannungen nicht nur unter den Theologen, sondern auch zwischen dem kirchlichen Lehramt und einigen von ihnen auf. Deshalb möchte auch die Internationale Theologenkommission einen eigenen Beitrag zu dieser breitgefächerten Diskussion und damit vielleicht auch einige Klärungen liefern. Die Kommission wollte keine vollständige Christologie liefern, sondern an einige besonders wichtige Perspektiven erinnern, besonders soweit sie sich in der gegenwärtigen Diskussion als schwierig erwiesen haben.

I. Der Zugang zur Person und zum Werk Jesu Christi

A. Die historische Untersuchung im Blick auf Jesus

1. Weil Jesus Christus im Glauben der Kirche weder ein Mythos noch eine abstrakte Idee, vielmehr ein Mensch ist, der in einem bestimmten geschichtlichen Kontext gelebt hat, gestorben ist und sein eigenes Leben führte, darum wird vom christlichen Glauben eine geschichtliche Untersuchung über ihn verlangt. Wie die verschiedenen Versuche im geschichtlichen Ablauf der Leben-Jesu-Forschung gezeigt haben, enthält eine solche Untersuchung Schwierigkeiten.

1.1 Das Neue Testament hat nicht das Ziel, eine bloß historische Information über Jesus zu bieten, sondern das Zeugnis des kirchlichen Glaubens über ihn als den „Christus" und den „Kyrios" in seiner vollen Tragweite zu vermitteln: ein Zeugnis, das aus dem Glauben kommt und darauf ausgerichtet ist, Glauben wiederum zu wecken. Man kann die Geschichte seines Lebens nicht im strikten, modernen Sinne einer Biographie schreiben, was übrigens auch für viele andere Männer der Antike und des Mittelalters gilt. Durch diese Tatsache wird jedoch keineswegs ein übertriebener Skeptizismus im Blick auf das geschichtliche Leben Jesu gerechtfertigt, wie die heutige Exegese bestätigt.

1.2 Die historische Jesusforschung richtete sich im Verlauf der Neuzeit nicht selten gegen das christologische Dogma. Diese antidogmatische Haltung ist nicht notwendigerweise mit der historisch-kritischen Methode verbunden. In den Grenzen der exegetischen Forschung gibt es den legitimen Versuch, ein rein historisches Bild Jesu zu rekonstruieren oder besser: die Gegebenheiten über den geschichtlichen Jesus zu entdecken und nachzuweisen. Sofern die Jesusbilder jedoch von der Glaubenseinsicht der urchristlichen Gemeinde ganz absehen wollten und vorgaben, Jesus in seiner vollständigen, jedoch rein historischen Wirklichkeit zu enthüllen, stützten sie sich explizit oder implizit auf ein mehr oder weniger entwickeltes philosophisches und zeitgenössisch imprägniertes Vorverständnis über das ideale Menschenbild; zugleich wurden diese Jesusbilder von psychologischen Vermutungen über das Innenleben Jesu bestimmt.

1.3 Die heutigen Christologien müssen, besonders wenn sie „von unten" konstruiert werden und sehr eng mit den Ergebnissen und Folgen der historischen Jesusforschung in Verbindung stehen (was in sich durchaus legitim ist), Sorge dafür tragen, daß sie nicht von neuem in Irrtümer der früheren Phasen der Leben-Jesu-Forschung zurückfallen.

B. Die Einheit zwischen dem irdischen Jesus und dem erhöhten Christus

2. Die wissenschaftliche Untersuchung über den „historischen Jesus" hat zweifellos ihren Wert. Dies gilt vor allem auch für die Fundamentaltheologie und für eine Argumentation gegenüber den Nicht-Glaubenden. Aber eine wirklich christliche Erkenntnis darf nicht ausschließlich auf diese Betrachtungsweise des Lebens Jesu allein eingeschränkt werden. Ein voller Zugang zur Person und zum Werk Jesu Christi wird nur dann erreicht, wenn die Verbindung zwischen dem „historischen Jesus" und dem „verkündigten Christus" nicht schlechthin aufgelöst wird. Diese volle Erkenntnis Jesu Christi kann nicht ohne den lebendigen Glauben der christlichen Gemeinde gewonnen werden, die eine solche Sicht ermöglicht und stützt. Dies gilt nicht nur für die historische Erkenntnis und im Blick auf das Werden des Neuen Testamentes, sondern muß auch für die heutige christologische Reflexion zur Geltung gebracht werden.

2.1 Die Texte des Neuen Testamentes selbst streben von sich aus immer zu einer je tieferen Erkenntnis und Annahme des Glaubens. Sie wollen Jesus Christus nicht in einer rein historischen, biographischen und gleichsam nur rückwärts gewandten Perspektive einschließen. Die universale und eschatologische Bedeutung der Botschaft und der Person Jesu Christi selbst fordert die Überwindung einer bloßen historischen Erinnerung (Fixierung) sowie einer rein funktionalen Interpretation. So unterscheidet sich schon der moderne Begriff von Geschichte/Historie, im Sinne der reinen Objektivierung einer vergangenen Wirklichkeit, vom antiken Geschichtsverständnis.

2.2 Die substantielle und radikale Identität des irdischen Jesus mit dem erhöhten Christus gehört wesentlich zum Evangelium. Darum ist die Begrenzung der christologischen Forschung allein auf den historischen Jesus nicht nur von einer äußeren Autorität, sondern von der innersten Absicht und Struktur des Neuen Testamentes selbst her abzulehnen.

2.3 Die Theologie kann den Sinn der Auferstehung Jesu Christi nur im Lichte seines Todes verstehen, und ähnlich kann sie den Sinn seines Todes nur im Lichte seines Lebens, seines Tuns und seiner Botschaft begreifen. Die Ganzheit und Einheit des Heilsereignisses Jesu Christi schließt sein Leben, seinen Tod und seine Auferweckung ein.

2.4 Eine ursprüngliche und sehr alte Synthese des irdischen Jesus und des auferweckten Christus findet sich in den verschiedenen Bekenntnisformeln und in den sogenannten „Homologien", die besonders den Tod und die Auferstehung zum Inhalt haben (vgl. Röm 1,3ff; 1 Kor 15,3ff). Sie bieten eine authentische Vermittlung zwischen der einmaligen und zugleich ein für allemal gültigen Geschichte Jesu Christi in seiner bleibenden Bedeutung, und sie enthalten im Kern so etwas wie eine „Wesensgeschichte" Jesu Christi. Diese Synthese ist das Urbild und das Modell jeder wahren Christologie.

2.5 Diese christologische Synthese setzt nicht nur das Bekenntnis der frühchristlichen Gemeinde in einem historischen Sinne voraus, sondern sie weist auch darauf hin, daß die Kirche, wie sie in den verschiedenen Zeiten gegenwärtig ist, der Ort der wahren Erkenntnis der Person und des Werkes Jesu Christi bleibt. Ohne Vermittlung und Hilfe des Glaubens der Kirche ist also eine christologische Erkenntnis weder im Neuen Testament noch heute möglich. Es gibt keinen archimedischen Punkt außerhalb dieses ekklesialen Kontextes, wenn freilich auch Jesus Christus den Primat über die Kirche stets innehat und behält.
2.6 Innerhalb dieses weiteren Ansatzes ist der Rückgang auf den irdischen Jesus auch in theologisch-dogmatischer Perspektive fruchtbar und darum heute notwendig. Diese Rückfrage kann den unerschöpflichen Reichtum der Menschlichkeit Jesu Christi tiefer entdecken helfen als in den bis heute bekannten Christologien. Jesus Christus erhellt am meisten das letzte Maß und das konkrete Wesen des Menschen (vgl. Enzyklika „Redemptor hominis" Johannes Pauls II., Nr. 8–10). So verdunkeln z. B. Brüderlichkeit und Solidarität Jesu mit uns keineswegs sein göttliches Wesen. Das christologische Dogma selbst verbietet, wie im folgenden deutlich werden wird, jede falsche Entgegensetzung zwischen der Menschheit und der Gottheit Jesu Christi.
2.7 Der Heilige Geist, der Jesus als den Christus geoffenbart hat, teilt das Leben des dreifaltigen Gottes selbst mit und macht den Glauben an Jesus lebendig, den erhöhten Sohn Gottes, der in unserer Geschichte gegenwärtig ist.
Dies ist nicht nur der Glaube der katholischen Kirche, sondern der Glaube der ganzen Christenheit, insofern sie außer dem Neuen Testament die christologischen Dogmen der Väter treu bewahrt und in Verkündigung und Lehre inmitten des Lebens der Kirche deutlich macht.

II. Der Glaube an Jesus Christus nach den ersten Konzilien

A. Die Gottheit Christi vom Neuen Testament bis zum Konzil von Nikaia

1. Theologen, die heute die Gottheit Jesu Christi in Frage stellen, führen dafür oft als Begründung an, daß ein solches Dogma nicht der ursprünglichen biblischen Offenbarung, sondern eher dem Hellenismus entstamme. Dagegen zeigt eine genauere historische Untersuchung, daß dieses Dogma dem griechischen Denken ganz und gar fremd ist und daß es dieses mit allen Kräften zurückweisen muß. Dem christlichen Dogma der Gottheit Christi stellte der Hellenismus sein Dogma von der Transzendenz Gottes entgegen, das für ihn mit der Kontingenz Jesu von Nazaret und seiner geschichtlichen Existenz unvereinbar schien. Die größte Schwierigkeit bereitete den griechischen Philosophen der Gedanke einer Inkarnation Gottes, da er gleichermaßen dem Platonismus, dessen Gottesbegriff keine Inkarnation zuläßt, wie dem Stoizismus zuwiderläuft, für den aufgrund seiner Kosmologie eine Inkarnation undenkbar ist.
2. Etliche christliche Theologen haben, um diesen Schwierigkeiten begegnen zu können, aus dem hellenistischen Denken die Vorstellung eines „deuteros Theos" (d. h. eines zweiten, in einem Zwischenbereich angesiedelten Gottes oder eines Demiurgen) mehr oder weniger offenkundig übernommen. Damit wurde allerdings der Gefahr des Subordinatianismus Tür und Tor geöffnet. War dieser Irrtum bei einigen Apologeten und bei Origenes latent, so machte Arius daraus eine formelle Irrlehre: Er lehrte, daß der Sohn eine Zwischenstellung zwischen Gott dem Vater und den Geschöpfen einnehme. Die arianische Irrlehre läßt erkennen, wie das Dogma von der Gottheit Jesu Christi aussehen würde, wenn es wirklich dem Hellenismus und nicht der göttlichen Offenbarung entstammte. Auf dem Konzil von Nikaia (325) definierte die Kirche, daß der Sohn dem Vater wesensgleich (homoousios) ist. Damit hat sie den arianischen Kompromiß mit dem Hellenismus verworfen und gleichzeitig die Denkform der griechischen Metaphysik, vor allem der Platoniker und Neuplatoniker, tiefgreifend verändert. Tatsächlich hat sie in gewisser Weise den Hellenismus entmythologisiert und seine christliche „Katharsis" bewirkt, indem sie nur zwei Seinsweisen anerkannte: das ungeschaffene und das geschaffene Sein und damit die Vorstellung eines Zwischenwesens zurückwies.
Sicher ist der vom Konzil von Nikaia verwendete Terminus „homoousios" ein philosophischer und kein biblischer Begriff. Dennoch steht fest, daß es den Konzilsvätern letztlich nur darum ging, den unverfälschten Sinn der neutestamentlichen Aussagen über Jesus Christus in eindeutiger Weise und ohne irgendeine Unklarheit zum Ausdruck zu bringen. Bei ihrer Definition der Gottheit Christi stützte sich die Kirche auf die Erfahrung des Heils und der Vergöttlichung des Menschen in Christus; gleichzeitig hat die dogmatische Definition von Nikaia die Heilserfahrung verdeutlichen helfen. So ist eine tiefgreifende Wechselwirkung zwischen gelebter Erfahrung und dem Prozeß der theologischen Klärung festzustellen.
3. Die theologischen Überlegungen der Väter haben sich auch dem speziellen Problem der Präexistenz Christi gestellt. Etliche (z. B. Hippolyt von Rom, Marcellus von Ankyra und Photinus) unternahmen den Versuch, die Präexistenz Christi nicht auf der realen, sondern nur auf der intentionalen Ebene (kata prognosin) zu denken. Die katholische Kirche hat solche Deutungen als unzureichend zurückgewiesen, wobei sie ihren Glauben an eine ontologische Präexistenz Christi auf die ewige Zeugung des Wortes durch den Vater stützte. Dabei bezog sie sich unter anderem auf die klaren Aussagen des Neuen Testamentes über die wirksame Beteiligung des Logos an der Erschaffung der Welt (was noch nicht oder nur der Intention nach existiert, kann nicht aktiv wirken).

B. Christus, Gott und Mensch, auf dem Konzil von Chalkedon

4. Thema der gesamten patristischen Christologie ist die metaphysische und heilbringende Identität Christi. Sie möchte auf die Fragen „Was oder wer ist Jesus", „Wie erlöst er uns" antworten. Man kann sie genauso als stufenweise Erfassung und relative theologische Formulierung des Geheimnisses der ungeschmälerten Transzendenz und Immanenz Gottes in Christus betrachten. Dieses Unternehmen ist aus der Konvergenz zweier Faktoren abzuleiten: einerseits verkündet der Glaube des Alten Testaments die absolute Transzendenz Gottes; anderseits wird das Christusereignis als persönliches und eschatologisches Handeln Gottes in der Welt gesehen. Es geht dabei um eine Immanenz höherer und qualitativ anderer Art als die Einwohnung des Geistes Gottes in den Propheten. Gerade aus der Wahrung der Transzendenz ergibt sich die Gottheit Christi. Sie führt zur Überwindung von sogenannten „reduktionistischen" Christologien: Ebionitismus, Adoptianismus, Arianismus. Damit ist gleichzeitig auch die monophysitische These einer Vermischung von Gottheit und Menschheit zurückgewiesen, die zur Leugnung der Unveränderlichkeit und Leidensunfähigkeit Gottes führt. Anderseits erlaubt die Konzeption der Immanenz, die im Glauben an die Inkarnation des Logos wurzelt, die Bekräftigung der wirklichen und vollen Menschheit Christi gegen den gnostischen Doketismus.
5. Während der Kontroversen zwischen Antiochenern und Al-

exandrinern schienen Transzendenz (Unterscheidung der Naturen) und Immanenz (hypostatische Union) unvereinbar. Das Konzil von Chalkedon im Jahre 451 (DS Nr. 301–302) unternahm den Versuch einer Synthese beider Sichtweisen durch die gleichzeitige Verwendung der beiden Adverbien „unvermischt" (asynchytos) und „ungetrennt" (adiairetos); in denen man gleichsam das apophantische (d.h. negativ formuliert, jedoch im Blick auf die unbegreifliche Fülle des Geheimnisses) Äquivalent zu der Formel „Zwei Naturen in einer Hypostase" sehen kann. „Unvermischt" ist auf die beiden Naturen bezogen und bekräftigt die volle Menschheit Christi. Gleichzeitig schützt die Formel die Transzendenz Gottes (antiarianisches Motiv), da sie bekräftigt, daß Gott Gott und der Mensch Mensch bleibt und eine dritte Möglichkeit ausgeschlossen wird. „Ungetrennt" hält die unüberbietbar tiefe und irreversible Einheit von Gott und Mensch in der Person des Wortes Gottes fest. Gleichzeitig wird die volle Immanenz Gottes in der Welt bekräftigt, auf der das christliche Heil und die Vergöttlichung des Menschen beruhen. Damit haben die Konzilsväter ein neues, nicht nur „theologisches", sondern auch „christologisches" Verständnis von Transzendenz erreicht. Sie bekräftigen nicht nur die unendliche Transzendenz Gottes dem Menschen gegenüber, sondern auch die unendliche Transzendenz Christi, des Gottmenschen, dem Ganzen von Menschheit und Geschichte gegenüber. Für die Konzilsväter beruht die Absolutheit und Universalität des christlichen Glaubens auf diesem neuen Verständnis einer gleichermaßen eschatologischen wie ontologischen Transzendenz.

6. Welche Bedeutung hat also das Konzil von Chalkedon in der Geschichte der Christologie? Die Definition von Chalkedon will keine erschöpfende Antwort auf die Frage geben, „Wie verhalten sich in Christus Gott und Mensch zueinander"? Gerade hier liegt ja das Geheimnis, dessen Reichtum in keiner positiven Definition ausgeschöpft werden kann. Jene Definition steckt eher einen Raum ab (und hat deshalb apophantischen Charakter), der nicht verlassen werden darf. Innerhalb dieser Grenzlinien müssen Transzendenz und Immanenz, Gott und Mensch ohne irgendeine Abschwächung anerkannt werden, nicht nach Art eines bloßen Nebeneinanders oder einer Vermischung. So sind in Christus Transzendenz und Immanenz auf vollkommene Weise vereinigt. Blickt man auf die verwendeten Kategorien und die Erkenntnismethode, kann die Definition von Chalkedon als eine gewisse „Hellenisierung" des neutestamentlichen Glaubens erscheinen; anderseits übersteigt sie in einer anderen Hinsicht radikal das griechische Denken: Sie bringt zwei Sichtweisen zusammen, die in der griechischen Philosophie immer als unvereinbar galten, die göttliche Transzendenz, die im Mittelpunkt des platonischen Systems steht, und die göttliche Immanenz, Hauptmerkmal der stoischen Lehre.

C. Die Bedeutung der Menschheit Christi für das Heil des Menschen nach dem Dritten Konzil von Konstantinopel

7. Zur Erarbeitung einer angemessenen Christologie genügt nicht der Blick auf die Entwicklung bis zum Konzil von Chalkedon; vielmehr muß man soweit als möglich auch die letzten mit der Christologie befaßten Konzilien, vor allem das Dritte Konzil von Konstantinopel im Jahre 681 (DS Nr. 556ff) einbeziehen.
Mit der Definition dieses letztgenannten Konzils machte die Kirche deutlich, daß ihr eine Klärung des christologischen Problems über das Konzil von Chalkedon hinaus möglich war. Sie erwies sich dazu in der Lage, das Problem im Blick auf neu aufgetretene Schwierigkeiten zu überdenken. Sie wollte nochmals die Erkenntnis dessen vertiefen, was die Heilige Schrift über Jesus Christus sagt.
Auf der Lateransynode von 649 (DS Nr. 502ff), die durch die Verurteilung des Monotheletismus das Dritte Ökumenische Konzil von Konstantinopel vorbereitete, stellte die Kirche – besonders durch das Verdienst des Heiligen Maximus Confessor – deutlicher den wesentlichen Anteil der menschlichen Freiheit Christi am Werk der Erlösung heraus, damit auch die Verbindung zwischen dessen freiem menschlichem Willen und der Hypostase des Logos (insofern sie aussagte, daß unser Heil durch die göttliche Person auf menschliche Weise gewollt worden sei).
Im Licht der Lateransynode gedeutet, wurzelt die Definition des Dritten Konzils von Konstantinopel tief in der Lehre der Kirchenväter und des Konzils von Chalkedon. Gleichzeitig weist sie einen Weg, um den Erfordernissen der Gegenwart in der Christologie zu begegnen, da diese vor allem das Gewicht der Menschheit Christi für das Heil des Menschen und der verschiedenen „Mysterien" seines irdischen Lebens (z.B. Taufe, Versuchung, Todesangst in Getsemane) deutlicher hervortreten lassen wollen.

III. Der gegenwärtige Sinn des christologischen Dogmas

A. Christologie und Anthropologie in den Perspektiven der modernen Kultur

1. Die Christologie muß das Bild, das der Mensch heute von sich und seiner Geschichte gewinnt, gleichsam in die „Relecture" integrieren und aufnehmen, die die Kirche den Gläubigen vermittelt. Dadurch lassen sich Fehler korrigieren, die in der Christologie aus einem zu engen Begriff dessen, was man „Natur" nennt, entstehen. Auch das, was sich aus der heutigen Kultur legitimerweise für eine deutlichere Erkenntnis der conditio humana ergibt, kann auf Christus als den, der alles in sich vereinigt, bezogen werden.
2. Die Christologie erweist sich nicht nur als hilfreich für die neue und vertiefte Erkenntnis, die der heutige Mensch von sich gewinnt, sondern sie steht dieser Erkenntnis auch dort, wo es nötig sein sollte, kritisch gegenüber, beispielsweise im religiösen und politischen Bereich. Meist wird die Religion vom Atheismus heute geleugnet und gänzlich verworfen, oder auf ein Mittel zu einem tieferen Verständnis der Wirklichkeit reduziert, wobei die Vorstellung eines transzendenten und personalen Gottes ausgeschlossen wird. Dabei läuft die Religion Gefahr, als eine bloße „Entfremdung" des Menschlichen zu erscheinen, wobei Christus selbst seine Identität und Einmaligkeit verliert. In beiden Fällen wird einerseits der Mensch mißachtet, anderseits büßt Christus seine Würde und seinen Vorrang ein. Dem muß durch eine Erneuerung der Anthropologie im Licht des Christusgeheimnisses begegnet werden.
3. Die Lehre des Paulus von den beiden Adam (vgl. 1 Kor 15,21ff; Röm 5,12–19) wird der christologische Grundsatz sein, von dem aus sowohl das Verhältnis zur menschlichen Kultur wie das Urteil über die gegenwärtigen anthropologischen Ansätze ausgehen und erleuchtet werden muß. Weder kann Christus als der zweite und letzte Adam ohne Bezugnahme auf den ersten Adam und damit auf unsere conditio humana verstanden werden, noch wird der erste Adam ohne die Öffnung auf Christus, der uns rettet und uns in seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung vergöttlicht, in seiner wahren und vollen Menschlichkeit verstehbar.

B. Die wirklichen Schwierigkeiten der heutigen Menschen

4. Viele unserer Zeitgenossen haben Schwierigkeiten mit dem Dogma von Chalkedon. Wörter wie „Natur" und „Person", die von den Konzilsvätern gebraucht werden, haben zwar in der Umgangssprache heute noch denselben Sinn, nicht aber bei den Philosophen. So meint für viele „menschliche Natur" nicht mehr das gemeinsame und unwandelbare Wesen, sondern eher eine Summe, eine Konfiguration von Phänomenen, die faktisch und allgemein bei den Menschen angetroffen wird. Meist wird der Begriff „Person" psychologisch bestimmt und dabei der ontologische Aspekt vernachlässigt.
Viele haben heute noch größere Schwierigkeiten in bezug auf die soteriologischen Aspekte des christologischen Dogmas. Sie weisen jede Vorstellung einer Erlösung zurück, die eine Abhängigkeit von einem anderen hinsichtlich ihrer eigenen Lebensgestaltung beinhalten würde. Sie kritisieren den ihrer Meinung nach ausschließlich individuellen Charakter des christlichen Heils. Die Verheißung einer künftigen Seligkeit scheint für sie eine Utopie, die den Menschen seinen wahren irdischen Aufgaben entfremdet. Sie fragen sich, wovon die Menschen erlöst werden mußten und wem ein solcher Preis gezahlt werden müsse. Sie weisen die Vorstellung zurück, Gott habe das Blut eines Unschuldigen gefordert, und verdächtigen Gott des Sadismus. Sie wenden sich gegen das, was man „stellvertretende Genugtuung" genannt hat, da diese moralisch unmöglich sei. Jedes Gewissen sei autonom und könne deshalb im ethischen Bereich nicht durch einen anderen befreit werden. Schließlich beklagen viele, sie fänden im Leben der Kirche und der Gläubigen nicht den gelebten Ausdruck des Geheimnisses, das von ihnen verkündet wird.

C. Bleibende Bedeutung des christologischen Glaubens in seiner Intention und seinen Inhalten

5. Trotz all dieser Schwierigkeiten behalten die christologische Lehre der Kirche und besonders das Dogma von Chalkedon eine definitive Bedeutung. Zwar ist es legitim oder unter Umständen sogar geboten, in diesem Bereich weiterzuforschen und nachzudenken, dennoch darf man niemals gegen es verstoßen. Die Behauptung, die Väter von Chalkedon hätten das christliche Dogma hellenistischer Begrifflichkeit unterworfen, ist historisch unzutreffend. Daß viele unserer Zeitgenossen unter den angeführten Schwierigkeiten leiden, hat sicher auch mit ihrer gravierenden Unkenntnis hinsichtlich des genuinen Sinnes des christlichen Dogmas und der Wahrheit über Gott, den Schöpfer der sichtbaren und unsichtbaren Dinge zu tun.
Der Glaube an Christus und das durch ihn bewirkte Heil setzt die Erkenntnis der Schöpfung durch den lebendigen Gott, der Liebe ist, voraus. Jener lebendige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, erschuf den Menschen im Anfang nach seinem Bild. Er erhob ihn in der Mitte des Kosmos zur Würde einer mit Vernunft begabten Person. Als die Zeit erfüllt war, vollendete er sein Werk in Jesus Christus, den er zum Frieden und zum Bund für die ganze Welt, für alle Menschen und alle Zeiten machte. Jesus Christus ist der vollkommene Mensch, der sowohl ganz aus und für Gott den Vater, als auch ganz mit den Menschen und um ihres Heiles, d. h. ihrer Seligkeit willen lebt. So ist er gleichzeitig Urbild und Sakrament der neuen Menschheit.
Das Leben Christi bringt ein neues Bild von Gott und vom Menschen. Wie der „Gott der Christen" etwas Neues darstellt, so ist auch der „christliche Mensch" gegenüber allen anderen Menschenbildern neu. Die Herablassung Gottes und, wenn man diesen Ausdruck verwenden darf, seine „Niedrigkeit" macht ihn durch die Inkarnation als Werk der Liebe zu den Menschen mit ihnen solidarisch. So ermöglicht er einen neuen Menschen, der seine Ehre nicht im Herrschen, sondern im Dienen findet.
Die Pro-existenz Christi, für die Menschen, die darin besteht, daß er Knechtsgestalt annimmt (Phil 2,7), für die Menschen stirbt und vom Tod zum wahren Leben aufersteht, läßt uns deutlich werden, daß die wahre Autonomie des Menschen weder im „Sein-über" (Supra-existentia) besteht, das sich darin zeigt, daß sich einer über die anderen aufschwingt und sie beherrscht, noch im „Sein-gegen" (contra-existentia), das darin besteht, daß man ungerechterweise andere zum eigenen Vorteil unterwirft.
Im ersten Augenblick kann das von Christus abgeleitete Verständnis des menschlichen Lebens nur schockieren. Deshalb verlangt es eine umfassende Bekehrung des Menschen, nicht nur anfanghaft, sondern das ganze Leben hindurch bis zu dessen Ende. Diese Bekehrung kann nur aus einer Freiheit entspringen, die von der Liebe bestimmt ist.

D. Die Notwendigkeit einer Aktualisierung der christologischen Lehre und Verkündigung

6. Die Lehre des Konzils von Chalkedon und des Dritten Konzils von Konstantinopel bedarf im Gang der Geschichte wegen der Unterschiedlichkeit der Kulturen im Bewußtsein und in der Verkündigung der Kirche der ständigen Aktualisierung unter der Leitung des Heiligen Geistes. Diese unerläßliche Aktualisierung ist sowohl den Theologen wie der apostolischen Sorge der Hirten und der übrigen Gläubigen aufgetragen.
6.1 Es ist die Aufgabe der Theologen, alle Aspekte und Werte des Christusgeheimnisses in eine Synthese zu bringen, die alle Elemente berücksichtigt: die bewährten Ergebnisse der Bibelwissenschaften, die Kenntnis der Heilsgeschichte (es muß auch nach den Wegen gefragt werden, auf denen das Heil des Menschen in den verschiedenen Religionen der Völker gesucht wird), Versuche der Menschen zu einer wahren Befreiung, die Schriften der Heiligen und der theologischen Lehrer. Eine solche Synthese kann die Formel von Chalkedon durch eine mehr soteriologische Sicht („für uns") bereichern. Darüber hinaus bleiben die äußerst schwierigen Fragen nach Bewußtsein und Wissen Christi und nach der Art und Weise, in der der absolute und universale Wert der durch Christus ein für allemal und für alle vollbrachten Erlösung verstanden werden kann.
6.2 Es ist Aufgabe der Kirche als des messianischen Gottesvolkes, alle Menschen und alle Völker des Geheimnisses Christi teilhaft werden zu lassen. Dieses Mysterium Christi ist ein und dasselbe für alle; dennoch muß es so dargestellt werden, daß jeder einzelne es in seinem Leben und seiner Kultur aufnehmen und begehen kann. In unserer Zeit wird sich die Kirche mehr und mehr der Unterschiedlichkeit und des Wertes der verschiedenen Kulturen bewußt, in denen die Völker ihr jeweiliges Lebensverständnis in eigenen Symbolen, Verhaltensweisen, Begriffen und Worten ausdrücken. Daraus folgt, daß das den Heiligen ein für allemal offenbarte Geheimnis, das die Christen glauben, bekennen und feiern, teilweise für neue Ausdrucksformen offen ist, die jeweils gesucht werden müssen, damit aus allen Völkern und zu allen Zeiten neue Jünger als Glaubende Christus dem Herrn eingegliedert werden. Der mystische Leib Christi besteht nämlich aus den verschiedensten Gliedern, denen er Frieden und Einheit verleiht, ohne dadurch den Wert ihrer jeweiligen Besonderheiten zu verdunkeln. Alle Völker und alle Menschen haben von dem Geist, der „alles in der Einheit bewahrt und jedes Wort versteht" ihren jeweiligen Reichtum und ihre eigenen Charismen erhalten, durch die gestärkt die ganze Familie Gottes mit einer Stimme und einem Herzen, wenn auch in den verschiedenen Sprachen, im

Geist der Sohnschaft durch Christus den himmlischen Vater anruft.

IV. Christologie und Soteriologie

A. „Um unseres Heiles willen"

1. Gott der Vater „hat seinen eingeborenen Sohn nicht geschont, sondern ihn für alle dahingegeben" (Röm 8,32). Unser Herr ist Mensch geworden „für uns und um unseres Heiles willen". Gott hat so sehr die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, „damit alle, die an ihn glauben, nicht verlorengehen, sondern das ewige Leben haben" (Joh 3,16). Deshalb kann man die Person Jesu Christi nicht vom Erlösungswerk trennen, ebensowenig wie die Früchte der Erlösung von der Gottheit Jesu Christi. Nur der Sohn Gottes kann nach dem Willen des Vaters und unter dem Beistand des Heiligen Geistes die wirkliche Erlösung von der Sünde der Welt, vom ewigen Tod und der Knechtschaft des Gesetzes vollbringen. Bestimmte theologische Spekulationen haben dieser innersten Verbindung von Christologie und Soteriologie nicht immer genügend Rechnung getragen. Heute ist es notwendig, das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen den beiden Aspekten des einen Heilsereignisses besser zum Ausdruck zu bringen.
Wir wollen uns nur mit zwei Problemen beschäftigen: Den Anfang macht eine historische Untersuchung hinsichtlich des irdischen Jesus, die vor allem die Frage stellt, was Jesus über seinen Tod gedacht hat. Aufgrund der Gewichtigkeit dieser Frage muß sie auf der Ebene der historisch-kritischen Rückfrage untersucht werden (vgl. 2), die der Ergänzung durch die von Ostern herkommende Schau der Erlösung bedarf (vgl. 3). Da wir weder eine vollständige Soteriologie des Neuen Testamentes noch eine vollständige Christologie (beispielsweise hinsichtlich des Bewußtseins Jesu Christi) entwerfen können, beschränken wir uns auf die Grundlagen des Geheimnisses im Leben des irdischen Jesus und in seiner Auferstehung. Zum zweiten wird gezeigt, daß die Vielfalt der neutestamentlichen Terminologie für das Erlösungswerk zu sehr vielen soteriologischen Einsichten führt, die in einem weiteren Schritt systematisiert werden sollen, um ihren theologischen Sinn voll zu erfassen. Diese Untersuchung geschieht am Maß der neutestamentlichen Texte.

B. Aspekte der „Proexistenz" des irdischen Jesus

2.1 Jesus verstand Gottes Herrschaft und Reich als unwiderruflich anstehend: als schon anwesend-gegenwärtig und zugleich noch zukommend-nahe in seinen Worten und Taten (vgl. Lk 11,20), in seinem Dasein und in seiner Person (vgl. Lk 10,23f). Damit thematisierte er sich – zwar nur implizit, aber doch in direkter Weise – als eschatologischen Heilbringer und eröffnete den Sinn seiner Sendung: Weil er nach dem „letzten Propheten" Johannes gekommen war, trug er das eschatologische Heil bereits zu, indem er Gott und sein Reich „repräsentierte" und so die Zeit der Verheißung in die der Erfüllung überführte (Lk 16,16; vgl. Mk 1,15a).
2.2 Jesu Tod kann nicht als der letztgültige eschatologische Heilsdienst verstanden werden, wenn Jesus darin sittlich gescheitert oder an Gott und an seinem Auftrag irre geworden wäre. Auch ein nur passiv hingenommener Tod wäre kein „christologisches" Heilsereignis; als solcher müßte er sich zu erkennen geben als ein von Jesus in gehorsamer und liebender Hingabe (vgl. Gal 1,4; 2,20), in „aktiver Passivität" (Mk 15,34), angenommener. Jesu sittliches Leben und sein gesamtes Verhalten erlauben den Schluß, daß er bereit war, diesen Tod zu sterben, und daß er selbst sterbend erfüllt hat, was er von seinen Jüngern gefordert hatte (vgl. Lk 14,27; Mk 8,34.35; Mt 10,28.29ff).
2.3 Jesu Todesdienst (vgl. Mk 10,45b) war Auswirkung und Fortsetzung seines Lebensdienstes (vgl. Lk 22,27); beides entstammte einer „existentiellen Haltung für ...", zu leben und zu sterben für Gott und die Menschen, der Grundhaltung, wie man sagen kann: der „Proexistenz". In dieser Grundhaltung war Jesus als der eschatologische Heilbringer seinem „Wesen" nach auf das eschatologisch-universale Heil ausgerichtet: auf „unser" Heil (1 Kor 15,3; vgl. Lk 22,19.20b), das Heil Israels (Joh 11,50) und der Heidenvölker (Joh 11,51f), „der vielen" (Mk 14,24; 10,45), „aller" (2 Kor 5,14f; 1 Tim 2,6), des „Kosmos" (Joh 6,51c).
2.4 Diese „proexistente Grundhaltung", d.h.: der existentielle Wille, sich „dahinzugeben" und zu „geben" (vgl. oben unter 2.3 und unten unter 2.5), muß als „offen" und als zuinnerst dem Willen des Vaters konform verstanden werden. Die geschichtliche Entwicklung ließ diesen Ratschluß des Vaters immer lebendiger und konkreter ans Licht kommen. So hat Jesus als der eschatologische Heilsmittler und Herold der Gottesherrschaft in zuversichtlicher Hoffnung bis ans Ende das Kommen des Reiches erwartet (vgl. Mk 14,25 parr). In dieser Offenheit für den Ratschluß des Vaters konnte Jesus fragen: ob der Vater seiner Reichsverkündigung Erfolg schenken würde oder ob der Versuch, das Volk Israel für das eschatologische Heil zu gewinnen, scheitern solle; ob er selbst die „Todestaufe" werde erleiden (vgl. Mk 10,38f; Lk 12,50) und den Leidens-„Kelch" (vgl. Mk 10,36) werde trinken müssen oder nicht; ob der Vater sein Reich trotz des Scheiterns Jesu verwirklichen wolle oder vielleicht gar mittels seines Märtyrertodes; ob der Vater sein sterbend proexistent durchgehaltenes Heilsangebot am Ende heilseffizient machen würde. Letzteres konnte Jesus, der sich als eschatologischer Heilsmittler und „Repräsentant" der Gottesherrschaft wußte, in vertrauensvoller Zuversicht erwarten.
Diese vertrauensvolle Zuversicht Jesu muß so gedacht werden, daß Jesus für sich selbst Auferstehung und Erhöhung erwarten durfte (Mk 14,25 par) und daß er in den Worten und Gesten des letzten Mahles (Lk 22,19f parr) todesbereit die verheißene Realität des eschatologischen Heils darbieten konnte.
2.5 Jesus mußte diese seine proexistente Grundhaltung und dieses sein bis in den Tod hinein durchgehaltenes proexistent-dienendes Verhalten gedanklich nicht in kategoriale Schemata fassen, die ihm vom traditionellen Opferkult der Israeliten nahegelegt wurden: etwa (personalisiert) als „stellvertretender Sühnetod für andere" oder speziell als „Leiden des Ebed Jahwe" (vgl. Jes 53). Konnte er doch solche Vorstellungen aus der proexistenten Grundbefindlichkeit seiner Seele auch vertieft und transformiert verstehen und leben (vgl. unten unter 3.4)! Freilich darf Jesu proexistente Grundhaltung nicht diffus-unbestimmt gedacht werden, sondern muß ein gewisses Verstehen und Wollen einschließen (vgl. unten unter 3.3).

C. Der eschatologische Heilbringer

3.1 In seiner Auferweckung und Erhöhung bestätigte Gott Jesus den Glaubenden als den definitiven Heilbringer: als den „Kyrios und Christos" (Apg 2,36), als den kommenden „Menschensohn"-Weltenrichter (vgl. Mk 14,62). Er machte ihn offenbar, eingesetzt als „Sohn Gottes in Macht" (Röm 1,4). Mit zunehmender Deutlichkeit erwiesen Auferweckung und Erhöhung aber auch den Kreuzestod Jesu den Glaubenden als heilseffizient. All das war vorösterlich in solcher Weise noch nicht adäquat zu artikulieren.

3.2 Von den vorstehenden Feststellungen sind vor allem zwei zu bedenken: a) Jesus wußte sich als der eschatologische Heilbringer sowie als Verkünder und „Repräsentant" des Gottesreiches (vgl. oben unter 2.1). b) Jesu gehorsam angenommener (vgl. oben unter 2.2 und 2.3) Tod wurde durch die Auferweckung und Erhöhung Jesu von Gott her als für das Gottesreich und für die Gottesherrschaft konstitutiv (vgl. Lk 22,20 par 1 Kor 11,24: als konstitutiv für das Zustandekommen des eschatologischen „Neuen Bundes") erwiesen (vgl. oben unter 3.1). Aus diesen beiden Prämissen kann eine Heilswirksamkeit des Todes Jesu erschlossen werden.

3.3 Es war die Tat Gottes, durch die unwiderruflich im Wirken und Sterben des eschatologischen Heilbringers, vor allem in dessen Auferweckung (die ihn definitiv und irreversibel zum Heilbringer konstituierte; vgl. oben unter 3.1), das eschatologische Heil Gottes angeboten wird. Diese göttliche Heilsveranstaltung kann schwerlich schon – in eigentlichem und theologischem Sinn – „sühnende Stellvertretung" oder „stellvertretende Sühne" genannt werden. Das wird erst möglich, wenn Jesu Tod und Wirken in einer existentiellen Grundhaltung gründen, die in gewisser Weise (vgl. oben unter 2.5) das Wissen und den Willen einschließt, die Strafe (vgl. Gal 3,13) und „Sünde" (Joh 1,19; vgl. 2 Kor 5,21) des Menschengeschlechts stellvertretend zu erleiden.

3.4 Jesus konnte stellvertretende Sühne gnadenhaft wirken, weil er sein „Dahingegebensein vom Vater" annahm und sich selbst dem Vater „hingab" (vgl. schon oben unter 2.2), der ihn in der Auferweckung annahm (vgl. schon oben unter 3.1), letztlich nur, weil Jesu proexistenter Todesdienst der des präexistenten Sohnes war.

Somit ist in der Rede von der „stellvertretenden Sühne" die „Sprech- und Denkweise" und in dieser eine doppelte Analogie zu beachten: Unterscheidet sich doch schon das freiwillige „Lebensopfer" eines Märtyrers, selbst das des Ebed Jahwe (Jes 53) gar sehr von der Hinopferung von Tieren wie „Schatten und Bilder" (vgl. Hebr 10,1). Abermals ist die „Opferung" – wiederum analog gesprochen! – des eigenen Sohnes davon zu unterscheiden, welcher „in die Welt eintretend" „gekommen" ist, „den Willen (Gottes) zu tun" (vgl. Hebr 10,5.7b), und sich selbst kraft ewigen Geistes Gott als makelloses Opfer dargebracht hat" (Hebr 9,14). Diese Darbringung wird sachgerecht „Opfer" genannt – vgl. schon oben unter 3.3; vgl. auch Conc. Trid., DS 1753 –, wenn der theologisch noch ungereinigte religionsgeschichtliche Terminus in genuin-theologischem Sinn verstanden wird.

3.5 Der Tod Jesu wurde definitiv eine wirksame stellvertretende Sühne, weil in dem Dahingegebensein und der vollendet liebenden Hingabe des „Christus traditus" (vgl. noch Eph 5,2.25; vgl. ferner 1 Tim 2,6; Tit 2,14) die Dahingabe des Vaters (Röm 4,25; 8,32; vgl. Joh 3,16; 1 Joh 4,9) sich gleichnishaft-real repräsentierte. Was traditionell „stellvertretende Sühne" genannt wird, ist somit als „trinitarisches Geschehen" transformiert und überhöht zu verstehen.

D. Einheit und Vielheit kirchlicher Soteriologie im historischen Ablauf

4. Ursprung und Kern aller christlichen Soteriologie liegt in der Überzeugung der (vorpaulinischen) Urkirche, Christus sei „für uns", „um unseres Heiles willen" gestorben und auferstanden, ja er habe sein ganzes Dasein „für uns" gelebt. Christus hat durch seine Selbsthingabe (1), durch Übernahme unserer Situation (2) uns vom „kommenden Zorn" und von jeder Unheilsmacht befreit (3), und zwar im Gehorsam an dem Heilswillen des Vaters (4), um uns durch Teilnahme an der Gnade des Geistes in das dreieinige Leben einzuführen (5). Jede nachfolgende Theologie hat immer darauf zu achten, daß in ihren Synthesen je alle fünf Aspekte zur Geltung kommen, die alle freilich nur Annäherungen an das einheitliche Mysterium sind und sowohl in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften wie in den späteren Syntheseversuchen auch verschiedene Akzentuierungen erhalten haben.

5. In der (östlichen wie westlichen) Patristik dominiert der Gedanke des „commercium" (Tausch), das durch Menschwerdung und Passion zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur und genauerhin zwischen dem Stand der Sohnschaft und dem Stand des Sünders zustande kommt. Freilich haben die Väter aus Ehrfurcht vor der Heiligkeit Christi dem Gedanken eines vollkommenen Platztausches gewisse Schranken gesetzt: Christus hat die „passiones" (pathé) der gefallenen Natur irgendwie äußerlich (schetikōs) übernommen, er selbst wird nicht „zur Sünde" (2 Kor 5,21), es sei denn im Sinn eines „Opfers für die Sünde".

6. Bei Anselm (dessen Theorie bis in unser Jahrhundert beherrschend blieb) nimmt der Erlöser nicht die Stelle des Sünders ein, sondern leistet durch seinen Gott nicht geschuldeten Tod und dessen (aufgrund der hypostatischen Union) unendlichen Wert ein so einmaliges Werk, daß es in den Augen des Vaters die Sündenschuld der Menschheit überwiegt. Die Leistung des Sohnes aber ist die Ausführung des Heilsbeschlusses der ganzen Trinität, zu welcher Ausführung der Sohn sich frei und bereitwillig anbietet. „Pro nobis" bedeutet in diesem System: „zu unseren Gunsten". Thomas übernimmt den Grundansatz Anselms, weitet ihn aber durch Beiziehung patristischer Motive aus. Er legt den Akzent auf die „gratia capitis", die aufgrund der organischen Verbundenheit des mystischen Leibes auf die Glieder überfließt.

7. Die Neuzeit sucht den bei Anselm verdunkelten Gedanken des „commercium" auf zwei Wegen aufzuholen.

a) Durch den Begriff „Solidarität", der freilich verschieden deutbar ist: entweder (umfassend) so, daß der leidende Sohn die Gottentfremdung der Sünder innerlich erfährt, oder (partiell) so, daß Jesus durch solidarisches *Mit*sein mit den Sündern im Leben und bis in den Tod diesen den unbedingten Heilswillen Gottes offenbart.

b) Durch den Begriff „Stellvertretung": Christus übernimmt allen Ernstes die Situation des Sünders vor Gott. Nicht so freilich, daß Gott (wie manche, die Reformatoren vor allem, sagten) ihn an unserer Stelle „strafte" oder gar „verdammte", wohl aber so, daß er „den Fluch des Gesetzes" (Gal 3,13) und die Abkehr Gottes von der „Sünde" (2 Kor 5,21) durchlitt, oder auch dessen „Zorn", worin sich dem erwählten, aber abspenstigen Volk gegenüber die „Eifersucht" seiner Liebe kundtut.

8. Der Begriff „Stellvertretung" läßt sich exegetisch wie dogmatisch rechtfertigen; er ist auch nicht (wie behauptet wurde) in sich widersprüchlich. Geschaffene Freiheit ist nicht so autonom, daß sie des Beistands Gottes entbehren könnte; einmal von Gott abgekehrt, vermag sie aus eigener Kraft sich ihm nicht wieder zuzuwenden. Zudem ist der Mensch um seiner Einverleibung in Christus und damit in das dreieinige Leben willen geschaffen, und seine Abwendung von Gott kann nicht so weit gehen, daß sie nicht von der „kenosis" des Sohnes und seiner Gottverlassenheit eingeholt und überholt werden könnte. Ist doch diese Kenose der ökonomische Modus der Differenz zwischen den göttlichen Personen, die (in der Identität der Natur und der unendlichen Liebe) die größtmögliche ist.

9. Die objektive Sühnung der Schuld und die subjektive Gnadenteilnahme am göttlichen Leben (die vom freien Menschen frei bejaht werden muß) sind zwei untrennbare Aspekte des Erlö-

sungswerkes. Damit aber dieses Werk wirksam erfolgen kann, muß nach der gesamten, auf die Schrift gestützten kirchlichen Tradition die wahre Gottheit Christi vorausgesetzt werden, und ebenso, aufgrund seiner vollen Übernahme der Menschennatur, seine unbeschränkte Solidarität mit uns.

10. Im Gesamtzusammenhang der Erlösung kann die „besondere Mitwirkung" („cooperatio specialis") der seligen Jungfrau Maria am Opfer Christi nicht übergangen werden. Ihre Einwilligung hält sich vom Beginn der Menschwerdung an unverändert durch und erweist sich als überbietende Erfüllung des Glaubens des Alten Bundes (vgl. ausführlicher Lumen Gentium 61).

Auch die innerste Verbindung von Kreuz und Eucharistie darf nicht übergangen werden, da die Übernahme der Sünde des Menschen in das Fleisch Christi und die Übergabe dieses Fleisches an die Menschen komplementäre Aspekte ein und desselben Ereignisses sind. Bei der eucharistischen Feier verbindet sich notwendigerweise mit dem Opfer Christi die Selbsthingabe der Kirche, zusammen mit der Hingabe, in der sich der Sohn dem Vater opfert und die vom Heiligen Geist vollendet wird.

V. Neu zu entdeckende Dimensionen der Christologie

1. In der biblischen und klassischen Christologie finden sich Perspektiven von beträchtlichem Gewicht, denen heute aus verschiedenen Gründen keine angemessene Aufmerksamkeit zuteil wird. Wir möchten die Bedeutung wenigstens zweier solcher Aspekte als eine Art knapper Ergänzung hervorheben. Es sind die pneumatologische und die kosmologische Dimension der Christologie. Beide vermitteln wesentliche Einsichten, die das bisher Ausgeführte in einem neuen Licht sehen lassen. Für die Pneumatologie beschränken wir uns auf eine biblische Untersuchung, die den Weg für weitere Überlegungen öffnet und den großen Reichtum des Themas deutlich werden läßt. Die kosmische Dimension verweist auf die endgültige Bedeutung der Christologie: Das Wirken Christi erstreckt sich nicht nur auf alle Geschöpfe „im Himmel, auf der Erde und unter der Erde" (Phil 2,10), sondern er übt seine Herrschaft über den ganzen Kosmos und die gesamte Geschichte aus. Im übrigen legen wir dabei keine systematische Darstellung vor.

A. Die Salbung Christi durch den Heiligen Geist

2. Der Heilige Geist war am Erlösungswerk Christi unablässig beteiligt. Er hat die Jungfrau Maria überschattet, so daß aus ihr der geboren wurde, der der Heilige und Sohn Gottes genannt wird (Lk 1,35). Bei seiner Taufe im Jordan empfing Jesus die Salbung durch den Heiligen Geist (Lk 3,22) zur Erfüllung seiner messianischen Sendung (Apg 10,38, Lk 4,18); eine Stimme kam vom Himmel herab und nannte ihn den Sohn, an dem der Vater sein Wohlgefallen hat (Mk 1,10 par). Von diesem Augenblick hat Christus, vom Heiligen Geist geführt (Lk 4,1), seinen Dienst begonnen und vollendet; er trieb mit dem Finger Gottes die Dämonen aus (Lk 11,20) und verkündete, daß das Reich Gottes nahe sei (Mk 1,15), das durch den Heiligen Geist vollendet wird. Christus, der den Weg des Dieners im Geist der Sohnschaft ging, gehorchte dem Vater bis zum Tod, den er frei auf sich nahm, „unter dem Beistand des Heiligen Geistes" (Missale Romanum, vgl. Hebr 2,14). Schließlich hat Gott der Vater Jesus auferweckt und seine Menschheit mit seinem Geist so erfüllt, daß diese nach der Knechtsgestalt die Gestalt der Menschheit des verherrlichten Gottessohnes annahm (vgl. Röm 1,3–4, Apg 13,32–33). Er erhielt die Vollmacht, allen Menschen den Heiligen Geist zu geben (Apg 2,22ff). So kann der neue und eschatologische Adam mit Recht „lebenschaffender Geist" genannt werden (1 Kor 15,45; vgl. 2 Kor 3,17). In Wahrheit wird der mystische Leib Christi auf immer durch seinen Geist belebt.

B. Die kosmische Herrschaft Christi

3.1 Im Corpus Paulinum wird der auferweckte Christus als der bezeichnet, „dem (der Vater) alles unter die Füße gelegt hat". Von dieser in verschiedenen Formen ausgeübten Herrschaft ist ausdrücklich in 1 Kor, 15,27; Eph 1,22; Hebr 2,8 die Rede. Vergleichbare Formulierungen finden sich auch in Eph 3,10; Kol 1,18; Phil 3,21.

3.2 Gleich welchen Ursprungs diese Bezeichnung ist (vielleicht Gen 1,26 über Ps 8,7), sie bezieht sich primär auf die verherrlichte Menschheit Christi und nicht nur auf seine Gottheit. Es kommt dem menschgewordenen Sohn zu, „alles zu seinen Füßen zu haben", die Sünde und Tod innewohnende Macht besiegt hat, die den Menschen in die Knechtschaft führte. Christus, der durch seine Auferstehung die Vergänglichkeit des ersten Adam überwand und in seinem Fleisch in besonderer Weise ein „geistiger Leib" wurde, hat das Reich der Unvergänglichkeit aufgetan. Deshalb ist er der „zweite und letzte Adam" (1 Kor 15,46–49), dem „alles unterworfen ist" (1 Kor 15,27) und der sich auch „alles unterwerfen" kann (Phil 3,21).

3.3 Diese Überwindung des Reiches des Todes besteht, da sie die Menschen wie die gesamte Welt betrifft, in ein und derselben Erneuerung, die sich am Ende der Zeiten durch deutliche Wirkungen ereignet. Matthäus spricht von einer „Palingenesia" (19,28). Paulus sieht darin das, was die ganze Schöpfung erwartet (Röm 8,19), und die Apokalypse, die sich alttestamentlicher Begrifflichkeit bedient (Is 65,17; 66,22), wagt, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde zu sprechen.

3.4 Eine zu enggefaßte Anthropologie, die den grundlegenden Aspekt der Beziehung des Menschen zur Welt ausklammert oder zumindest in den Hintergrund rückt, kann einer angemessenen Würdigung der Bedeutung der neutestamentlichen Aussagen über die kosmische Herrschaft Christi im Weg stehen. Dennoch sind diese Aussagen gerade für unsere Zeit von beträchtlicher Bedeutung. Durch den Fortschritt der Naturwissenschaften bedingt, wird vieles jetzt deutlich wahrgenommen, was bisher kaum beachtet wurde. Das betrifft die Fragen, die sich auf die Bedeutung der Welt wie auf ihren Einfluß auf den Menschen beziehen.

3.5 Als Haupteinwand gegen den kosmischen Aspekt der Herrschaft Christi in Auferstehung und Parusie dient immer öfter ein bestimmtes Verständnis der Christologie. Wenn aber eine Vermischung von Gottheit und Menschheit Christi nicht erlaubt ist, kann man beides auch keinesfalls voneinander trennen. Beide Irrtümer führen faktisch zum selben Ergebnis. Die Anerkennung der kosmischen Herrschaft, die dem Sohn Gottes in seiner verherrlichten Menschheit zukommt, ist weder möglich, wenn man die Menschheit Christi in seiner Gottheit aufgehen läßt, noch wenn man sie von ihr abtrennt. In beiden Fällen erkennt man nur der Gottheit des Logos zu, was nach dem Zeugnis der angeführten neutestamentlichen Texte eindeutig ebenso seiner Menschheit zukommt, insofern der Mensch Jesus Christus zum Herrn wurde, und ihm deshalb der „Name über alle Namen" verliehen wurde.

3.6 Da sich die kosmische Herrschaft auf den bezieht, der „der Erstgeborene vieler Brüder" ist (Röm 8,29), bedeutet sie auch unsere Herrschaft in ihm. Schon jetzt besteht anfanghaft jene geistliche „Identität", die uns Christus schenkt (vgl. 1 Kor 3,21–23). Zwar wird sie sich erst in der Parusie ganz sichtbar

werden, doch ermöglicht sie schon in diesem gegenwärtigen Leben wahrhaft die Freiheit von allen Mächten dieser Welt (Kol 2,15), so daß wir Christus jetzt im wechselvollen Geschick der Welt, selbst in unserem Tod lieben können.

3.7 Zu dieser kosmischen Herrschaft Christi steht jene Herrschaft in völliger Übereinstimmung, die gewöhnlich in der Geschichte und der menschlichen Gesellschaft ausgeübt wird, besonders durch die Zeichen der Gerechtigkeit, die für die Verkündigung des Reiches Gottes unerläßlich zu sein scheinen. Dennoch kann die Herrschaft Christi über die Geschichte der Menschen ihren Zielpunkt nur in der endgültigen Herrschaft erreichen, die er über den Kosmos als Kosmos ausübt. Solange die Geschichte der Herrschaft der Welt und des Todes unterworfen bleibt, kann sich auch die wunderbare Herrschaft Christi vor seiner endgültigen Wiederkunft noch nicht voll und ganz zum Wohl des Menschengeschlechts auswirken.

Zeitfragen

Jugend in der Dritten Welt

Tendenzen und Perspektiven in den achtziger Jahren

Die Entwicklungsdekade der achtziger Jahre wird bereits seit ihrem Beginn durch den wachsenden Konsens im Nord-Süd-Dialog über die Notwendigkeit der kulturellen und religiösen Faktoren der Entwicklungspolitik bestimmt. Die unreflektierte Übertragung westlicher Technologie und Wissenschaftsergebnisse, wie vielfach bisher Entwicklung der Dritten Welt verstanden wurde, wird, auf die Dauer gesehen, scheitern, weil sie der anderen menschlichen, geschichtlichen und kulturellen Umwelt der Völker in den Entwicklungsländern fremd ist. Dies forderten schon auf der Konferenz des Weltkirchenrates 1979 in Boston, USA, zum Thema „Glauben, Wissenschaft und Zukunft" die Repräsentanten aus den arabisch-muslimischen Regionen, ebenso wie Schwarz-Afrikaner und Vertreter aus Südostasien. Sie wehrten sich gegen eine Überfremdung ihrer Gesellschaft durch die bisherigen Entwicklungsmodelle mit einer einseitigen Betonung der ökonomischen Dimension. In der entwicklungspolitischen Planung der Industrienationen, selbst in Stellungnahmen seitens der Bundesregierung und des BMZ (Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit) wird, vor allem wohl auf dem Hintergrund der Erfahrungen im Iran, immer deutlicher verlangt, die kulturellen, ethischen und religiösen Bedingungen der menschlichen Existenzsicherung und Entfaltung zu beachten, ohne natürlich die Sicherung der Grundbedürfnisse zu vernachlässigen: „Jede Gesellschaft muß ihre Kultur aus ihren Traditionen heraus weiterentwickeln und die ihrer Kultur innewohnenden Möglichkeiten entfalten." (Vgl. Pressemitteilung, BMZ, 11. 9. 80.)

Jugend als Frage der Entwicklungsländer

Mit dieser Neuorientierung der Entwicklungspolitik in Nord und Süd wird von Experten und Politikern die Frage nach dem Menschen als Träger und als Objekt der Entwicklung gestellt, die seit „Populorum progressio" (1967) ausdrücklich eine Grundlinie des kirchlichen Beitrags zur Problemlösung der internationalen Entwicklungsfragen ist und in „Redemptor hominis" (1979) ebenfalls ausgesprochen wurde.

In der *entwicklungspolitischen Jugendszene der Bundesrepublik* ist ein ungewöhnliches Engagement der jungen Generation für die Dritte Welt zu verzeichnen: intensivere Teilnahme an den Jugendaktionen der kirchlichen Werke, Bildung von entwicklungspolitischen Aktionsgruppen, Beteiligung an jugendpolitischen Maßnahmen mit Entwicklungsländern und ein wachsender Jugendtourismus in die Dritte Welt. Blättert man durch die Programme, Papiere und Konzeptionen der entwicklungspolitisch engagierten Jugendlichen, dann fällt auf, wie sehr noch wirtschaftliche Analysen primäres Interesse finden, und wie wenig vor allem die naheliegende Frage nach Situation und Zukunftsperspektiven der jungen Menschen in der Dritten Welt thematisch in den Vordergrund gestellt wird. Dabei bietet gerade die Situation der Jugend in der Dritten Welt einen Schlüssel zum Verständnis der Chancen und Grenzen der Menschen in den Entwicklungsländern im Übergang zum dritten Jahrtausend.

Der *Bericht der Nord-Süd-Kommission* bestätigt den Sachverhalt, daß rasches Bevölkerungswachstum über lange Zeit in den Entwicklungsländern eine sehr jugendliche Altersstruktur geschaffen hat. Das Wachstum und die jugendliche Bevölkerungsstruktur in der Dritten Welt sind eine der stärksten, prägenden Kräfte für die Zukunft der menschlichen Gesellschaft insgesamt.

Die *UNESCO* stellt die künftige und gegenwärtige Lage der Jugend in Afrika, Asien und Lateinamerika als immer dringlicher in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen. Während der 21. Sitzung der Generalversammlung der UNESCO wurde eine „tour d'horizon" der Situation der

Jugend auf der Grundlage von 6 Expertenberichten aus Afrika, Asien, Europa und Lateinamerika vorgelegt. In der Einführung des Textes wird auf die Tatsache hingewiesen, daß Begriff und Realität „Jugend" ein soziologisches Konzept sind, das in den traditionellen Gesellschaften der Entwicklungsländer nicht bekannt war, daß darum auch kein Graben zwischen den Generationen bestand. Das Kind wuchs nahtlos in die Erwachsenenwelt hinein und wurde durch bestimmte Initiationsriten und symbolische Handlungen bereits zu Beginn der biologischen Jugendphase in die Gesellschaft aufgenommen. Mit der Übernahme der Normen und Werte der Industrienationen, aber auch durch Gesetzgebung, durch die Folgen christlicher Erziehung nach abendländischer Tradition ist in den Ländern der Dritten Welt das Phänomen „Jugend" nicht nur als statistisch zu erfassende Altersgruppe, sondern auch als eine soziologische Kategorie entstanden, die das Leben der Staaten in der Dritten Welt in wachsendem Maße bestimmen wird.

Der hohe Anteil Jugendlicher an der Gesamtbevölkerung

Im „Annuaire Statistique de l'UNESCO" des Jahres 1980 ist dieser Rolle der Jugend in der Dritten Welt Rechnung getragen. Sehr detailliert werden die Angaben über die geschätzte Gesamtbevölkerung der Erde in Bezug gesetzt zur Gesamtpopulation der Kinder und Jugendlichen zwischen 0 und 24 Jahren sowie zu den Altersstufen zwischen 5 und 9, 10 bis 14, 15 bis 19 und 20 bis 24 Jahren. Diese Daten erlauben weiter den Vergleich des Anteils der Jugendlichen in den Industrienationen mit der Zahl der Jugendlichen in den Entwicklungsländern. Während wir in der Bundesrepublik mit der Situation einer Gesellschaft vertraut sind, deren Bevölkerung zahlenmäßig nicht mehr wächst, ist gerade die Dritte Welt durch die Erfahrung der ständigen Steigerung der Gesamtbevölkerung bestimmt. Global nahm die Bevölkerung von 1970 bis 1980 um 20,0% zu; sie stieg von 3,67 Milliarden auf 4,42 Milliarden. In der Dekade von 1980 bis 1990 wird ein weiterer Anstieg um 19,47% von 4,42 Milliarden auf 5,28 Milliarden angenommen. Interessant ist, wie die einzelnen Altersgruppen weltweit zugenommen haben: auf Grund der hohen Geburtenrate in der Dritten Welt in den fünfziger und sechziger Jahren nahmen die Altersgruppen der Jugendlichen überproportional schnell an Zahl zu. So stieg die Zahl der Jugendlichen zwischen 15 und 19 von 1970 bis 1980 um 23,9%, d.h. absolut von 360 Millionen auf 449 Millionen. Die Zahl der jungen Erwachsenen zwischen 20 und 24 nahm sogar um 35,7% zu, d.h. um 107 Millionen und stieg, absolut gesehen, von 299 Millionen auf 405 Millionen.

Der Anteil der Kinder und Jugendlichen an der Weltbevölkerung insgesamt lag 1970 bei 55,3%, 1980 bei 54,4%, dürfte aber wegen der angenommenen sich allmählich verringernden durchschnittlichen jährlichen Wachstumsrate der Weltbevölkerung im Jahre 1990 bei 51,9% liegen.

Diese übergreifenden Zahlen verdecken die gegensätzlichen Tendenzen zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern.

Die Bevölkerung Afrikas vermehrte sich in der Dekade 1970–1980 um 32% und wird sich voraussichtlich bis 1990 um weitere 34% steigern. Während daher im Jahre 1980 die Gesamtbevölkerung Afrikas mit 469 Millionen noch unter der Europas mit 483 Millionen lag, wird die Bevölkerung Afrikas im Jahre 1990 die europäische Bevölkerung voraussichtlich mit fast 130 Millionen übertreffen. Denn aufgrund des nur 5%igen Wachstums in Europa wird die Bevölkerung in Europa 501 Millionen erreichen und in Afrika bei 630 Millionen liegen. Im Jahre 1980 waren von der europäischen Bevölkerung nur 40% Jugendliche, von der afrikanischen Bevölkerung dagegen mehr als 63%. Im Jahre 1990 wird der Anteil der Jugendlichen in Europa nach Schätzungen nur noch 38% ausmachen, während der Anteil der Jugendlichen in Afrika bei 2/3 bleiben dürfte, nämlich 402 Millionen von 630 Millionen.
Ähnlich sind die Zahlenverhältnisse für Asien. Dort verläuft jedoch der Bevölkerungsanstieg nicht mehr so steil wie in Afrika. Die Zahl der Asiaten wuchs von 1970 bis 1980 um 22% auf 2,55 Milliarden Menschen und wird im Jahre 1990 voraussichtlich mehr als 3 Milliarden Menschen erreichen, dabei flacht sich die Zuwachsrate deutlich ab. Der Anteil der Jugendlichen und Kinder macht in den Jahren 1970, 1980 und 1990 ebenfalls eine absteigende Entwicklung durch und liegt bei 58% (1970), 57% (1980) und 53% (1990).
Höher als in Asien, aber niedriger als in Afrika ist der Anteil der Jugendlichen an der Bevölkerung in Lateinamerika mit 61% (1970), 60% (1980) und 58% (1990). Die Bevölkerung Lateinamerikas ist deutlich niedriger als die Asiens und Afrikas. Sie erreichte 1980 368 Millionen und wird bis 1990 um 29% zunehmen und ca. 478 Millionen erreichen.

Für das Verständnis der Rolle der Jugendlichen in der Welt ist der Vergleich der Zahlenverhältnisse von Jugendlichen und Erwachsenen in den Entwicklungsländern und Industrieländern am aufschlußreichsten. 1970 waren in allen Entwicklungsländern 60% jünger als 25 Jahre, 1980 waren es noch 59%, und 1990 werden es immerhin noch 56% sein. Der Anteil der Jugendlichen in den Industrienationen betrug 1970 43%, 1980 40%, 1990 wird der Prozentsatz schätzungsweise auf 37% absinken.
Da 1980 mehr als 76% aller Menschen in Entwicklungsländern lebten und davon mehr als die Hälfte jünger als 25 Jahre war, kann man sagen – nimmt man die Jugendlichen in den Industrienationen hinzu –, daß zur Zeit tatsächlich mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung junge Menschen unter 25 Jahren sind. Damit wird erkennbar, daß die Entwicklungsproblematik der achtziger und neunziger Jahre eine Problematik der *Entwicklung von Gesellschaften ist, die durch jugendliche Mitglieder geprägt werden.* Die entwicklungspolitische Problemstellung der kulturellen Identität als Faktor der Entwicklung überlagert sich mit der psychologisch bedingten Identi-

tätssuche des Jugendlichen schlechthin. Oder anders ausgedrückt, psychologisches, soziologisches und gesellschaftliches Entwicklungsdenken und -handeln bedingen sich vielfältig. Dies erklärt auch mit die Ansprechbarkeit der jungen Eliten in der Dritten Welt für gesellschaftliche Zukunftsverheißungen und für ein radikales Engagement.

Erste Ansätze kulturspezifischer Jugendforschung

Empirische Untersuchungen zur Erkundung aktueller Trends werden meist – auch in der Jugendsoziologie – von Interessenten initiiert, die Aufschluß über vermutete Zusammenhänge oder eine Hilfestellung für Planungen und Entscheidungshilfen wünschen. Unabhängig voneinander befassen sich oft vor allem jüngere Forscher mit ähnlichen Themen, wenn diese, wie die entwicklungspolitische Problematik, ein vorherrschender Interessenbereich sind. So gibt es inzwischen ein breitgefächertes Spektrum von Untersuchungen über entwicklungsbezogene Einzelfragen. Das Thema „Jugend in der Dritten Welt" ist allerdings nur bei wenigen Institutionen ein Forschungsschwerpunkt.

Das Informationszentrum Sozialwissenschaften in Bonn erstellte 1980 auf Anfrage von MISSIO einen Computer-Ausdruck mit dem Nachweis der abgeschlossenen und laufenden Forschungsprojekte in der Bundesrepublik zum Themenbereich „Jugendforschung in der Dritten Welt" und „Jugendaustausch mit der Dritten Welt". Es wurden 29 Erhebungen und Auswertungen dokumentiert, die von deutschen und europäischen Institutionen in Auftrag gegeben worden waren. Davon befaßten sich 11 Untersuchungen mit Afrika. Die Arbeiten wurden vor allem im nördlichen Afrika, Marokko (2), Tunesien, durchgeführt. Sie konzentrieren sich weiter auf Ostafrika (1) und dabei insbesondere auf Somalia (3). Hinzu kommen noch Erhebungen aus Zaire (1) sowie länderübergreifende Studien zum Thema Jugend in Afrika allgemein (2).

Verantwortlich für die Untersuchungen sind Arbeitskreise (4), Institute (4), Hochschulen (3) und sonstige Einrichtungen. Auftraggeber der Forschungsvorhaben waren staatliche Stellen, internationale Organisationen, Forschergruppen, vielfach gehen die Studien auf die Initiative der Autoren selbst zurück. Thematisch überwiegen *Fragestellungen der allgemeinen Jugendbildung* in Entwicklungsländern. Bei den von Autoren initiierten Eigenprojekten stehen Reflexionen über Begegnungsprogramme mit Jugendlichen in den Besuchsländern im Vordergrund sowie die Fragestellung, die sich an Konzepten der Jugendhilfe und der Jugendarbeit in der Bundesrepublik orientieren dürften. Befragt wurden vor allem die Minderheit der Studenten oder in der Jugendarbeit aktive Gruppierungen.
In einer entwicklungsbezogenen Studie über den YMCA („Christlicher Verein junger Männer") in drei ostafrikanischen Ländern wird folgendes Fazit gezogen, das sich dem Ergebnis nach auf die meisten Untersuchungen über Jugendliche in afrikanischen Ländern verallgemeinern läßt: „Die entwicklungspolitische Bedeutung des ostafrikanischen YMCA schlägt sich in institutionalisierten Ausbildungsprojekten nieder und äußert sich in der durch die Schulung der ‚leader' geforderten Gruppenarbeit, die durch eigene Initiative der Beteiligten auf Veränderung ihrer sozialen und wirtschaftlichen Situation abzielt. Aber in den Städten wird die entwicklungspolitische Grenze der Jugendarbeit erreicht, da die Schwelle bloßer Freizeitverhaltensweisen praktisch kaum überschritten wird. Dagegen konnte der YMCA vor allem auf dem Lande erfolgreiche Entwicklungsprojekte in Gang setzen." (Vgl. Informationszentrum Sozialwissenschaften, Bonn, EDV – Nr. 762112.)

Die Untersuchungen über Jugend in Afrika, die zur Zeit in der Bundesrepublik durchgeführt werden, sind wohl mehr *eklektisch* und nicht miteinander koordiniert. Sie verschaffen noch keinen Gesamtüberblick über die Jugendsituation in Afrika und berücksichtigen auch nicht systematisch die soziologische Relevanz der Jugendlichen in der afrikanischen Gesellschaft, die, auf den Kontinent bezogen, 63% der Bevölkerung ausmachen. Auch die Länderauswahl läßt vermuten, daß sich die Forscher auf die Staaten festlegen, die leichter erreichbar sind und in denen sie eine an europäischen wissenschaftlichen Normen konzipierte Datenerhebung besser durchführen können.

Von den 18 weiteren durch das Informationszentrum Sozialwissenschaften in Bonn 1980 dokumentierten Jugendforschungsprojekten über die Dritte Welt befassen sich 15 mit Asien. Auch diese Arbeiten konzentrieren sich auf wenige Länder: Indien (6), Philippinen (2), Indonesien (4), Taiwan (1). Die übrigen Arbeiten richten sich auf Länder im Nahen Osten oder behandeln übergreifende Fragen der Jugendsoziologie Asiens. Die meisten Arbeiten wurden von Institutionen realisiert, die aber Forschungsaufträge von staatlichen Stellen der Bundesrepublik oder von internationalen Organisationen erhalten haben. Die universitäre Forschung befaßt sich, vergleicht man die Zahl der Lehrstühle mit der Zahl der freien Forschungsinstitutionen, nur ganz am Rande mit dem Thema „Jugend in der Dritten Welt".
Aus dem kirchlichen Sektor treten lediglich der Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden (KAEF) und seitens der Evangelischen Kirche die Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V. als Auftraggeber in Erscheinung. Von den privaten Institutionen und Stiftungen hat sich das Arnold-Bergstraesser-Institut für kulturwissenschaftliche Forschung in Freiburg am eingehendsten mit den Themen der Jugendforschung in der Dritten Welt befaßt. Unter den Hochschulinstituten ist besonders das Institut für Entwicklungshilfe und die Sozialpsychologische Forschungsstelle für Entwicklungsplanung der Universität Saarbrücken hervorzuheben.
Von den übrigen Erhebungen befaßte sich nur eine mit Lateinamerika, und zwar mit der Situation der Jugend in

der Karibik. Auch von den Dokumentationen der kirchlichen Werke für die Dritte Welt ließen sich nur wenige Angaben über zur Zeit laufende Forschungsvorhaben über Jugend in Lateinamerika recherchieren. Anfragen bei der Deutschen Stiftung für Internationale Entwicklung, Erziehung und Wissenschaft in Bonn (DSE) und bei der Dokumentationsleitstelle für Asien in Hamburg bestätigen, daß erst vereinzelte Forschungsvorhaben über die Jugend in der Dritten Welt gefördert werden und daß kirchliche Auftraggeber in der Bundesrepublik sich offensichtlich bisher nur in Sonderfällen für die Forschungsförderung in diesem Bereich eingesetzt haben.

Ansätze der Jugendforschung in der Dritten Welt selbst

Sieht man einmal von den Veröffentlichungen westlicher Forscher über die Jugend in der Dritten Welt aus anderen europäischen Ländern, vor allem aus Frankreich und Großbritannien, und aus den Vereinigten Staaten ab, dann liegen die einzelne Länder in der Dritten Welt doch bereits beachtliche Reflexionen über die Lage der Jugend und ihre Probleme vor. Kirchliche Auftraggeber und internationale Organisationen, vor allem die UNESCO, sind offensichtlich am meisten an der Lage der Jugend interessiert. Aus ihren Reihen rekrutieren sich auch die Autoren in Afrika, Asien und Lateinamerika, die sich mit dem Phänomen „Jugend" befassen.

Der hohe Anteil der Jugendlichen in der Dritten Welt macht diese zu einer Gruppe, auf die sich der komplexe Umbruchprozeß in Afrika, Asien und Lateinamerika am stärksten auswirkt. Aus der weltweiten wirtschaftlichen Rezession resultiert vor allem, daß nach der Phase des Ringens um die politische Unabhängigkeit die Staaten der Dritten Welt mit der Tatsache konfrontiert sind, weder kurz- noch mittelfristig das Wohlstandsniveau der Industrienationen erreichen zu können. Selbst die wirtschaftlich entwickelten Regionen müssen zum ersten Mal nach dem Zweiten Weltkrieg mit dem Ende des Wachstums rechnen. Geht man weiter davon aus, *daß Erwartungen und Bedürfnisse der Jugend das gesellschaftliche Leben wesentlich mitbestimmen,* dann steht die Jugendgeneration der achtziger Jahre in der Dritten Welt vor einem schweren, sozialen Risiko und bildet, insbesondere in den großen urbanen Zentren, ein Potential für politische Veränderungen und Umbrüche. Die Gesellschaften der Dritten Welt stehen angesichts der hohen Zahl arbeitsfähiger Menschen vor dem Problem, ausreichend bezahlte Arbeitsplätze zu schaffen, wobei andererseits Mittel zu ihrer Finanzierung immer weniger greifbar werden. Hinzu kommt, daß die Bildungschancen vielfach nicht auf die realen Bedürfnisse der jungen Generation abgestimmt sind, so daß sich Formen der Unterqualifikation, wie Analphabetismus, mit Formen der Fehl- oder Überqualifikation überlagern. Viele akademisch gebildete Kräfte in Indien, in den Philippinen, aber auch schon in afrikanischen Staaten finden nicht mehr die Arbeitsplätze, für die sie ausgebildet worden sind.
Mit dem *Steigen der Arbeitslosigkeit* verbindet sich der Auszug der jungen Generation aus den Dörfern in die Städte, und es entsteht ein breites Proletariat, das sich zum größeren Teil aus Jugendlichen zusammensetzt. Auf diese Art und Weise verringert sich schnell der Einfluß traditioneller Normorientierungen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, die Gebundenheit an die Großfamilie und die daraus erwachsende Sicherheit. Da diese Jugend aber Tag für Tag in ihren Metropolen und Städten konfrontiert wird mit dem zwar zur Zeit nicht erreichbaren, aber verlockenden westlichen Konsum- und Wohlstandsniveau, steigert sich die Anfälligkeit für utopische oder ideologisch einseitige Problemlösungen.

In dem hier herangezogenen Bericht der UNESCO (Paris 1980) wird weiter festgestellt, daß Entwicklungsmodelle sich stärker an den Problemen der Jugend orientieren müssen. Geht man auch für die Dritte Welt davon aus, daß die Lebenssituation der Jugendlichen eine Ganzheit bildet, in der die Arbeit, die berufliche Motivation, der familiäre Bereich und die Freizeitbedürfnisse in einem komplexen Wechselspiel miteinander verbunden sind, dann liegen die Folgen auf der Hand, wenn in diesem Wechselspiel wichtige Elemente ausfallen oder nicht voll zum Tragen kommen. Da nun gerade in der Dekade der achtziger Jahre sich die gesellschaftlichen Umbruchsprobleme in der Dritten Welt ebenso verschärfen wie der Einfluß traditioneller religiöser und kultureller Strömungen des Islam, des Hinduismus, aber auch die Faszination marxistischer Gesellschaftsutopien, gehen Entwicklungsexperten davon aus, daß sich unter den Jugendlichen oder daß sich in der Jugendpopulation der Dritten Welt ein immenses, ja fast explosives Konfliktpotential ansammelt. Manche meinen, daß die Passivität der Jugend in den siebziger Jahren sich in neue Aktivitäten steigern wird, ausgelöst durch eine spürbare Verringerung der Lebensqualität, vor allem in den ärmsten Ländern der Dritten Welt.

Beispiel: Philippinen

Damit sich diese allgemeinen Überlegungen etwas konkretisieren lassen, sei hier auf Ergebnisse einzelner Untersuchungen aus Asien (Philippinen) und Afrika verwiesen. Im Jahre 1977 führte das „Commitee on Youth of the Catholic Bishops Conference of the Philippines" (CBCP) eine von MISSIO geförderte Untersuchung mit dem Titel „Survey on Youth" durch, in der repräsentative Daten über die Lebensbedingungen und Einstellungen der philippinischen Jugend gewonnen werden sollten. In den Philippinen ist der Anteil der jugendlichen Bevölkerung wesentlich höher als in vielen anderen Ländern Asiens, denn 67% der Bevölkerung sind jünger als 25 Jahre.

Ernüchternd sind die *Selbstberichte der Jugendlichen über ihre wirtschaftliche Lage.* Mehr als ein Drittel der Jugendlichen klagen über Armut und darüber, daß sie nicht genü-

gend Geld haben, um ihre Grundbedürfnisse zu erfüllen. Gerade die Jugendlichen aus den „barrios" und „poblaciones", also aus den Vorstadtvierteln und ländlichen Siedlungen beklagen sich über wirtschaftliche Probleme. Trotz ihrer oft existenziellen Gefährdung ist die Mehrheit der philippinischen Jugendlichen durch die Haltungen des Selbstvertrauens, der Unabhängigkeit und dem Willen zur Selbstsicherung des eigenen Weiterlebens bestimmt. Bereits der junge Mensch sieht sich herausgefordert, existenzielle Lebensfragen eigenständig zu lösen. Diese Probleme der einzelnen Jugendlichen spiegeln die Bedingungen der Gesellschaft wider. Die Notwendigkeit, um das Überleben zu kämpfen, führt zu einer Bevorzugung materieller Werte. Das Streben nach Arbeit, Beschäftigung und nach einer erfolgreichen Laufbahn prägt die Lebensthematik. 85% der Familien der befragten Jugendlichen, die repräsentativ für die Gesellschaft ausgewählt waren, lebten zur Zeit der Befragung unterhalb des Existenzminimums. 54% der Jugendlichen, die die Schule verlassen haben, konnten einen Arbeitsplatz finden, 46% sind ohne Arbeit. Von den Jugendlichen, die noch zur Schule gehen, arbeiten immerhin 16% neben der Schulzeit, um sich und ihren Familien den Lebensunterhalt sichern zu helfen. Die gewünschten Beschäftigungen korrespondieren nicht mit dem aktuellen Arbeitsplatzangebot. Insgesamt wird erkennbar, daß die wirtschaftliche Zukunft der philippinischen Jugend keinesfalls gesichert ist.

Die *Einstellungen der Jugendlichen zur persönlichen Bildung* sind durch eine außerordentliche Hochschätzung der College- und Universitätsausbildung bestimmt. Sie erhoffen sich von dieser Form der Ausbildung, sofern sie sie absolvieren können, eine Verbesserung der sozialen Position in der Gesellschaft und meinen, damit am besten den Wünschen der Eltern zu entsprechen.
Wie sehr die wirtschaftliche Situation das Lernverhalten und die Lernmöglichkeiten der jungen Menschen beeinflußt, geht aus der Tatsache hervor, daß Jugendliche, die vorzeitig die Schule verlassen, in mehr als 60% der Fälle angeben, daß sie aus finanziellen Gründen den Schulbesuch nicht fortsetzen konnten.

Nachdenklich stimmen muß die ambivalente *Einstellung der jungen Generation der Philippinen zur Rolle der Religionen in der Gesellschaft*. Die Mehrheit der befragten (59 bis 74%) stimmte den Statements zu, daß Religion ein Weg ist, die eigenen Probleme in der Welt zu vergessen. Diese Einstellung läuft genau dem entgegen, was die katholische Kirche auf den Philippinen verlangt: die aktive Teilnahme an der Problemlösung des Menschen. Andererseits ist aber eine überwältigende Mehrheit der Jugendlichen zugleich doch der Auffassung, daß Religion nicht nur für die Reichen ist noch ausschließlich eine Orientierung für die Armen. Sie sind der Überzeugung, daß Religion für beide Gruppen wichtig ist. Die Notwendigkeit einer verbesserten, religiös-christlichen Orientierung der Jugendlichen ergibt sich als eine der wesentlichsten Folgerungen für die Kirche aus dieser aufschlußreichen Studie der philippinischen Bischöfe.

Bildungsniveau und Arbeitslosigkeit: Beispiel Afrika

Da die Jugendarbeitslosigkeit in den Entwicklungsländern rapide ansteigt, hat die UNESCO damit begonnen, Ergebnisse von Untersuchungen über Ursachen und Steuerungsmöglichkeiten dieses Prozesses zu veröffentlichen. Der junge Soziologe, *Yarrise Zoctizoum*, unterstreicht in seiner Studie (Paris 1980) über die Arbeitslosigkeit junger Menschen im französisch-sprachigen Afrika die Feststellung der ILO „World conference on employment" des Jahres 1976, daß die Arbeitslosigkeit vor allem in den urbanen Zonen der Dritten Welt ein solch kritisches Ausmaß erreicht hat, daß neue Entwicklungsstrategien auf nationaler und internationaler Ebene notwendig sind (vgl. ILO, 1976, Summary-Report). Nach den Schätzungen der ILO über die Struktur der arbeitenden Bevölkerung in Afrika wird davon ausgegangen, daß die Bevölkerungswachstumsrate von 2,6% der Dekade 1970/80 verbunden war mit einem etwas geringerem Anstieg von 2,3% bei der arbeitsfähigen Bevölkerung. Daraus leitet sich ab, daß die „Abhängigkeitsrate" (nicht arbeitende Bevölkerungsgruppe pro 100 Arbeitstätige) von 253 im Jahre 1970 auf 266 im Jahre 1980 angestiegen ist, vor allem wegen des höheren Anteils von Jugendlichen unter 15 Jahren. Dies macht eine Einnahmesteigerung in afrikanischen Familien notwendig, führt aber gleichzeitig zu einer Verringerung der Arbeitsplatzchancen der Jugendlichen. Gerade in den französisch-sprachigen Ländern Afrikas ist damit zu rechnen, daß von 1000 Jugendlichen 700–800 langfristig keine Arbeit finden. Hinzu kommen noch diejenigen Jugendlichen, die unterbeschäftigt sind.
Im traditionellen Afrika war die Grundlebensform die Dorfgemeinschaft und die Subsistenzwirtschaft der Familie. Dementsprechend wurde der junge Mensch von klein auf mit der Tätigkeit der Erwachsenen vertraut gemacht. Arbeit war weniger eine Tätigkeit, die zum wirtschaftlichen Gewinn führen sollte, als vielmehr ein Prozeß sozialer Integration und Existenzsicherung. Das Verständnis der Arbeit war folglich völlig anders als in den industrialisierten Ländern der westlichen Welt.
Mit der Übernahme der modernen Technologie als Grundlage wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Entwicklung kam es zum *Aufbau einer Parallelkultur*, die auch heute noch in Afrika vielfach neben den traditionellen Kulturformen besteht. Die Integration beider kommt nur sehr mühsam voran. Die Bildungssysteme (Schule, Hochschule) nehmen in den meisten Staaten noch nicht genügend Rücksicht auf diese spezielle Situation und lenken die Jugend einseitig in die industrielle Welt, die eine solch hohe Zahl nicht auffangen kann. Die Chancen, einen Arbeitsplatz zu finden, sind für die jungen Afrikaner im französisch-sprachigen Bereich am besten, wenn sie entweder eine sehr geringe oder eine sehr hohe Ausbildungsqualifikation besitzen. Mit einer hohen Qualifikation können sie ins Ausland gehen oder leichter unter ihrem Niveau eine Arbeitsstelle finden.
Aus dieser Gruppe wird der stärkste Beitrag zum „brain

drain" aus den Entwicklungsländern in die Industrienationen geleistet. Personen ohne besondere Qualifikation können eher kurzfristige Hilfsarbeiten übernehmen und begnügen sich mit einem geringeren Einkommen, so daß sie schneller Arbeit finden. Das höchste Risiko tragen die Personen, die eine mittlere Erziehung haben, die genug Geld haben, um das Dorf zu verlassen, aber nicht genügend Qualifikationen besitzen, um in einer der afrikanischen Städte Arbeit zu finden. Die Folgen sind ein ständiger Wechsel zwischen dem ländlichen und städtischen Gebiet. Viele junge Afrikaner versuchen, durch lokale Mobilität zu sozialem Aufstieg zu kommen, und nicht wenige scheitern dabei. In verschiedenen Publikationen wird daher übereinstimmend betont, daß sich in der Lage der Jugend der Dritten Welt am deutlichsten die zentralen Probleme im Verhältnis der Staaten des Nordens zu den Staaten des Südens der Erde widerspiegeln.

Die Kirche beginnt das Thema zu entdekken

Mit der „vorrangigen Option für die Jugendlichen" hat die III. Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats in *Puebla* (1979) in ihrem Schlußdokument durchaus der Lage der Jugend und der Verantwortung der Kirche für sie Rechnung getragen. Die lateinamerikanischen Bischöfe sehen in der Jugend Lateinamerikas eine soziale Kraft, die fähig ist, „die Kulturen zu erneuern" (vgl. Ziffer 1169), und ein „wirkliches Potential der Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft" (vgl. Ziffer 1186). In der konkreten Pastoralplanung Lateinamerikas ist – so wird im Dokument gefordert – die kirchliche Jugendarbeit zu fördern unter Berücksichtigung der jeweiligen gesellschaftlichen Situation der Oberschüler, Studenten, Arbeiter und Landarbeiter unter den Jugendlichen. Daher ist es verständlich, daß in den Rechenschaftsberichten von ADVENIAT, der Förderung der Jugendarbeit und insbesondere auch der Studentenseelsorge Priorität eingeräumt wird. Nach statistischen Tabellen, die zur Vorbereitung der Puebla-Konferenz in Mexiko erstellt wurden, studierten Ende der siebziger Jahre in ganz Lateinamerika mehr als 16 Millionen Studenten. Gerade für diese Zielgruppe dürfte es nicht unwichtig sein, daß die vorrangige Option der lateinamerikanischen Kirche für die Jugend einen Beitrag leisten will, „die Jugendlichen schrittweise für das sozio-politische Wirken und für den Wandel von weniger menschlichen zu menschlicheren Strukturen in Übereinstimmung mit der Soziallehre der Kirche heranzubilden" (vgl. Ziffer 1196).

Auch in Afrika und Asien geht die Kirche engagierter auf die Jugendlichen zu. Das zeigen u.a. Veröffentlichungen und Aufsätze von Studenten- und Jugendseelsorgern, verschiedene Projektanträge zur Förderung der kirchlichen Jugendarbeit bei MISSIO und einzelne Hirtenworte afrikanischer und asiatischer Bischöfe. Es geht dabei vor allem darum, die Jugendlichen zu aktiv Mitwirkenden in der Entwicklung ihrer Gesellschaften und zu Christen ohne zivilisatorische Überfremdungen heranzubilden.

Heinz Czarkowski

Länderberichte

Bolivien: Putsch gegen die Diktatur?

Wenig mehr als ein halbes Jahr hat genügt, die internationale Entrüstung über den bolivianischen Militärputsch vom 17. Juli 1980, die ungewöhnlich zahlreichen Solidaritätsbezeugungen ausländischer Staaten und Ortskirchen (vgl. HK, Oktober 1980, 533) gegenüber dem bolivianischen Volk und die damals überzeugend klingenden Prognosen über die kurze Lebensdauer der neuen Diktatur vergessen zu lassen. Das Regime des Generals *Luis García Meza* hat sich etabliert, durch diplomatische Vertretungen aus mehr als 30 (von vorher 52) Ländern praktisch legitimiert. Der gegenwärtig abwartenden bis desinteressierten öffentlichen Meinung im westlichen Ausland entspricht in der bolivianischen Politik von Regierungsseite der Versuch, die Diktatur mit repressiven und propagandistischen Mitteln zu festigen; die Opposition ist damit beschäftigt, über internationale Kanäle und geheime Kontakte im Inneren alle Kräfte zu sammeln – politische Aktivitäten, die wenig Schlagzeilen machen.

Eine der schlimmsten Diktaturen des Kontinents

Daß sich abseits der mittelamerikanischen Spannungsgebiete in Bolivien eine der schlimmsten Diktaturen des Kontinents installieren konnte, hat *außen- und innenpolitische Ursachen*, die schon im Umfeld des Juli-Putsches zu erkennen waren. Bolivianische Oppositionspolitiker

geben zu, daß der Umsturz entgegen ausländischen Einschätzungen und eigenen Versuchen der Rechtfertigung auch zu jenem Zeitpunkt keineswegs überraschend erfolgte. Seit Ende 1979 diente eine Reihe von inszenierten Vorfällen dazu, ein Klima allgemeiner Spannung zu erzeugen, das den 1978 mit dem *Sturz Hugo Banzers* begonnenen Demokratisierungsprozeß schwächen sollte. Dazu zählten die Ermordung des Jesuitenpaters *Luis Espinal*, Sabotageakte gegen Einrichtungen der Demokratischen Volksunion (UDP) und diverse Bombenanschläge, die Menschenleben kosteten. In dieser Situation faßten die Parteien und anderen politischen Organisationen, darunter der mächtige Gewerkschaftsverband COB, den Beschluß, Vorbereitungen zu treffen, um für einen eventuellen Rechtsputsch gerüstet zu sein. Als der Umsturz kam, war über die Beschlußfassung hinaus wenig geschehen. Die Schwerfälligkeit in der Organisation und ideologische Differenzen hinderten die Demokraten, obwohl unterstützt von den gemäßigten Teilen der Armee, am rechtzeitigen Eingreifen.

Zum Zeitpunkt des Putsches hatte die demokratische Bewegung stärkeren Rückhalt in der Gesamtheit der Bevölkerung als je zuvor. Zum Gelingen des Putsches trugen das schwache Ansehen der in alle Richtungen nachgiebigen *Regierung Gueiler*, vor allem aber die Zurückhaltung der in der Endphase begriffenen Carter-Administration und die erstmalige massive Unterstützung der Putschisten durch Argentinien bei, die den brasilianischen Anteil am Staatsstreich Banzers im Jahre 1971 weit übertraf. Die an politische Umstürze gewöhnte bolivianische Bevölkerung reagierte mit Verwirrung auf die neue Taktik der putschenden Militärs, die ihre ersten militärischen Operationen von paramilitärischen Truppen ausführen ließen. Als das Volk dann die ersten Soldaten und Panzer zu Gesicht bekam, waren die strategisch wichtigsten Punkte bereits unter der Kontrolle der Putschisten. Eine Stütze der putschenden Militärs wirkt sich auch heute noch stabilisierend auf das neue Regime aus: die einflußreichen und von der katastrophalen Wirtschaftslage als einzige verschonten Kokainproduzenten und -händler mit einem (niedrig) geschätzten Jahresumsatz von 800 Millionen Dollar.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt scheint sich das Regime mit diktatorischer Allmacht, unverminderter Repression und verwirrenden taktischen Manövern an der Macht zu halten. In sich widersprüchliche politische Absichtserklärungen und Maßnahmen sollen die ideologische Einordnung des Regimes offenbar erschweren, das sich ausgerechnet wie das sandinistische Regime Nicaraguas „Regierung des nationalen Wiederaufbaus" nennt. Ein Licht auf das geistige Potential und die rechtsstaatlichen Vorstellungen der herrschenden Militärs warf das sogenannte *Staatssicherheitsgesetz*, das die Todesstrafe für Extremisten, Drogenhändler und Wirtschaftsverbrecher vorsah. Der Entwurf wurde zum Jahresende nach scharfem Einspruch der katholischen Bischöfe, die das Gesetz als „überflüssig und unpassend" bezeichneten, bis auf weiteres zurückgezogen. Die Sicherheitspolitik des um internationales Ansehen offenbar unbesorgten Regimes dient einmal der Ausschaltung der im Untergrund tätigen politischen Oppositionsführer und bekämpft zudem mit eiserner Hand soziale Unruhestifter, zu denen die Generäle an erster Stelle die katholische Kirche des Landes rechnen. Bereits vor dem spektakulären Tod von neun führenden Oppositionspolitikern Mitte Januar bezeichnete ein UNO-Experte die Rechtslage in Bolivien als „schrecklich". Die Angaben über die Zahl der politischen Häftlinge und in Lager Verbannten schwanken zwischen 200 bis 500 (offizielle Ziffern) und 2000 (Angaben von Menschenrechtsorganisationen und der politischen Opposition).

Auch Arbeit der Kirche behindert

In Zusammenarbeit mit dem Hohen Kommissar für Flüchtlinge der Vereinten Nationen versuchen die bolivianischen Kirchen, eine Gefangenenhilfe, dem Solidaritätsvikariat in Santiago de Chile vergleichbar, zu organisieren. Innerhalb der katholischen Kirche ist der sozial engagierte Klerus besonders bedroht, doch scheint sich der Verdacht der subversiven Tätigkeit auf kirchliche Stellen und Personen insgesamt ausgedehnt zu haben. So berichtete der österreichische Entwicklungshelfer *Norbert Küllner* nach seiner Rückkehr aus Bolivien im November, die Verfolgungswelle gegen Priester und Laien dauere an; verfolgt würden insbesondere Katechisten. Das im Rahmen des Ausnahmezustandes verfügte Versammlungsverbot behindere auch die Arbeit der Kirche schwer; in vielen Fällen müsse sich der Priester auf das Feiern der Messe beschränken (Kathpress, 7. 11. 80).

Zum Jahresende inkriminierten die Militärs einen in der katholischen Tageszeitung „Presencia" erschienenen Artikel; unter dem Vorwand, der Beitrag beleidige die Würde der bolivianischen Frau, verfügten die Behörden die Schließung der Redaktion. Die Bolivianische Bischofskonferenz protestierte in einem Schreiben an die Junta gegen die Schließung, die den Versuch darstelle, „die Stimme der Kirche zum Schweigen zu bringen". Seit Mitte Januar erscheint das Blatt wieder.
Bereits im September vergangenen Jahres hatten die Bischöfe sich in einem umfangreichen Dokument über „Würde und Freiheit" grundsätzlich zur politischen Entwicklung des Landes geäußert. Papst Johannes Paul II. erwähnte die Erklärung anläßlich des Ad-limina-Besuchs bolivianischer Bischöfe am 12. November lobend: „Treu eurem Auftrag als Hirten und Führer auf dem Weg zu einer christlichen Sicht des Menschen und eingedenk der Verpflichtung, der Wahrheit in ihren vielfältigen Implikationen zu dienen, habt ihr mit Nachdruck die Würde des Menschen und die Freiheit des Evangeliums verkündet" (CELAM-Boletín Nr. 12).

In diesem Dokument zählen die Bischöfe in sachlichem Ton die *Übergriffe der Militärs* seit der Machtübernahme auf und resümieren: „Diese Tatsachen sind bereits an sich zu verurteilen. Doch noch beklagenswerter ist, daß die ge-

setzlichen Möglichkeiten fehlen, um solchen Verbrechen entgegentreten zu können. Die faktische Aufhebung der verfassungsmäßigen Garantien, das Außerkraftsetzen der zwischen Individuum und Staat vermittelnden Institutionen machen den Bürger wehrlos gegen jegliche Verletzung seiner Rechte" (Wortlaut in „Mensaje", Oktober 1980, 599ff.). Für die Kirche forderten die Bischöfe von der Regierung „die für die Verkündigung des Evangeliums in seiner Vollständigkeit notwendige Freiheit". Außerdem wenden sie sich gegen Spaltungsversuche, konkret gegen die unverhohlene Absicht, einen Keil zwischen ausländische und einheimische Ordensleute zu treiben. Der größte Teil des Dokuments dient der Darlegung der kirchlichen Auffassung vom Auftrag der Politik auf der Grundlage des Schlußdokuments von Puebla und entsprechender Aussagen des jetzigen Papstes. Das Dokument des in seiner Gesamtheit eher konservativen bolivianischen Episkopats, das mit einer fast feierlichen Verkündigung individueller und sozialer Menschenrechte schließt, läßt vermuten, daß diese Ortskirche sich nicht nur als Hüterin der Menschenrechte versteht, sondern auch zumindest prinzipiell bereit ist, sich dem diktatorischen Regime als oppositionelle Kraft mahnend entgegenzustellen, solange der politischen Opposition die Hände gebunden sind. Einschränkend heißt es dazu freilich: „Es soll hier eindeutig klargestellt werden, daß die Kirche keinerlei Konfrontation mit irgendeinem politischen Regime sucht und sich an keinem aufrührerischen Vorhaben beteiligt."

Der nächste Staatsstreich fast schon programmiert

Solange sich die Militärjunta, bestehend aus den Oberbefehlshabern der drei Waffengattungen (General *García Meza*, Heer; General *Valdo Bernal*, Luftwaffe, und Vizeadmiral *Ramiro Terrazas*, Marine), an der Macht hält, ist ihre Machtfülle unbegrenzt: Statutengemäß stellen sie neben der Exekutive die gesetzgebende Gewalt und ernennen die Richter. Der aus ihrer Mitte gewählte Präsident kann auf die militärische Führung zählen, da er über Beförderungen in allen drei Waffengattungen entscheidet. An dieser Machtfülle nagt jedoch ein unbesiegter Feind: die auf den Zusammenbruch zusteuernde Wirtschaft. Die aus der Banzer-Ära ererbte *verheerende Wirtschaftslage* hat sich noch verschlimmert. Im vergangenen Jahr lag das Wirtschaftswachstum unter einem Prozent, die Inflation über 50 Prozent. Die Kaufkraft sank um 25 Prozent, 36 Prozent des aktiven Bevölkerungsanteils sind arbeitslos. 40 Prozent der gesamten Exporteinnahmen müssen als Schuldtilgung für die Auslandsschulden in Höhe von 3,6 Milliarden Dollar aufgewendet werden. Im Zuge der von General García Meza verordneten „Kriegswirtschaft" entfielen die Subventionen für Grundnahrungsmittel: der Brotpreis stieg um das Dreifache, der Preis für Mehl um das Doppelte; öffentliche Verkehrsmittel und Strom verteuerten sich um 20 bis 40 Prozent.

Angesichts dieser Wirtschaftslage werden *soziale Unruhen* auch unter der lethargischen Indio-Bevölkerung des Altiplano nicht ausbleiben. Die demokratische Opposition kalkuliert die Not des Volkes und die Unzufriedenheit manches Besitzenden aus der Oberschicht als treibende Kraft ein, die das Ende der Diktatur beschleunigt. Die Flügelkämpfe innerhalb der Streitkräfte nehmen nach Einschätzung des Vizepräsidenten der von den Siegern der letzten Wahlen ausgerufenen Regierung der „Nationalen Einheit" und Führers der „Bewegung der Revolutionären Linken" (MIR), *Jaime Paz Zamora*, zu und „müssen zwingend zu einem Regierungswechsel führen". Der Oppositionspolitiker ist zuversichtlich: „Die Regierung der Nationalen Einheit ist das Sammelbecken des gesamten Widerstandes, und in dem Maße, in dem sie diesen Widerstand zum Ausdruck bringt, hält sie den politischen Sieg in den Händen, der ein endgültiger sein wird, vielleicht nicht sofort, aber er ist unausweichlich" (SIC, Dezember 1980). Auch der Präsident der Oppositionellen-Regierung, *Hernán Siles Zuazo*, setzt auf gemeinsame Aktionen von Politikern und Teilen der Armee: „Jede Veränderung der jetzigen Machtverhältnisse ist gut, denn jeder Einbruch schafft Raum für die Bewegung des Volkes" (id).

Längerfristige Konsolidierung noch nicht in Sicht

Ein neuer Staatsstreich aufständischer Militärs, der die Diktatur rechtsextremer Generäle ablöst und den Weg für eine verfassunggebende Versammlung oder freie Wahlen ebnet, wäre eine politische Perspektive, die auch von der neuen amerikanischen Führung toleriert werden könnte. Die von einer linken Minderheit verfolgte Idee eines Volksaufstandes nach dem Beispiel Nicaraguas hingegen würde mit Sicherheit auf amerikanischen Widerstand stoßen und interventionistische Überlegungen wecken. Jaime Paz erklärte nach Kontakten mit Beratern des neuen amerikanischen Präsidenten Reagan, er habe den Eindruck gewonnen, daß die Instabilität des bolivianischen Regimes ein unerwünschter Unsicherheitsfaktor für die USA darstelle. Daraus schloß der bolivianische Politiker, die Amerikaner befürworteten ein stabiles ziviles Regime in La Paz. Eine längerfristige Konsolidierung der herrschenden Militärdiktatur nach dem Beispiel Chiles hält Paz Zamora für ausgeschlossen. Der nächste Staatsstreich, nach einer der im Umlauf befindlichen Zählungen der 187. seit der Unabhängigkeit, stehe bevor und werde den Weg Boliviens in die Demokratie wieder öffnen. Dieses Mal, darin ist Paz Zamora zuzustimmen, kann es nur besser werden.

Gabriele Burchardt

Ungarn: Einigkeit – das Schlüsselproblem der Kirche

Wer heute Ungarn besucht und Einblick in die Lage der Kirche gewinnt, wird feststellen müssen, daß diese, gemessen an der Sowjetunion oder der Tschechoslowakei, und was die seelsorglichen Wirkmöglichkeiten betrifft, nicht schlecht ist. Zwar gibt es viele „offene Fragen" (so der Parteijargon), aber eine offene Verfolgung der Gläubigen findet nicht mehr statt, wohl gibt es Schikanen, vor allem auf örtlicher Ebene. Gerade diese Situation aber führt nach Ansicht von Ostexperten zu einer Unterschätzung der Schwierigkeiten, denen die Kirche in Ungarn ausgesetzt ist, daß die aktiven Kräfte der Kirche so nicht oder nicht genügend mobilisiert werden. Eine solche Ansicht entbehrt allerdings nicht der Möglichkeit einer krassen Fehldeutung, denn die offene Verfolgung kann wohl kaum als das geringere Übel angesehen werden.

Der Episkopat ist nicht einig

Die ungarischen Bischöfe versuchten, ihren eigenen Weg zu gehen, aber die große Schwierigkeit hierbei ist die *Zerrissenheit des Episkopats*. Sie erweist sich sozusagen als das Schlüsselproblem für alle „offenen Fragen". Dies deckt sich augenfällig mit der Ansicht des Papstes, der in seinen beiden Briefen an die ungarische Kirche die Einigkeit in den Mittelpunkt seiner Mahnungen stellte. Wie sehr dieses Problem auch den Klerus bedrückt, wurde mir klar, als im Oktober vergangenen Jahres ein Dorfpfarrer in Ungarn auf die Frage nach der Lage der Kirche spontan antwortete: „Das Hauptproblem ist, daß wir nicht einig sind!" Etwas anders formuliert, in der Aussage aber gleich, wurde dies dem Besucher auch auf höherer kirchlicher Ebene versichert. Die mangelnde Geschlossenheit des Episkopats und des Klerus wird um so schmerzlicher empfunden, als in *Polen* zur Stunde vorexerziert wird, was die Kirche durch Eintracht auch in einem kommunistisch regierten Staat zu erreichen vermag. Zwar ist man sich in Ungarn sehr wohl der Tatsache bewußt – und führt sie quasi als Entschuldigung an –, daß die historischen und soziologischen Verhältnisse in beiden Ländern völlig verschieden sind und schon aus diesem Grunde Polen nicht als Maßstab für Ungarn gelten kann, aber unterschwellig dient die Haltung der polnischen Bischöfe doch zumindest als Anhaltspunkt. Im Bewußtsein, daß in dem heute nur noch zur Hälfte katholischen Ungarn das polnische Beispiel nicht wiederholbar ist, bemüht man sich im Land der Magyaren um einen eigenen Weg, der allerdings nicht nur bei den Exil-Ungarn, sondern auch in der Heimat umstritten ist und daher nicht einheitlich verfolgt werden kann. Notwendig wäre, so wird in Ungarn immer wieder von kirchlichen Stellen versichert, nicht nur die bloße Einigkeit der Bischöfe, sondern darüber hinaus ein *gemeinsames Konzept* für das weitere Vorgehen.

Die Grundlage hierfür formulierte der Sekretär der Ungarischen Bischofskonferenz, Bischof *Josef Cserháti*, in einem KNA-Interview vom 5. Dezember 1980 folgendermaßen: „Es ist die ewige Aufgabe der Kirche, sich in jeder Gesellschaft und in jeder Form menschlichen Zusammenlebens zu behaupten, und zwar gemäß ihrem christlichen Inhalt und ihrer apostolischen Sendung." Der Bischof legte dabei die Erkenntnis zugrunde, daß das Regime in Ungarn nicht mit einem Husarenstreich zu beseitigen sein wird, daß man sich folglich mit ihm arrangieren und eine Existenzgrundlage für die Kirche in den gegebenen Verhältnissen suchen muß. Diesem Konzept stehen aber nicht nur die Kräfte entgegen, die sich an der Haltung des verstorbenen Kardinals Josef Mindszenty orientieren und jede Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Regime als unannehmbar für die Kirche ablehnen, sondern auch andere, die weit über Cserhátis Maxime hinausschießen, sich dem Staat anbiedern und unterwerfen und sogar so weit gehen, in hohen kirchlichen Positionen Spitzeldienste für das System zu leisten. Hierin liegt zugleich die Bandbreite dessen, was Kardinal *László Lékai* bei seiner Ernennung zum Primas der ungarischen Kirche 1976 vorfand und mit dem er bis zum heutigen Tage fertig zu werden hat.

Aufgabe des Primas wäre es, den Episkopat auf das so dringend benötigte gemeinsame Konzept zu einigen. Vielfach wird ihm nachgesagt, daß ihm das Charisma einer Führungspersönlichkeit fehle, und darin wird von manchen ein Hauptgrund für die mangelnde Einigkeit der Kirche gesehen. Die Dinge liegen jedoch komplizierter. Zwar ist der Kardinal ein Mann, der einsame Entschlüsse liebt (von denen niemand sagen kann, ob er sie aus eigenem Antrieb faßt oder ob sie ihm vom Präsidenten der Staatlichen Kirchenamtes, *Imre Miklos*, „nahegelegt" werden), aber Lékai sieht sich auch mit der Frage der Verläßlichkeit seiner Bischöfe konfrontiert. Staat und Kirche bezeichnen ihre Beziehungen zueinander als „normalisiert", wobei es als fraglich angesehen werden muß, ob die Lage der Bischöfe als „normal" bezeichnet werden kann, wenn in jedem bischöflichen Haus ein staatlicher Spitzel als Sekretär, Kanzleivorsteher oder in einer sonstigen Vertrauensposition installiert ist. Dies ist dem Primas selbstverständlich bekannt. Würde er also Vorstöße in Richtung auf ein „gemeinsames Konzept" machen, so erhielte Miklos noch vor dem ersten Beschluß von derartigen Ansätzen Nachricht und würde zweifellos versuchen, dies zu unterbinden, denn dem Staat ist an der Einigkeit der Bischöfe in keiner Weise gelegen. Der Kardinal selbst geht nach dem Prinzip der „kleinen Schritte" vor, mit deren Hilfe er in den letzten Jahren zwar einiges erreichen, die von ihm anläßlich seiner Inthronisation erklärten vier Forderungen aber nur teilweise verwirklichen konnte. Damals postulierte er

breiten Einsatz von Laien in der Kirche, Verbesserung des Religionsunterrichts, die Weiterbildung des Klerus und eine Bestandsaufnahme der Kirche, die dringend benötigt würde.
Einiges ist auf diesen Gebieten inzwischen geschehen: Für die Laien wurde ein *Fernkurs bei der Theologischen Akademie in Budapest* eingerichtet, der mittlerweile im dritten Jahr läuft und von mehr als 400 Teilnehmern besucht wird. Aber das Schlußexamen berechtigt nicht zur Mitarbeit in den Pfarreien, zum Beispiel zur Erteilung des Religionsunterrichts. *Religionsunterricht* darf zwar seit 1976 wieder in den Kirchen stattfinden, nicht aber in Pfarrhäusern, was also voraussetzt, daß heizbare Nebenräume (meist Sakristeien) dafür hergerichtet werden. Dies ist in den einzelnen Diözesen sehr unterschiedlich verwirklicht, der Unterricht wird daher auch unterschiedlich stark besucht. Zur Weiterbildung des Klerus ist einiges geschehen. Es konnten mehrere theologische Werke von Rang in ungarischer Sprache veröffentlicht werden, darunter sämtliche Konzilstexte mit Kommentaren. Die theologische Akademie in Budapest wird derzeit von 400 Studenten besucht. In bezug auf die Bestandsaufnahme der Kirche hingegen wurde noch so gut wie nichts erreicht.

Ermutigende Zeichen eines religiösen Wiedererwachens

Vielen in Ungarn und im Ausland sind die „kleinen Schritte" des Kardinals aber zu klein. Er seinerseits will nicht durch einen gewagten Schritt das Erreichte riskieren. Seinem Prinzip liegt offenbar auch kein straffes Konzept zugrunde, er geht eher sprunghaft und pragmatisch vor. Die meisten Bischöfe orientieren sich an dieser Linie, wagen aber noch weniger als der Primas und erreichen dadurch nicht einmal dessen Minimum. Das zeigt sich besonders augenfällig an der *Frage des Religionsunterrichts*. Cserháti, der seit 1975 insgesamt sieben Artikel in der theologischen Zeitschrift „Vigilia" zum Thema des Dialogs zwischen Kirche und Staat veröffentlicht hat, in denen er stets für Zusammenarbeit der Katholiken mit dem Regime plädiert, vor allem was den wirtschaftlichen Aufbau des Landes anbelangt (eine Haltung, die auch der polnische Primas vertritt), aber immer auch klare Forderungen für die Kirche als Voraussetzung dafür aufstellt, hat in seiner Diözese Pécs (Fünfkirchen) zweifellos am meisten für die Erteilung des Religionsunterrichts erreicht. Ihm werden zum Teil stillschweigende Zugeständnisse gemacht, auf die andere Bischöfe, weniger wagemutig und unternehmungsfreudig, vergebens warten. So sind in allen Kirchen seiner Diözese, bis auf zwei, Möglichkeiten zur Erteilung des Religionsunterrichts geschaffen worden. Erlaubt ist offiziell nur der Unterricht von zwei Gruppen wöchentlich von je 30 Kindern pro Pfarrei, aber in größeren Gemeinden werden de facto bis zu zehn Gruppen unterrichtet, wobei der Pfarrer nur die Anzahl der Kinder, nicht aber ihre Namen beim örtlichen staatlichen Kirchensekretär zu melden braucht. Auch dies wird in anderen Bistümern anders gehandhabt, wobei schwer zu ergründen ist, ob für den jeweiligen Bischof mehr erreichbar wäre, wenn er den diplomatischen Kurs Cserhátis einschlagen würde. Zweifellos wäre dies erfolgversprechender, erforderte aber ein gewisses taktisches Geschick im Umgang mit dem Staatlichen Kirchenamt und ein Maß an Mut, das nicht allen Bischöfen gegeben ist.

Dabei wäre die Situation für eine Intensivierung und Ausbreitung religiösen Lebens in Ungarn derzeit ungemein günstig. Denn auch dort, wie in anderen Ostblockstaaten, zeichnet sich deutlich eine Renaissance in Fragen nach dem christlichen Glauben ab. Sie machte sich schon vor Jahren in den sogenannten *Basisgruppen* bemerkbar, die sich außerhalb der Pfarreien aus zumeist jugendlichen Teilnehmern bildeten und sehr zum Kummer mancher Bischöfe mit einem meist jungen Priester im Mittelpunkt eigene religiöse Wege gingen. Basisgemeinschaften sind aber mittlerweile auch innerhalb der Gemeinden entstanden, die Leitung liegt in den Händen junger Kapläne, die bereits ganz im kommunistischen Regime aufgewachsen und erzogen sind, wodurch sie einerseits mit den Behörden besser fertig werden als die älteren Geistlichen, andererseits von den Beamten weniger beargwöhnt werden, da sie als „Produkt der sozialistischen Gesellschaft" angesehen werden. Vorläufig gibt es diese Gruppen vornehmlich in den Städten. Sie rekrutieren sich vor allem aus Studenten und jungen Akademikern. Zeugt dies schon von einem bemerkenswerten neu erwachten religiösen Interesse, so verdeutlichen das auch die *wachsende Teilnahme von jungen Menschen an der Wallfahrtsbewegung* und die Bitte, diese Wallfahrten zu *Exerzitien* zu erweitern, wie sie dem Pfarrer des Heiligtums von Maria Gyüd im vergangenen Sommer vorgetragen wurde. Das Exerzitienhaus, zu dem Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* im September 1980 in der Nähe von Budapest den Grundstein legte (mit der Fertigstellung wird erst in einigen Jahren gerechnet), dürfte also einem sehr dringenden Bedürfnis der ungarischen Katholiken gerecht werden. Es wird außer in Polen das einzige Exerzitienhaus im Ostblock sein.

In gewissem Umfang hat also der Staat der Kirche Zugeständnisse gemacht, und wie Cserháti anläßlich des Empfangs für Casaroli im September 1980 in Budapest betonte, hat die Kirche noch nicht alle ihr vom Staat gewährten Möglichkeiten ausgeschöpft. Freilich wird dabei das *Eigeninteresse des Regimes* nicht außer acht gelassen, denn man wünscht in Ungarn weder polnische noch tschechoslowakische Verhältnisse. In ungarischen Parteikreisen wird die Haltung der Tschechoslowakei zur Kirche deutlich mißbilligt. Man vertritt dort die Meinung, die ČSSR habe sich selbst das Entstehen der Untergrundkirche durch ihre militante Verfolgung der Christen zuzuschreiben. Die Einstellung der ungarischen Regierung zu dieser Frage charakterisierte *Imre Miklos* in einem „Vigilia"-Artikel (Oktoberheft 1980) folgendermaßen: „Die Kirchenpolitik der ungarischen Regierung ist eine schöpferische Verwirklichung der Lehren des Marxismus-Leninismus unter unseren Verhältnissen", wobei das Wort

„schöpferisch" im kommunistischen Jargon die Beschönigung eines relativ abweichlerischen Kurses bezeichnet. Ergänzend fügt Miklos hinzu, daß die ungarische Gesellschaft aus „weltanschaulich verschieden denkenden Menschen" geformt ist, was für Kirche und Staat ein unumstößliches Faktum sei. „Im Kontakt zwischen Staat und Kirchen und in der Weiterentwicklung desselben ist ein wichtiger Moment, daß beide Parteien auf ihrer prinzipiellen Basis ausharren." Dazu Cserháti in dem zitierten Interview: „Unsererseits wollen wir die Marxisten vollständig kennenlernen. Wir wünschen aber auch, daß von der anderen Seite her dem christlichen Denken Verständnis entgegengebracht wird. Und tatsächlich können wir registrieren, daß heutzutage für das Christentum mehr Verständnis vorhanden ist als früher. Von seiten des Staates hat eine ganz andere Bewertung der christlichen Grundwerte eingesetzt. Infolgedessen ist auch eine größere Toleranz der Kirche gegenüber vorhanden."
Selbstverständlich bleibt diese gegenseitige „Wertschätzung" in geziemenden Grenzen, denn sowohl Staatsfunktionäre als auch Cserháti betonen immer wieder die Unüberbrückbarkeit der weltanschaulichen Gegensätze. Der Primas ist in dieser Hinsicht weniger eindeutig. Seine Interviews und Artikel quellen gelegentlich über von regimefreundlichen Äußerungen, wie sie einem Primas der ungarischen Kirche schlecht anstehen. So erregte ein Interview mit der italienischen katholischen Zeitschrift „Il Regno" (Nr. 20/80) im November vergangenen Jahres unliebsames Aufsehen, weil Lékai dazu u. a. gesagt hatte, daß die Kommunisten die Sozialenzyklika „Quadragesimo anno" besser verwirklicht hätten als die Kirche. Dieser Passus – so Lékai auf Befragen der ungarischen katholischen Nachrichtenagentur „Magyar Kurir" – sei allerdings mißverstanden oder falsch übersetzt worden. Er, Lékai, habe gesagt, die Kommunisten hätten die Enzyklika teilweise besser verwirklicht als die christliche Regierung in Ungarn zwischen den beiden Weltkriegen. Aber auch dieser Version könnte man eine sehr verkürzte Sicht der Bemühungen der damaligen ungarischen Regierung entgegenhalten und eine sehr wohlwollende Beurteilung der heutigen Verhältnisse.

Zeit für größere Schritte?

Vor allem vermißt man bei allen solchen Äußerungen des Kardinals klare Formulierungen der Wünsche und Forderungen der ungarischen Kirche an den Staat. Die Gunst der Stunde würde danach verlangen. Zwar ist die Zahl der Gläubigen geschrumpft, aber die Religiosität der Verbliebenen hat sich geläutert und vertieft. In der *Jugend* breitet sich ein neues religiöses Suchen aus. Die Beziehungen zum Staat sind wenigstens teilweise entkrampft – vielleicht mehr aus ökonomischen Rücksichten als aus echtem Verständnis (polnische Unruhen will man um jeden Preis vermeiden) –, es wäre an der Zeit, zu größeren Schritten auszuholen und den Episkopat zur Gemeinsamkeit zu ermutigen, nicht zur Opposition gegen Staat, sondern um einen breiteren Weg für den apostolischen Auftrag der Kirche zu öffnen. Sollte dies dem Primas gelingen, würde ihm die Einheit der Kirche gleichzeitig zufallen und damit auch eine stärkere Anerkennung und Zuneigung. Denn die ungarische Kirche ist nicht tot, sie schläft auch nicht. Sie wartet darauf, daß sie geführt wird. *Diethild Treffert*

Forum

Ministrantinnen ja oder nein?

Überlegungen im Anschluß an die Instruktion „Inaestimabile donum"

Der folgende Beitrag zu der während der letzten Monate in den katholischen Gemeinden und auch höherenorts teils kräftig diskutierten Ministrantinnenfrage wurde uns von dem Frankfurter Dogmatiker Prof. Medard Kehl SJ zur Verfügung gestellt. Da die Darstellung eine umfassende Einbeziehung der Frage in das Liturgie-, Priester- und Gemeindeverständnis vornimmt, geben wir ihm gerne Raum.

Als die neueste römische Liturgie-Instruktion „Inaestimabile donum" um Pfingsten herum in Deutschland bekannt wurde, hat sie in vielen Pfarreien einigen Wirbel verursacht: Die Ministrantinnen, die seit einigen Jahren an manchen Orten zur allgemeinen Zufriedenheit ihren Dienst tun, sollen wieder abgeschafft werden. Die Instruktion selbst nennt keine Gründe dafür, und wenn die Meßdiener nach Gründen fragen, bekommen sie nicht immer sehr einleuchtende Antworten. Man verweist sie auf die alte Tradition, auf das geltende kirchliche Gesetzbuch, auf die Vielfalt der Gaben und Aufgaben in der Kirche etc. Viele Gegenfragen gerade jüngerer Christen bleiben jedoch offen, z. B.: Warum können nicht auch in der Kirche neue Traditionen wachsen? Ist die nachkonziliare Rechtslage in dieser Frage wirklich eindeutig? Und warum soll die „Gabe und Aufgabe" des Ministrierens ausschließlich

an das männliche Geschlecht gebunden sein? Nun, wenn man bei diesen Fragen nicht locker läßt, kommen andeutungsweise auch tiefere Gründe eines möglichen Verbotes zum Vorschein. Ich möchte diese Gründe hier einmal darlegen und sie zugleich befragen, ob sie wirklich stichhaltig sind.

Wie ist der Ministrantendienst einzuordnen?

I. Die rechtlich-liturgische Situation des Ministrantendienstes ist keineswegs so klar, wie sie von den Befürwortern des Verbotes oft dargestellt wird: einerseits wird Mädchen und Frauen vom kirchlichen Recht ausdrücklich das Ministrieren untersagt; anderseits aber dürfen sie
1. bereits nach dem alten kirchlichen Rechtsbuch (im Notfall und von außerhalb des Altarraumes her) die Antworten geben, die damals das Volk nicht gab, sondern nur der Ministrant (was gerade eine wesentliche Aufgabe des Meßdieners war).
2. dürfen Mädchen wie Jungen in der nachkonziliaren Liturgie (zumal in Kindergottesdiensten) an der „Bereitung" von Kelch, Hostienschale und Kännchen mit Wein und Wasser beteiligt sein; sie dürfen die Gaben zum Altar bringen und sowohl an einer etwaigen „Evangelienprozession" zum Ambo wie auch an einer Prozession „mit Kelch und Gaben" während der Gabenbereitung teilnehmen. Dies alles ist im Bewußtsein der Ministranten ihre eigentliche Haupttätigkeit heute bei einer „normalen" Meßfeier (vgl. Direktorium für Kindermessen Nr. 22, 29, 34).
3. dürfen Mädchen wie Jungen Lesung und Fürbitten vortragen, also die Aufgabe des *Lektors* wahrnehmen. Dieser Dienst gehörte bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil zu den sog. „niederen Weihestufen" der Kleriker. Nachdem diese 1972 abgeschafft wurden, ist der Lektorendienst nicht mehr den „Klerikern" vorbehalten, sondern grundsätzlich allen Christen, also auch den „Laien" zugänglich. Den Priesteramtskandidaten und solchen, die diesen Dienst „auf Dauer" ausüben wollen, wird er darüber hinaus in einer ausdrücklichen „Beauftragung" durch den Bischof übertragen. Nur diese Form der feierlichen „Beauftragung" ist den Männern vorbehalten; für alle diejenigen, die diesen Dienst „auf Zeit" ausüben (ob Mann oder Frau), ist sie ausdrücklich nicht gefordert.
4. dürfen Frauen, wo die Bedingungen für den Einsatz von Kommunionhelfern gegeben sind, in verschiedenen Ländern Kommunion austeilen. Diese Aufgabe ist ein wesentlicher Teil des neugeordneten *Akolythen-Dienstes*, der jetzt auch nicht mehr eine „niedere Weihe" des Klerikers darstellt, sondern grundsätzlich für alle Christen offen ist. Neben dem Lektorendienst wird auch der Akolythendienst den Priesteramtskandidaten und anderen Männern, die ihn „auf Dauer" ausüben wollen, in einer feierlichen „Beauftragung" vom Bischof anvertraut. Für die, die ihn nur „auf Zeit" ausüben wollen, ist dies nicht erforderlich. Außer dem Kommunionausteilen (und gegebenenfalls dem Aussetzen des Allerheiligsten) gehört zum Akolythendienst wesentlich die Aufgabe, dem Priester oder Diakon bei den liturgischen Feiern „zur Seite zu stehen" und zu „dienen", also z. B. Meßbuch, Kreuz, Kerzen, Kelch und Hostienschale zu tragen, was im *einzelnen* jeweils auch bereits Kindern (Jungen und Mädchen) erlaubt ist (siehe 2).
5. dürfen Frauen in Deutschland und in anderen Ländern unter bestimmten Bedingungen predigen; darin kommt gerade auch die Teilnahme aller getauften und gefirmten Christen (ob Mann oder Frau – Gal 3,28) am priesterlichen Verkündigungsamt Christi und des ganzen Volkes Gottes sichtbar zum Ausdruck.
Man fragt sich bei dieser Sachlage etwas verwundert: Was sollen eigentlich die Mädchen und Frauen *nicht* dürfen, wenn man ihnen immer wieder ausdrücklich das Ministrieren untersagt? Was beinhaltet denn das Ministrieren, das von der römischen Instruktion „Inaestimabile donum" mit dem Dienst des Akolythen gleichgesetzt wird, *mehr* als all das, was in den fünf Punkten eben schon genannt wurde und bereits den Mädchen und Frauen offiziell erlaubt ist?
Ich glaube, dieses „Mehr" liegt einfach darin, daß Ministranten im Unterschied zu all den anderen genannten Diensten und Funktionen (normalerweise) mit einem *kultischen* Gewand bekleidet sind und während des *ganzen* Gottesdienstes als ständige *Begleiter* und Helfer des Priesters am Altar stehen. Genau dies aber soll für Mädchen nicht sein. Und warum nicht? Warum wird ausgerechnet das *formal-rechtlich* so stark bewertet, wo doch *sachlich* die den Frauen bereits erlaubten Aufgaben und Dienste (z. B. Predigen, Kommunionausteilen, Lesungen aus der Hl. Schrift vortragen) viel gewichtiger sind als einfach am Altar zu stehen und die liturgischen Geräte herbeizutragen? Nun, die Antwort darauf liegt in dem *zweiten*, nicht immer sehr deutlich genannten Grund eines möglichen Verbotes:

Das eigentliche Problem: optische Nähe zum Priester

II. Das Priestertum soll wie bisher allein dem Mann vorbehalten bleiben. Aber was hat dieser Grundsatz mit der Ministrantenkleidung und dem Ministrieren zu tun? Auf den ersten Blick nichts; auf den zweiten aber doch einiges: das kultische Gewand und die ständige Begleitung des Priesters im Altarraum rücken den Meßdiener optisch und vorstellungsmäßig für die Gottesdienstteilnehmer in die Nähe des Priesters, und zwar mehr als alle anderen Dienste, die von Laien während des Gottesdienstes ausgeübt werden. So wird heute auch häufiger von amtlicher Seite in der Kirche betont, daß der Dienst des Meßdieners dem des Priesters „zugeordnet" sei. Ich hatte in meiner Jugend noch gelernt: der Meßdiener steht vor allem als Vertreter der Gemeinde am Altar, um die Einheit von Priester und Gemeinde bei der Feier der Eucharistie sichtbar darzustellen. Nachdem nun in den letzten Jahren die

Gemeinde selbst viel aktiver am Gottesdienst teilnehmen kann, scheint die Gemeinde-Funktion des Meßdieners zurückzutreten und seine „Zuordnung" zum Priester wieder in den Vordergrund zu rücken.

Damit greift man im Grunde auf eine alte vorkonziliare Überzeugung zurück, die das Ministrieren als „Ersatz" für die „niederen Weihestufen" der *Kleriker* ansah. Da aber traditionsgemäß nur Männer die Weihen des Klerikers empfangen dürfen, sollten auch die sie ersetzenden oder auf sie hinführenden Dienste der Ministranten nur von männlichen Personen wahrgenommen werden. Nun sind aber nach dem Konzil offiziell Lektoren- und Akolythendienste *nicht* mehr Dienste von Klerikern, sondern „Laiendienste". Wenn man sie jetzt doch wieder mehr dem Priester „zuordnet" (was heißt das genau?), dann hebt man sie wieder in eine „quasi-klerikale" Stufe. Konsequenterweise müßte dann aber auch der Lektorendienst, die Beauftragung zur Kommunionspendung und die Predigterlaubnis den Frauen entzogen werden. Dies ist – Gott sei Dank – nicht geschehen; ein eventuelles Verbot richtet sich nur gegen Ministrantinnen, die eben durch die kultische Kleidung (Meßdienergewand) und das ständige Dabeisein am Altar auch *optisch* eine deutlichere Nähe zum Priester erkennen lassen als alle anderen (*sachlich* zum Teil viel wichtigeren) Dienste im Gottesdienst. Dadurch aber gewöhnen sich vielleicht die Gottesdienstbesucher daran, Mädchen (und junge Frauen, falls sie auch noch mit 18 Jahren und länger ministrieren) im Kultgewand am Altar zu sehen. Und diese Gewöhnung nimmt mit der Zeit bei vielen Menschen auch den mehr gefühlsmäßigen Widerstand weg, den sie in sich gegen die Vorstellung verspüren, daß Frauen einmal als Priester am Altar stehen könnten. Ja, vermutlich könnte dadurch bei den ministrierenden Mädchen selbst der Wunsch aufkommen, einmal Priester zu werden. Um diese allmähliche „Gewöhnung" zu verhindern, sollen von Anfang an keine (kleinen oder großen) Mädchen mehr im Kultgewand während des ganzen Gottesdienstes am Altar stehen dürfen. Dies scheint mir der eigentliche Grund eines möglichen Verbotes zu sein.

Dahinter steht eben die althergebrachte Überzeugung, daß das Amt des Priesters und alles, was darauf hinweist oder hinführt, in der Kirche den Männern vorbehalten ist. Ganz abgesehen davon, wie man zu dem Problem eines möglichen „Priestertums der Frau" steht, wird man doch den Eindruck nicht ganz los, daß hier mit „Kanonen auf Spatzen" geschossen wird. Es wirkt einfach überzogen, wenn die schwierige Frage des Verhältnisses von Amt und Frau in der Kirche auf dem Rücken von meist 10- bis 15jährigen Mädchen ausgetragen wird. Sicher, man will hier offensichtlich nach dem alten Grundsatz verfahren: „Widerstehe den Anfängen!" Aber diese „Anfänge" bei den Ministrantinnen zu suchen erscheint sehr vielen Menschen heute doch als reichlich weit hergezogen.
Wenn nun aber schon der Zusammenhang – offen oder unterschwellig – hergestellt wird, kommt man nicht umhin, auch die Frage des Priestertums oder Diakonats der Frau offen und theologisch-sachlich zu diskutieren. Als theologischer Grund dagegen wird den Ministranten meist genannt: Jesus hat nur Männer zu seinen Jüngern berufen und nur Männer als Apostel ausgesandt. Nun gründet sich das Priesteramt in der Kirche gerade auf diese Jünger- und Apostelberufung. Also kann auch das Priesteramt nur von Männern ausgeübt werden. Ich weiß nicht, auf wie viele Menschen dieses Argument heute noch überzeugend wirkt. Die meisten Gläubigen, gerade die jüngeren, wissen inzwischen einfach genug über die geschichtliche Bedingtheit des Neuen Testamentes und über die Notwendigkeit, die Bibel in ihrem damaligen geschichtlichen Rahmen zu verstehen. Gerade unsere Frage scheint doch vor allem aus der damaligen Zeitsituation zu erklären zu sein: in der orientalisch-jüdischen Welt galt die Frau eben nicht als fähig, in der Öffentlichkeit „Zeugnis" geben zu können für eine so wichtige Botschaft wie die vom Reich Gottes. Jesus konnte damals einfach keine Frauen dafür berufen, weil von vorneherein niemand sie angehört und ernst genommen hätte. Er hat die damaligen Menschen sowieso schon genug dadurch provoziert, daß er einfache Fischer und Handwerker (wie er selbst) zu seinen Jüngern berief und nicht gebildete Pharisäer und Schriftgelehrte. *Diese* Tatsache gilt heute ohne Schwierigkeiten als zeitbedingt; denn heute muß man eben in der Regel das Abitur und ein akademisches Diplom haben, um Priester in der Kirche zu werden (wofür es sicher gute, aber doch zeitbedingte Gründe gibt!).

Ebenso gilt heute problemlos in der Kirche das Wort Jesu an seine Jünger als zeitbedingt bzw. nicht buchstäblich zu verstehende Äußerung: „Ihr sollt euch nicht Meister nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel! Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus" (Mt 23, 8-10). Trotz dieser Aufforderung gibt es in der Kirche (sicher mit guten und zeitbedingten Gründen) fast genauso viele Titel und Rangstufen wie in der sonstigen Gesellschaft. Oder: obwohl Jesus beim Abendmahl den Jüngern unter den Gestalten von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut zu trinken gab und obwohl dies in der Urkirche allgemeiner Brauch der Eucharistiefeier war, hat die Kirche (sicher mit guten und zeitbedingten Gründen) den Kommunionempfang nur unter einer Gestalt eingeführt. Diese Liste ließe sich noch leicht verlängern. Es fällt jedenfalls heute sehr vielen guten Christen schwer, einzusehen, warum nun gerade in diesem einen Fall (= Berufung nur von Männern in das Apostelamt) das zeitgeschichtlich so verständliche Tun Jesu von unabänderlicher und ewiger Bedeutung sei; zumal sich gerade heute gegenüber damals die Stellung der Frau ganz allgemein und auch in der Kirche völlig geändert hat (ohne daß man dafür unbedingt das Reizwort „Emanzipation" gebrauchen müßte).

Sicher gibt es noch tiefere theologische Gründe, die häufig gegen ein mögliches Priestertum der Frau angeführt werden. So stellt nach allgemeiner Überzeugung das Amt in der Kirche den Dienst des leitenden Hirten, des verkündi-

genden Lehrers und des opfernden Priesters Christus *gegenüber* der Gemeinde dar; dies sei aber eben von Natur aus eher ein aktiv-männliches, „gebendes" Tun, das deswegen auch angemessener nur von Männern ausgeübt und dargestellt werden sollte. Das „frauliche" Element stelle sich dagegen angemessener in der hörenden, „empfangenden" Gemeinde dar (die „ecclesia" als „Braut" Christi, deren Urbild die Gottesmutter Maria ist); und deswegen solle die Frau eher einen Dienst ausschließlich *inmitten* der Gemeinde ausüben und nicht – wie das Priesteramt – zugleich *in* und *gegenüber* der Gemeinde.
Nun, dieses Argument hat sicher einiges für sich; aber so ganz überzeugend klingt es auch nicht. Denn wird hier nicht zu schnell ein wertvolles, immer gültiges *theologisches* Symbol mit zeitbedingten, veränderlichen *soziologischen* Strukturen gleichgesetzt? Das heißt: Kann man wirklich das Gegenüber von Christus und Kirche, das mit den Real-Symbolen von „Bräutigam" und „Braut", von „Haupt" und „Leib" bezeichnet wird, so ohne weiteres als Grund für ganz konkrete biologische und soziologische Strukturen anführen, in denen deswegen „für ewig" nur Männer die sakramentalen Leitungsfunktionen ausüben dürfen? Wird hier nicht „zu kurzgeschlossen"? Bedarf es für diese Umsetzung von Theologie in Soziologie und Biologie nicht einer viel stärkeren Berücksichtigung der ständig wechselnden sozialen Verhältnisse? Wenn das nämlich nicht geschieht, macht diese Theologie m. E. denselben Fehler wie jede schlechte „politische Theologie", die auch theologische Sachverhalte als direkte Begründung für politisch-soziale Verhältnisse heranzieht (z. B. früher den Glauben an den *einen* Gott als Grund für die göttliche Würde der Monarchie). Aber wie dem auch sei, über diese Frage kann man offen und sachlich diskutieren. Ich wollte hier nur den Hintergrund verdeutlichen, auf dem das mögliche Verbot weiblicher Ministranten heute vielfach gesehen wird.

Nachteilige Auswirkungen auf den Priesternachwuchs?

III. Schließlich wird häufig noch ein *dritter*, mit dem vorherigen eng zusammenhängender Grund genannt, um die Ministrantinnen wieder abzuschaffen: der überall spürbare *Priestermangel*. Es steht zweifellos fest, daß auch heute noch viele Priesteramtskandidaten aus den Ministrantengruppen kommen und daß hier ein gutes Stück ihrer Motivation zum Priesteramt gewachsen ist. Dadurch nun, daß in zahlreichen Pfarreien auch Mädchen ministrieren, scheint man bestimmte Schwierigkeiten für die Berufung der Jungen zum Priestertum zu befürchten, und zwar hauptsächlich folgende:
1. Die Ministrantengruppen waren bisher noch der letzte kirchliche Raum, in den die Koedukation von Jungen und Mädchen keinen Einzug gehalten hat. Dies ist nun mancherorts vorbei, wodurch auch für Ministranten die Möglichkeit, innerhalb der katholischen Jugend engeren Kontakt mit Mädchen zu bekommen, noch etwas gewachsen ist. Wieweit sich dies positiv auswirkt für die Bereitschaft eines Jungen, einmal das ehelose Priestertum als Beruf anzustreben, ist umstritten; die einen halten es durchaus für sinnvoll (als Gelegenheit, seine Motive zu klären und seine Fähigkeiten bezüglich menschlicher Freundschaften zu erfahren); die anderen halten es für schädlich (weil es eine mögliche Berufung gefährden oder verschütten könnte).
2. In manchen Pfarreien sind die Mädchen aus einer „Notsituation" heraus zum Ministrieren gekommen: es gab zu wenig Jungen dafür. Die Mädchen, für die das etwas Neues und bisher Vorenthaltenes war, ließen sich leichter dazu begeistern als die Jungen, deren Eifer mancherorts wegen der dazukommenden Mädchen noch mehr nachließ und die dann auch zahlenmäßig immer weiter zurückgingen. Wenn dieser „Trend" tatsächlich in vielen Pfarreien zutreffen würde, daß also die Mädchen die Jungen (natürlich unbeabsichtigt!) „verdrängten", könnte sich das negativ auf die Zahl der möglichen Priesteramtskandidaten aus den Ministrantengruppen auswirken.

Zu beiden Schwierigkeiten möchte ich folgendes bemerken: Es hängt alles von einer vernünftigen Jugendpastoral ab, ob diese Probleme überhaupt auftauchen und falls ja, wie sie gelöst werden. Was den ersten Punkt angeht: in „meiner" Pfarrei halten wir in der Regel (auch auf Wunsch der Kinder und Jugendlichen selbst) getrennte Gruppenstunden, tun aber sonst viel gemeinsam: Feste, Sommerlager, Ausflüge usw. Da die Jungen und Mädchen bei den gegebenen örtlichen Verhältnissen sowieso viel Kontakt miteinander haben, spielt die Ministrantenarbeit in diesem Punkt weder eine wesentlich „verstärkende" noch „hemmende" Rolle. Das dürfte meiner Erfahrung nach heute fast überall so ähnlich sein. Natürlich bringt öfters eine Freundschaft zwischen einem Jungen und Mädchen den Jungen vom Gedanken an das Priestertum ab; aber soll man ihm deswegen diese Bewährungschance vorenthalten? Oder soll man sie hinauszögern bis in die Studienjahre oder noch weiter? Ich halte das nicht für gut, gerade auch von meiner Erfahrung in der Priesterausbildung her.

Zu dem anderen Punkt: Wenn man unter Ministrantenarbeit natürlich *nur* liturgische Schulung, Üben, Meßdienerpläne aufstellen, Nikolausfeier, Ministrantenausflug u. ä. versteht, bleiben die Jungen ganz selbstverständlich am ehesten weg; sie sind gerade im Kindheitsalter sehr stark auf Abenteuer, spannende Unternehmungen und Gemeinschaftserlebnisse angelegt. Und das erwarten sie auch in den Ministrantengruppen. Wo diesem Wunsch Rechnung getragen wird, wo also über die spezifische Ministrantenarbeit hinaus auch ganz „normale" Gruppenstunden, Lager, Spiele usw. wie für andere Jugendliche auch angeboten werden, da sind heute genauso wie früher viele Jungen für das Ministrieren zu begeistern. Und sie lassen sich auch keineswegs davon abschrecken, wenn sie dieses alte „Privileg" seit einigen Jahren mit den Mädchen teilen müssen (für die jüngeren von ihnen ist dies in vielen Pfarreien sowieso schon eine Selbstverständlichkeit). Gerade die Einstellung der Jungen zu den Mädchen im Ministrantendienst hängt fast ganz von der Einstellung und der Er-

ziehungskunst des jeweiligen Seelsorgers ab: wenn er die Sache ruhig, mit Überzeugung und ohne ideologische Überfrachtung durchführt, ziehen die Jungen in der Regel ohne Schwierigkeiten mit (falls nicht in einzelnen Fällen Eltern massiv dagegen wirken).

Wie soll es weitergehen?

Soviel zu den vorgebrachten Gründen. Wie soll es nun weitergehen? Die Mädchen sind vor einigen Jahren aus pastoralen Gründen von Pfarrern, Kaplänen, Pfarrgemeinderäten etc. in einzelnen Pfarreien in den Ministrantendienst aufgenommen worden; also gleichsam „von unten". Die Bischöfe haben die Angelegenheit zwar niemals offiziell „abgesegnet", aber sie haben sie doch geduldet; die einen vielleicht „zähneknirschend", die anderen zustimmend. Jedenfalls schienen die positiven *pastoralen* Erfahrungen diese neue Entwicklung in der Ministrantenarbeit zu rechtfertigen. Es wäre sehr schlecht für die konkrete Kirchenerfahrung vieler Menschen, gerade auch der Mädchen und Frauen, wenn diese Erfahrungen jetzt „von oben" abgelehnt und diese Entwicklung abgebrochen würde. Allein *pastorale* Gründe, die von den Pfarreien auch verstanden werden, sollten den Ausschlag geben, wie man die römische Instruktion in Deutschland anwendet. Die obengenannten (liturgisch-rechtlichen und theologischen) Argumente hingegen sind für immer weniger Gläubige überzeugend; sie können eben ihren „restaurativen" Geruch nicht ganz verbergen.
Bei den ausschlaggebenden pastoralen Gründen sollte man zwei Gesichtspunkte auf keinen Fall vergessen: einmal kann die besondere Stellung des Ministrantendienstes nur in einem größeren *Gesamtkonzept* aller liturgischen Dienste angemessen dargestellt werden. Sicher wird dabei auch das kultische Gewand und das ständige Dabeisein des Ministranten am Altar eine wichtige Rolle spielen; aber diese Aufgabe nun noch mit der Unterscheidung der Geschlechter und ihrer „spezifischen" Rolle im Gottesdienst zu verknüpfen, wirkt schlichtweg ideologisch, zumal wenn man aus diesen Gründen nachträglich die Mädchen vom Ministrieren jetzt wieder ausschließen und ihnen dafür andere, liturgisch „angemessenere" Rollen zuteilen wollte. Eine solche (doch nach „Ersatz" und „Abschieben" aussehende) Pastoral gäbe genau jenen Kritikern wieder recht, die meinen, im strukturellen (nicht spirituellen!) Gefüge der katholischen Kirche bliebe die Frau auf Dauer doch unterbewertet.
Zum zweiten darf man bei der liturgischen Einordnung des Meßdieners heute nicht mehr die *pastoralen Erfahrungen der jungen Kirchen in der Dritten Welt* außer acht lassen. Mädchen und Frauen (gerade auch in kultischen Gewändern!) spielen dort vielerorts eine bedeutend stärkere Rolle im Gottesdienst als bei uns, wodurch auch die (optischen!) Unterschiede zwischen Ministrieren und anderen liturgischen Diensten sehr relativiert werden und von daher auch keiner gesonderten, nach Geschlechtern unterschiedenen rechtlichen Regelung mehr bedürfen. Eine solche Regelung besäße im Grunde nur einen rein formalen Charakter, der sich auf Dauer in der konkreten liturgischen Wirklichkeit nicht halten kann und deswegen auch wieder ein Stück Autoritätsverlust mit sich bringen würde (wie jede nur formal durchgehaltene Rechtsordnung). Genau davor aber sollte sich die Kirche und das Amt in ihr nach den Erfahrungen der letzten Jahre sorgsam hüten.

Medard Kehl

Kurzinformationen

In einer Erklärung hat der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Kardinal Joseph Höffner zur gegenwärtigen Wirtschaftslage in der Bundesrepublik Stellung genommen. Er weist darin auf die vielen Zeichen einer negativen Entwicklung hin (steigende Zahl der Arbeitslosen, steigende Inflationsrate, hohes Defizit in der Leistungsbilanz) und fordert politische Führung und Öffentlichkeit auf, dieser Situation gegenüber nicht untätig zu bleiben. Die „Politik", so heißt es in der Erklärung, müsse ihre Verantwortung erkennen und Entscheidungen treffen, die der Entwicklung eine Wende zu geben vermögen. Die deutschen Bischöfe und die große Mehrheit der Katholiken, so Kardinal Höffner, würden mit Sicherheit „Maßnahmen unterstützen, die von den Verantwortlichen in Bund, Ländern und Gemeinden nach sorgfältiger Prüfung ergriffen werden, um einem übertriebenen Anspruchsdenken zu begegnen und die Leistungsbereitschaft zu stärken, um die öffentlichen Ausgaben einzuschränken und die Verschuldung zumindest nicht weiter anwachsen zu lassen". Dem „Staat" wird attestiert, er habe in der Vergangenheit allzu schnell immer wieder an ihn gestellten Ansprüche nachgegeben, doch gestellt worden seien diese Ansprüche von allen. Deshalb müßten wir uns angesichts der großen Probleme alle fragen, „ob nicht viele über ihre Verhältnisse leben und das seit langem". Das *Gleichgewicht zwischen Leistung und Anspruch* sei verlorengegangen. Der Kardinal kritisierte auch, daß einmal errungene Sozialbesitzstände zu unabänderlichen Rechtsansprüchen erklärt würden, selbst wenn die Voraussetzungen dafür nicht mehr zuträfen. Er tadelt eine „Mentalität", die darauf hinauslaufe, „alle Angebote des Sozialstaats voll auszuschöpfen, manchmal bis zum Mißbrauch". Der Vorsitzende der Bischofskonferenz nennt als Korrekturmaßstab das Subsidiaritätsprinzip, das ja bedeute, „daß jeder das selbst leiste, was er mit eigenen Kräften vollbringen kann". Höffner macht in der Erklärung deutlich, daß die Bischofskonferenz die Forderung nach Korrektur des Anspruchsdenkens nicht nur an die Bevölkerung insgesamt, sondern auch an die Kirche selbst stellt. Man wolle nach fachkundiger Überprüfung geeignete und erforder-

liche Maßnahmen ergreifen, um Ausgaben der Kirche zu senken, ohne daß die seelsorgliche, gesellschaftliche und sozial-karitative Tätigkeit eingeschränkt würde. Er sei überzeugt, so der Kardinal, daß dies möglich sei; er wisse aber auch, daß dies von allen schmerzliche Opfer verlange. Priester, Ordensleute und alle im kirchlichen Dienst Tätigen seien deshalb aufgefordert, ein Beispiel zu geben. Zum Abschluß zitiert der Kardinal aus der Ökologie-Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom September 1980 („Zukunft der Schöpfung, Zukunft der Menschheit"): Wir müssen uns frei machen „von Ansprüchen und Bedürfnissen, die wir uns einredeten oder einreden ließen". Wir müßten den Mut haben, „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 nützen". „Mehr zu sein" sei wichtiger als „mehr zu haben".

Nach fast zweijährigem Zögern hat Johannes Paul II. einen neuen Erzbischof von Paris ernannt. Es ist, wie auch in deutschen Zeitungen schon verschiedentlich gemeldet wurde, der bisherige Bischof der Diözese Orléans, *Jean-Marie Lustiger*. Mehr als die Ernennung hat die Person des Ernannten für internationale öffentliche Aufmerksamkeit gesorgt. Erzbischof Lustiger, der erst im November 1979 zum Bischof von Orléans ernannt worden war und vorher Pfarrer der Pfarrei Ste. Jeanne de Chantal im vornehmlich großbürgerlichen 16. Arrondissement von Paris war, wurde 1926 als Sohn jüdischer Einwanderer aus Polen in Paris geboren und machte seine philosophischen, theologischen und literarischen Studien in Paris (Institut Catholique). Nach seiner Priesterweihe 1954 wurde er in Paris Studentenseelsorger und Leiter des bekannten „Centre Richelieu". Die ersten Presseberichte nach seiner Ernennung beschäftigten sich vor allem mit der polnischen und jüdischen Abstammung des neuen Erzbischofs, zu der, besonders zur jüdischen, dieser sich auch ausdrücklich bekennt. Er betrachtet sich, so erklärte er kurz nach Bekanntwerden der Ernennung, heute noch als Jude und sehe keinen Gegensatz zwischen seiner Zugehörigkeit zum jüdischen Volk und seinem Glauben als Christ, zu dem er als 15jähriger während des Krieges – seine Mutter wurde in Auschwitz ermordet – konvertiert hatte. Aus der Tatsache, daß Lustiger polnischer Herkunft ist, wurde erwartungsgemäß eine besondere Nähe zu Johannes Paul II. abgeleitet. Dieser Zusammenhang dürfte allerdings eher Zufall sein, denn wie in kirchlichen Kreisen in Paris mehrfach angedeutet wurde, sei es der Vorgänger Lustigers, Kardinal *François Marty*, gewesen, der den Papst unter den ersten Namen auf Lustiger als seinen möglichen Nachfolger aufmerksam machte. Offenkundig ist aber nach allen übereinstimmenden Kommentaren die geistige Nähe des neuen Erzbischofs von Paris zu Johannes Paul II. Er gilt diesem nach Temperament und seelsorglicher Einstellung als eng verwandt. Er wird von seinem bisherigen Verhalten her vorwiegend beschrieben als ein Mann konservativer Grundrichtung, der mit modernen seelsorglichen Methoden spirituell zu überzeugen vermöge. Mit seinem Vorgänger, Kardinal Marty, der bereits kurz nach Pontifikatsbeginn *Johannes Pauls II.* dem Papst für Mai 1979 den Rücktritt angeboten hatte, von diesem aber gebeten worden war, für unbestimmte Zeit im Amt zu bleiben, verbindet den neuen Erzbischof die seelsorgliche Ausrichtung bei ziemlicher Gegensätzlichkeit im Temperament. Kardinal Marty liebte das spontane und einfache Wort, war im echten Sinn Volksbischof ohne alle akademischen Allüren. Als Mann franziskanischer Einfachheit und Armutshaltung haben ihn nicht nur die Pariser Diözesanen, sondern auch viele Journalisten, die dem damaligen Erzbischof von Reims zur Zeit des Zweiten Vatikanums begegnet sind, in Erinnerung. Demgegenüber gilt Lustiger, der sich seit seinem Studium vorwiegend im akademischen Milieu bewegt und sich dort als Prediger einen Namen gemacht hat, als stärker intellektuell geprägter Bischof. Ihm werden eine hohe Geistigkeit, starke Ausstrahlungskraft und die Gabe des Humors nachgesagt, ebenso eine feste geistige Haltung in Lehrfragen, aber auch eine große persönliche Unabhängigkeit. Le Monde (3. 2. 81) schloß seinen ersten Kommentar zur Ernennung Lustiger mit dem Satz: „Alles läßt erwarten, daß die Persönlichkeit des neuen Erzbischofs sich schnell zeigen wird, und zwar in dem Sinn, den der Papst gewollt hat."

Ein Jahr nach Beendigung der Sondersynode (vgl. HK, März 1980, S. 116ff.) hat Johannes Paul II. einen Brief an Kardinal Johannes Willebrands und die übrigen Bischöfe der Niederlande gerichtet. Der Brief trägt das Datum vom 2. Februar (die Sondersynode hatte am 31. Januar 1980 ihre Arbeit abgeschlossen) und wurde am 11. Februar veröffentlicht. Der Papst bezieht sich darin auf die Sitzung des dreiköpfigen Rates der Sondersynode, die vom 19. bis 22. Januar im Vatikan stattfand: Er habe während dieser Sitzung mit Genugtuung feststellen können, daß das Ergebnis der Synode wesentliches Fundament der pastoralen Aktivität der niederländischen Bischöfe bleibe. Er sei sich auch der Hirtensorge der Bischöfe „hinsichtlich einer Anzahl struktureller und psychologischer Schwierigkeiten" bewußt geworden, „die der schnellen und zusammenhängenden Verwirklichung der Synodenbeschlüsse im Weg stehen". Der Brief fährt fort: „Erlaubt mir, Euch in brüderlicher Weise zu ermutigen und Euch zu bitten, den eingeschlagenen Weg mit Festigkeit weiterzuverfolgen." Die Verwirklichung der Synodenbeschlüsse, die mit den Grundaussagen des Zweiten Vatikanums übereinstimmten, sei eine grundlegende Bedingung und eine objektive, unverzichtbare Basis für die Verwirklichung der *„communio"* sowohl innerhalb der niederländischen Kirche wie zwischen der örtlichen Glaubensgemeinschaft und der universalen Gemeinschaft der Katholischen Kirche. Die *Ausführung der Synodenbeschlüsse* sei auch von großer Bedeutung für die in den Niederlanden so deutlich hervortretende Ökumenische Bewegung. Johannes Paul II. stellt fest, die Synodenbeschlüsse bänden sowohl die niederländischen Bischöfe als auch ihn im Gewissen. „Die gegenwärtigen Probleme (von denen einige sicher schwierig sind) dürfen uns keine Angst machen. Wir sollen nicht vor ihnen zurückschrecken." Er weist darauf hin, daß die Beratungen der Synode an die Kriterien zur Unterscheidung der verschiedenen Charismen in der Kirche erinnert habe. So dürfe das besondere Charisma nicht fehlen, „das mit der Berufung zur vollständigen Hingabe an Christus im Amtspriestertum und im Ordensleben verbunden ist". Es gehöre zu den primären Aufgaben der Bischöfe, *Institute für die spezifische Ausbildung zum katholischen Priesteramt* einzurichten. Weiter führt der Brief aus, die Sorge um dieses Problem dürfe die dem Apostolat der Laien zukommende Aufmerksamkeit nicht verringern. „Ich bin sicher", so der Papst, „daß ein neuer Schwung im katholischen Leben entsteht, wenn man viel Energie für die Stimulierung des Laienapostolats auf seinem spezifischen Feld und mit seinen eigenen Formen aufwendet, ohne daß dieses, und sei es auch unabsichtlich, in das Apostolat der Priester übergeht." Die wahre „communio" könne nur zustande kommen, wenn sich alle Charismen entwickelten. „Auf diese Weise werden alle in Übereinstimmung mit ihrer Eigenart zur Entwicklung der verschiedenen Berufungen beitragen, wie auch zur gesunden Entfaltung und der geistlichen Bereicherung der gesamten Glaubensgemeinschaft." Der Papst bittet die niederländischen Katholiken um ihr Gebet für die Verwirklichung der Beschlüsse und Orientierungslinien der Synode.

In seiner Ansprache anläßlich der Audienz für die Römische Rota zu Beginn des neuen Gerichtsjahres am 24. Januar hat sich Johannes Paul II. zur Bedeutung des rechtlichen Schutzes der Ehe durch die kirchlichen Gerichte geäußert. Der Papst hob hervor, die Kirche habe von Anfang an immer ausdrücklich die Weisung Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe gelehrt und bekräftigt. Das Wohl der menschlichen Person und der Familie verlange, daß die Kirche heute noch stärker als in der unmittelbaren Vergangenheit Ehe und Familie unter ihren besonderen Schutz nehme. Die auch von der Bischofssynode angeregten pastoralen Anstrengungen liefen ins Leere, wenn sie nicht vom entsprechenden gesetzgeberischen und richterlichen Handeln begleitet würden. Das Neue Kirchenrecht werde das umsetzen, was auf dem Zweiten Vatikanum über Ehe und Familie gesagt worden sei. „Was auf der jüngsten Bischofssynode über den alarmierenden Anstieg der Eheprozesse bei den kirchlichen Gerichten zu hören war, wird sicher bei der Revision des Codex Iuris Canonici berücksichtigt werden." Die Vorbereitung auf die Ehe, von der die Stabilität des Ehebundes nicht unwesentlich abhänge, werde negativ beeinflußt, wenn mit zu großer Leichtigkeit Ehenichtigkeitserklärungen ausgesprochen würden. Die „weise und verantwortliche Arbeit" der unteren Instanzen müsse der Wachsamkeit der Apostolischen Signatur und der gesunden Rechtsprechung der Römischen Rota entsprechen. Zum notwendigen Schutz der Familie trage nicht unerheblich die Bereitwilligkeit der diözesanen und regionalen kirchlichen Gerichte zur Befolgung der Direktiven des Heiligen Stuhls und der Rechtsprechung der Rota sowie der treuen Beachtung der sachlichen und prozessualen Normen bei. Man dürfe sich nicht auf vermeintliche Neuheiten oder auf Interpretationen stützen, die nicht der kanonischen Norm entsprächen. „Wir müssen davon überzeugt sein, daß die ernste, aufmerksame, überlegte, vollständige und erschöpfende Behandlung von Ehesachen die volle Übereinstimmung mit der wahren Lehre der Kirche, dem kanonischen Recht und der gesunden kanonischen Rechtsprechung erfordert." Die Kirchengerichte sollten besonders auf den freien und gültigen Ehekonsens blicken und bei der Frage nach der Gültigkeit des Ehebandes die Aufmerksamkeit den Problemen der Person und den Rechtsvorschriften zuwenden. Die Kirche müsse auch mit ihrem Recht die Werte von Ehe und Familie bewahren.

„Für eine aktive Friedenspolitik" setzt sich die Schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax in ihrer Erklärung zum Weltfriedenstag ein. Sie weist zunächst darauf hin, daß den militärischen Rüstungsanstrengungen der Vorrang vor der Schaffung von friedenssichernden wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnissen eingeräumt wird. „Wir stehen vor der Tatsache, daß sich weltweit erneut ein Klima des kalten Krieges auszubreiten droht. Damit verbunden wird der militärischen Verteidigung der staatlichen Gemeinschaft – auch in der Schweiz – wieder ein größerer Stellenwert bei der Sicherung des Friedens eingeräumt." So werden auf der einen Seite neue Waffensysteme zu immer höheren Kosten immer schneller entwickelt, und auf der andern Seite wartet in der Dritten Welt „eine Situation massivsten Unrechts immer noch darauf, dauerhaft verändert zu werden". Die Erklärung macht dann noch auf weitere Widersprüche aufmerksam. „Als Christen wissen wir uns der Nächstenliebe verpflichtet. Eine Erkenntnis der jüngsten Friedensforschung ist nun aber, daß sich Christen vielfach gewaltbereiter zeigen als ihr religiöses Selbstverständnis erwarten läßt." Ferner zeigt sich ein Widerspruch „im Konflikt zwischen den Anforderungen einer militärischen Friedenssicherung und dem Ethos gewaltfreier Beziehungen in der Familie und in zwischenmenschlichen Kontakten", das heißt, ein gelebtes Ethos der Gewaltfreiheit in zwischenmenschlichen Beziehungen führt zu Konflikten mit militärischen Verteidigungsbedürfnissen. Die Erklärung weist sodann auf die Mitverantwortung der Christen hin, „wenn die größere Gewaltbereitschaft anhält, und wenn der Konflikt zwischen dem Ethos der Gewaltfreiheit und dem Vorrang militärischer Sicherheitsanstrengungen weiterdauert. Als Teil des reichen Nordens dieser Welt sind wir aber auch mitverantwortlich für die Fortdauer massiver Rüstungsanstrengungen bei gleichzeitigen menschenvernichtenden Lebensbedingungen in vielen Teilen der Welt." Die Erklärung hält aber nichts davon, über die Erforschung der Ursachen hinaus Sündenböcke zu suchen und Beschuldigungen auszusprechen. Entscheidend ist die Bereitschaft, hier und jetzt an der Veränderung der ungerechten individuellen und gesellschaftlichen Verhältnisse mitzuarbeiten. So ruft die Nationalkommission alle Christen auf, „mitzudenken und mitzuarbeiten an der Verwirklichung einer Welt, in der ‚Wahrheit, Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit' herrschen und in der jeder möglichst ohne Angst vor Vernichtung und Zerstörung leben kann: 1. durch die Besinnung jedes einzelnen auf den Zusammenhang zwischen seiner Glaubensüberzeugung, seinen mitmenschlichen Beziehungen und seiner Bereitschaft, seine Ansprüche mittels Gewalt durchzusetzen, 2. durch eine Rüstungspolitik, die die Bedürfnisse der Ärmsten in unserer Welt nicht überspielt und so zu ihrer Unterdrückung und Vernichtung beiträgt. Für unser Land geht es hierbei vorrangig um eine entsprechende Regelung der Waffenausfuhr, 3. durch eine gesetzliche Regelung der Dienstverweigerung, die ohne Abstriche der Unantastbarkeit des Gewissensentscheides gerecht wird, 4. durch eine ernsthafte und auf den Abbau von Vorurteilen und Diffamierungen bedachte öffentliche Diskussion von anderen Widerstandsformen als den militärischen".

Bücher

MAX SECKLER. **Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche.** Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1980. 224 S. 29.80 DM.

Die elf mit wenigen Ausnahmen in den letzten Jahren entstandenen Beiträge, die der Tübinger Fundamentaltheologe hier gesammelt vorlegt, sollen dem Vorwort zufolge einen „Weg zwischen den Extremen" für die Theologie und den christlichen Glauben weisen. Diesen Weg sieht Seckler in einem Verständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft, die sich weder der Vorgabe des Glaubens noch dem Anspruch der wissenschaftlichen Reflexion entzieht und die daraus in der Kirche und im theologischen Voll-

zug selber entstehenden Spannungen austrägt. Ein Teil der Beiträge ist unmittelbar der Verhältnisbestimmung von Theologie, Wissenschaft und Kirche gewidmet, andere treten ergänzend hinzu, indem zum einen Art und Weise der Wahrheitsfindung in der Kirche zum Thema wird („Konflikt und Einheit in der Kirche", „Über den Kompromiß in Sachen der Lehre"), zum anderen Grundbegriffe theologischer Hermeneutik (Fortschritt, Tradition) erörtert werden. Schließlich enthält der Band auch Beiträge zu den beiden geschichtlichen Gestalten von Theologie, die bei Seckler durchgängig als gelungene, aber gerade deswegen auch nicht einfach wiederholbare Exempel einer wirklichen Glaubenswissenschaft im Hintergrund stehen, nämlich die hochmittelalterliche Theologie, vertreten durch Thomas von Aquin und die katholische Tübinger Schule des letzten Jahrhunderts, besonders Johann Sebastian Drey.

Es lassen sich etliche Gründe dafür nennen, daß dieser Band im Kontext der weder in der theologisch-hermeneutischen Reflexion noch gar im konkreten Leben der Kirche ausgestandenen Neubestimmung der Aufgaben von Theologie und Lehramt Beachtung verdient: Zum einen verlieren sich die Beiträge nicht in Materialschlachten, sondern bemühen sich, auf die Grundstrukturen der Sache zu blicken, um die es geht. Zum anderen wird kein abstraktes Modell geboten, vielmehr werden eher wichtige Koordinaten abgesteckt, die für das konkrete Zusammenwirken von Lehramt und Theologie und den inneren Vollzug von Theologie bestimmend sind. Kein geringer Vorzug von Secklers Beiträgen ist ihr sprachlicher Duktus: Hier wird nicht nur durchgängig klar formuliert, sondern auch in einer treffenden und dabei lockeren Art, die das Lesen erleichtert und vor allem zum Mitdenken anregt.

U. R.

PETER LENGSFELD (Hrsg.). **Ökumenische Theologie.** Ein Arbeitsbuch. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1980 508 S. 69.– DM.

Mit diesem Buch haben sich Lengsfeld und seine Mitarbeiter im Katholisch-Ökumenischen Institut der Universität Münster, von denen der überwiegende Teil der Beiträge stammt, viel vorgenommen. Es geht ihnen um Bausteine zu einer „Theorie ökumenischer Prozesse", die dazu helfen sollen, die ökumenische Resignation zu überwinden. Die inhaltlichen Schwerpunktsetzungen lassen deutlich werden, wie diese Theorie im einzelnen aussieht: Es wird auf theologische Themen des ökumenischen Dialogs wie Abendmahl oder Amt bewußt verzichtet, dafür liegt das Augenmerk auf der theologischen Bedeutsamkeit der sogenannten nicht-theologischen Faktoren. So entfaltet Lengsfeld einleitend seine „Kollusionstheorie" ökumenischer Prozesse, die den Dialog über Wahrheitsfragen zwischen den Kirchen und ihre Bemühungen um praktische Zusammenarbeit mit der Frage nach der konfessionellen Identität in Zusammenhang bringt. Ein weiterer Teil gilt der Geschichte der Beziehungen der katholischen Kirche zur Ökumenischen Bewegung einerseits und zur Orthodoxie anderseits. Sechs Beiträge von recht unterschiedlichem Gewicht versuchen Analysen nicht-theologischer Faktoren von der Konfessionalität des Religionsunterrichts über die Mischehenproblematik bis hin zu den Anfragen aus der Dritten Welt an eine auf westliche Identität eingeschränkte Ökumene. Der nächste Schritt gilt Perspektiven für Christen und Kirchen auf dem Weg zu konziliarer Gemeinschaft. Schließlich versucht der letzte Hauptteil auf etliche, allerdings recht zufällig ausgewählte Konkretionen für den weiteren Fortgang ökumenischer Bemühungen hinzuweisen.

Die Schwerpunktsetzung des Bandes hat ihre Vorteile. Das gilt nicht nur für die einleitende Problemskizze des Herausgebers, sondern auch für die Beiträge zu Einzelfragen, die oft treffsicher auf wunde Punkte im Ökumenischen Prozeß hinweisen. Beachtenswert ist auch die Ausweitung des Problemfelds über theologische Engführungen hinaus z. B. in Richtung auf die notwendige spirituelle Dimension ökumenischer Theologie oder das Problem des Antirassismusprogramms. Gleichzeitig gibt das Buch aber auch Anlaß zu kritischen Rückfragen. Zum einen sind die abstrakten sozialwissenschaftlichen Anläufe einzelner Beiträge teilweise nicht nur übergebührlich lang ausgefallen (Problem der Macht in den ökumenischen Beziehungen, Konsensproblematik), sondern werfen auch für die spezifische ökumenische Fragestellung wohl auch nicht so furchtbar viel ab. Hätte man sich hier etwas mehr Zurückhaltung auferlegt, hätte man sich die als Scharniere zwischen den einzelnen Teilen eingesetzten, recht plakativ formulierten Zwischenüberlegungen sparen können. Die Spannung zwischen dem Abstraktionsgrad mancher Beiträge und der letztlich praktischen Zielsetzung beeinträchtigt auch die angezielte Verwendbarkeit des Bandes als Arbeitsbuch. Zum anderen verlangt die Konzeption von Ökumenischer Theologie, die dem viele Informationen und etliche wertvolle methodische Einsichten bietenden Band zugrunde liegt, der weiteren Erörterung.

U. R.

CHRISTOPHER LASCH, **Das Zeitalter des Narzißmus.** Verlag Steinhausen, München 1980. 318 S. 34.– DM.

Der Titel des amerikanischen Originals „The Culture of Narcism. American Life of Diminishing Expectations" drückt Inhalt und Ziel von Laschs Werk präziser aus als die deutsche Übersetzung, die auch im Text einiges zu wünschen übrig läßt. Denn Lasch versteht seine Narzißmusthese nicht nur als tiefen- und sozialpsychologische Symptomkritik eines bestimmten Lebensstils, sondern als Konzept einer umfassenden Gesellschaftsanalyse: allerdings ausschließlich der amerikanischen Gegenwartsgesellschaft. Dem deutschen Leser bleibt es überlassen, Vergleiche zu ziehen und zu prüfen, wieweit Laschs Grundthese und seine Zustandsbeschreibung auf europäische oder deutsche Verhältnisse übertragbar sind. Die amerikanische Gegenwartsgesellschaft ist nach Lasch geprägt von einem Verlust an Erinnerung und an Zukunftserwartung zugleich. Für den Augenblick und deshalb für sich selbst zu leben und nicht für die Vorfahren oder Nachwelt, das sei die vorherrschende Passion. Der Verlust des Gefühls der Kontinuität, des Wissens in einer Folge von Generationen zu stehen, sei ebenso typisch wie das Nachlassen eines entschiedenen Sorgens für die Nachwelt. Lasch nennt das den „Verfall des historischen Zeitgefühls" (S. 21). Übrig bleibt der Rückzug auf sich selbst, die Kultur wird zur Reduktion auf Selbstverwirklichung, die Gesellschaft wird vornehmlich nur noch gesehen als Spiegelung des Subjekts in seinen unerfüllten Wünschen und ungestillten Sehnsüchten. In einer solchen Gesellschaft verliere sowohl das Interesse an den großen politischen Zusammenhängen an Bedeutung – in diesem Sinne versteht Lasch, wahrscheinlich nicht zu Unrecht bereits die in ihrem Gehabe und in ihren Zielen sich so politisch gebende Protestbewegung, mehr als eine Vorform „narzißtischer Überlebensstrategien" als eine in ihren Antrieben wirklich eigenständige politische Strömung – wie auch die Bezogenheit auf die Kräfte der Transzendenz an Bedeutung. Das zeitgenössische Klima, so lautet einer von Laschs Merksätzen, sei weder politisch noch religiös, „sondern therapeutisch" (S. 23). Das auf sich selbst zurückgeworfene Ich mit seiner Betonung des Privaten führe keineswegs zu einer starken Geltung der Persönlichkeit, sondern kenn-

zeichne eher deren Zusammenbruch. Nichts symbolisiere die amerikanische Gegenwartsliteratur stärker als solcher Verfall. In Wirtschaft und Gesellschaft sieht Lasch ähnliche Bewegungen am Werk. Image statt berufliche Leistung, die Ablösung des Geschäftsmannes durch die Prostituierte (S. 91) kennzeichne als Ausdruck des Objektbezugs der narzißtischen Libido das gesellschaftliche Verhalten. Politik werde so zum Schauspiel, „entarte" zum Kampf um Selbstverwirklichung.
Kein Zweifel: Lasch trifft Einzelsymptome scharf und arbeitet sie mit unerbittlicher Folgerichtigkeit heraus. Das Gesamtbild gerät ihm aber doch zu einer sich mit Halbwahrheiten zufriedengebenden Zivilisationskritik, der es nicht gelingt, den Wandel des Lebensgefühls in seine gesellschaftlichen und kulturellen Äußerungen wirklich objektiv darzustellen und zu werten. Lasch bietet aber zahlreiche Anstöße, sich solchem Bemühen wenigstens versuchsweise zu unterziehen. Insofern ist seine „Reportage" auch für Europäer lesens- und bedenkenswert. *D. S.*

PETER RADUNSKI, **Wahlkämpfe.** Moderne Wahlkampfführung als politische Kommunikation. Günter Olzog Verlag, München / Wien 1980. 208 S. 24.– DM.

Die Bedeutung der Wahlforschung innerhalb der politischen Wissenschaften hat in den vergangenen Jahren im Zuge der Entwicklungen technischer Forschungsmöglichkeiten ständig an Gewicht gewonnen.
Peter Radunski, Politologe und Wahlkampffachmann im Konrad-Adenauer-Haus, unternimmt in seiner Studie den Versuch, die Funktion der Wahlkampfführung als politische Kommunikation und die Verflechtung zwischen den Strategien der modernen Wahlkampfführung und dem politischen Prozeß zu erhellen. Der Begriff der politischen Kommunikation entzieht sich zwar einer genauen Definition, wird aber insofern abgegrenzt, als diese Kommunikationsprozesse sich im wesentlichen zwischen politischen Repräsentanten und den Mitgliedern der Gesellschaft, d. h. den Wählern, abspielen. Ausgehend von einer Beschreibung der Aufgaben von Wahlkampfberatern, -managern, Meinungsforschern und Werbeagenturen kommt Radunski zur Ausdehnung des Wahlkampfs auf drei Stufen: Die politische Kampagne in den Massenmedien, die Werbekampagne und die Parteien- und Mobilisierungskampagne.
Entscheidende Bedeutung mißt er hierbei der Kampagne in den Massenmedien zu, die von der Mehrzahl der Wähler gar nicht als Wahlkampf verstanden wird, da sie kontinuierlich als ständiger Prozeß abläuft. Auch im Wahlkampf bleibt die Notwendigkeit zu politischem Handeln bestehen und die Aufmerksamkeit für Reaktionen, Argumente, Selbstdarstellung der Politiker wächst noch. Der Wahlkampf im engeren Sinne ist die Werbekampagne, die sich mit Werbespots, Anzeigen und Plakaten z. T. auch der Massenmedien bedient. Hier können die Politiker selbst entscheiden, was inhaltlich weitergegeben wird und zu welchem Zeitpunkt, die Werbung wird allerdings vom Wähler sofort als solche erkannt. Um die Mobilisierung der Anhänger und Mitglieder geht es in der Parteienkampagne, in der das Engagement des einzelnen Bürgers in seinem sozialen Umfeld herausgefordert werden soll. Der vergleichende Aspekt wird in einem Kapitel über den Wahlkampf in England, Frankreich und Amerika dargelegt – Ausdruck nicht nur verschiedener Wahlsysteme, sondern auch jeweils anderer politischer Kulturen. Eine Fallstudie zum Europawahlkampf der CDU 1979 bietet schließlich einen Einblick in die Praxis der Wahlkampfführung. Radunski nimmt Bezug auf die aktuelle wissenschaftliche und publizistische Diskussion und bringt zahlreich Tabellen, Dokumente und Umfragen neueren Datums. Vergebens allerdings sucht man nach Stellungnahmen und Problematisierungen, die das Buch über seinen Informationsgehalt und die saubere Arbeitsweise hinaus für eine breitere Diskussion attraktiver werden ließen. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BECKER, JÜRGEN. **Feindesliebe – Nächstenliebe – Bruderliebe.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 25 Heft 1 (Januar 1981) S. 5–18.

Der Aufsatz geht den Wandlungen nach, die sich im Urchristentum im Verständnis des für das Christentum konstitutiven Liebesgebots vollzogen haben. In der Verkündigung Jesu ist das Gebot der Feindesliebe Basisaussage: „Der Extremfall wird Ansatz für jedes Sozialverhältnis, das grundsätzlich immer durch Liebe bestimmt sein soll." Während Jesus gruppenunspezifisch und damit tendenziell weltweit formuliert, gehen die frühesten Gemeinden in ihrem Verständnis des Liebesgebots von einer anderen Basisaussage aus: Es wird zwischen der innerhalb der Gemeinde zu verwirklichenden Bruderliebe und dem Außenverhältnis zur heidnischen Umwelt als zwei konzentrischen Kreisen unterschieden. Die Feindesliebe erhält damit einen speziellen Ort, „nämlich bei der Gestaltung des Außenverhältnisses auch den Extremfall einzukalkulieren". Die Zuordnung von Gottes- und Nächstenliebe als Doppelgebot hat nach Becker ihren Ort im Bemühen, die christliche Ethik in der außerchristlichen ethischen Diskussion zur Geltung zu bringen. Den extremsten Gegensatz zur Jesusverkündigung stellen die johanneischen Schriften dar, wo sich Bruderliebe auf die begrenzte Kleingruppe begrenzt und ein mit dem Begriff Liebe definiertes Außenverhältnis aufkündigt. Für die gegenwärtige Diskussion empfiehlt Becker den Rückgriff auf den Ansatz Jesu. Dadurch könnten die Christen zeigen, daß sie nicht eine Interessengruppe neben anderen seien.

BÜRKLE, HORST. **Das Gebet – ein Grundphänomen der Religionen.** In: Geist und Leben, Jhg. 54 Heft 1 (Februar 1981) S. 23–36.

Auch als Christ ist und bleibt der Mensch ein „homo religiosus". Auf dieser Grundlage zeigt der Münchner Missionswissenschaftler, wie der Blick auf Elemente und Strukturen des Betens in den nichtchristlichen Religionen zur Erneuerung und Vertiefung des Gebets im Christentum einen Beitrag leisten kann. Auch nach christlichem Verständnis ist Gebet ein „integraler Vorgang der personalen Einbindung und Vergliederung in das Mysterium des Leibes Christi", wie schon in den Stammesreligionen der Beter einem Zeiten und Generationen umgreifenden mystischen Leib angehört. Die nicht funktional begründete Rolle von Häuptling oder Priester verweist für Bürkle auf die Objektivierung des priesterlichen Tuns in der christlichen Tradition. Die Begegnung mit den Religionen kann auch die Bedeutung des gemeinschaftlichen Betens nach überlieferten Texten deutlicher hervortreten lassen: „Das Alter und die Ehrwürdigkeit eines Formulars stellen eine besondere Qualität dar." Der Blick auf Hinduismus und Islam zeigt, wie beim Gebet innerer Vorgang und äußeres Verhalten zusammengehören. Das Mißverständnis des modernen Menschen, auf jede Konkretion eines Gebetes verzichten zu können, stehe im Widerspruch zu allen Verhaltensweisen des Menschen in den Religionen. Als Grundsatz für das Verhältnis von christlichem Beten zum Gebet der Religionen wird formuliert: „Mit dem Gebet im Namen und in der Gegenwart Jesu Christi ist solche Totalität des Betroffenseins des Menschen nicht beseitigt, sondern überhaupt erst begründet."

Kultur und Gesellschaft

BULL, HANS PETER. **Datenverarbeitung und Recht.** Chancen und Gefahren einer Entwicklung. In: Frankfurter Hefte Jhg. 36 Heft 1 (Januar 1981) S. 33–42.

Der Beitrag von Bull ist eine Wiedergabe des Vortrags des Bundesbeauftragten für Datenschutz, den dieser im Oktober in der Evangelischen Akademie Bad Boll gehalten hat und der dort beträchtliches Aufsehen erregte. Bull zeigt anhand konkreter Beispiele, welche Probleme die exzessive Datensammlung, vor allem wegen der Möglichkeit des umfangreichen Datenaustausches zwischen verschiedenen Instanzen, wenn diese nicht gesetzlich wirksam begrenzt wird, auslöst. Wenn etwa die Daten des Kraftfahrt-Bundesamtes in Hamburg durch Weitergabe von Daten an andere Behörden zu einem „speziellen Melderegister" werde, so widerspräche das zwar einem Grundprinzip des Datenschutzrechtes der strikten Zweckbindung von Dateien. Dieses Grundprinzip sei aber in der gesetzlichen Ausgestaltung des Datenschutzrechtes keineswegs überall zugrunde gelegt. Deswegen lautet eine Grundforderung Bulls: „Die Trennung von Datenbeständen, die um der informationellen Gewaltenteilung willen auf verschiedene Träger aufgeteilt sind, darf nicht durch technische Vorkehrungen wieder aufgehoben werden." Im Blick auf die öffentlich und privat vorhandenen Ängste vor möglichem Datenmißbrauch lautet Bulls Fazit: „Im Verhältnis der Mitmenschen zueinander stimmt etwas nicht, wenn solche Ängste um sich greifen, und im Verhältnis Staat–Bürger / Wirtschaft–Bürger ebenfalls nicht. Man muß das ernst nehmen, man muß Aufklärungsarbeit leisten und vor allem die Anlässe beseitigen, die zu solchen Vorstellungen führen.

Droits de l'homme, grandeurs et servitudes. In: Projet Nr. 151 (Januar 1981) S. 13–86.

Bei diesem Sonderdossier handelt es sich um eine der differenziertesten Darstellungen der Menschenrechtsproblematik aus letzter Zeit. In sieben verschiedenen Beiträgen – ausnahmslos von französischen Autoren – vor allem zwei Perspektiven beleuchtet: die erste, die unmittelbare aktuelle, der internationale Schutz der Menschenrechte. Wie weit ist ein internationaler Schutz der Menschenrechte überhaupt möglich, solange sich die Nationen und Staaten nicht gegenseitig helfen, den Schutz zu garantieren und Verletzungen der Menschenrechte zu ahnden? Welche Rolle spielt die Kommission der Vereinten Nationen für Menschenrechte und was bewirkt Amnesty International? Die zweite, mehr geschichtliche, hat vor allem das Verhältnis Kirchen – Menschenrechte im Blick, vor allem die Auseinandersetzung im 18. und 19. Jahrhundert. Ein eigener Beitrag ist dem Menschenrechtsverständnis Johannes Pauls II. gewidmet. In einem zusammenfassenden Schlußbeitrag stellt Prior Antoine unter dem Titel „Retour aux libertés" in der jüngsten Zeit als Antwort auf die Ausbreitung totalitärer Systeme eine Kontextveränderung fest: eine stärkere Hinwendung wieder zu den Freiheitsrechten des Individuums, die bedingungslos gelten und jedem staatlichen Handeln vorgeordnet sind gegenüber den sozialen Grundrechten als Forderungsrechten an Staat und Gesellschaft.

Kirche und Ökumene

BAUM, GREGORY. **Die neokonservative Kritik an den Kirchen.** In: Concilium Jhg. 17 Heft 1 (Januar 1981) S. 46–56.

Das gesamte Januarheft von „Concilium" ist der Analyse neokonservativer Phänomene in Gesellschaft und Kirche gewidmet. Baum untersucht auf diesem Hintergrund neokonservative Kirchenkritik in den USA, die sich vor allem gegen ein teilweise von der Befreiungstheologie inspiriertes neues soziales Engagement der Kirche wendet. Baum nimmt dieses Engagement gegen Vorwürfe in Schutz, die darin nur eine Wiederaufnahme der „Social Gospel"-Bewegung sehen. Die neokonservativen Kritiker legten ihrer Position eine Vorstellung von göttlicher Transzendenz wie von einer Trennung von sakraler und profaner Wirklichkeit zugrunde, die christlichem Verständnis nicht entspricht. Sie übersehen, so Baum, daß sich soziales Engagement durchaus mit religiöser Erfahrung verbindet, diese also nicht auszuhöhlen braucht. Auch der Vorwurf, die Neuorientierung der Kirche sei auf den zunehmenden Einfluß einer „neuen Klasse" unzufriedener Intellektueller und Sozialarbeiter zurückzuführen, wird zurückgewiesen. Eher kann sich Baum mit Vorschlägen der neokonservativen Kritiker für die kirchliche Pastoral befreunden, die darauf abzielen, durch Gruppen und Gemeinden „vermittelnde Strukturen" zu schaffen, die Inseln authentischer Menschlichkeit bilden.

KALLIS, ANASTASIOS. **Papsttum und Orthodoxie.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 30 Heft 1 (Januar 1981) S. 33–47.

Auf dem Hintergrund des offiziellen theologischen Dialogs zwischen Katholizismus und Orthodoxie stellt Kallis pointiert die Probleme heraus, die sich von der orthodoxen Ekklesiologie her hinsichtlich des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats ergeben. Er skizziert die eucharistische Ekklesiologie der Ostkirche, nach der die Ortskirche „als ekklesiale Grundeinheit die volle Realisierungsmöglichkeit der Heilsökonomie" besitzt und keiner „übergeordneten Konstruktion mit überbischöflichen Vollmachten" bedarf. Das Zweite Vatikanum habe zwar eine Aufwertung der Ortskirche gebracht; demgegenüber stehe aber die nochmalige Bekräftigung des im Ersten Vatikanum definierten Iurisdiktionsprimates. Nach orthodoxer Auffassung finde der Glaube des Petrus seinen verbindlichen Ausdruck auf universaler Ebene nicht im Amt des Papstes, sondern im Konsens der Kirche, der aus der Konziliarität zustande komme. Das Zeugnis der ersten im Liebesbund der Kirchen dürfe kein Urteilsspruch sein, der iuridische Kraft besitzt. Es sei gemeinsame Aufgabe katholischer und orthodoxer Theologen, den Kirchen eine Ausgangsbasis zu geben, „die den Aufbau einer Kirchenstruktur ermöglicht, in der die Kirche Roms den Vorsitz im Liebesbund der Kirchen führt und einen wahrhaften Dienst an der Kircheneinheit wie auch Freiheit und Selbständigkeit der Ortskirchen und ihrer Glieder leistet".

Personen und Ereignisse

Der Chefredakteur des Rheinischen Merkur / Christ und Welt, *Alois Rummel*, hat die Kirchen zur „aktiven und produktiven Mitgestaltung der Medien der achtziger Jahre" aufgefordert. Bisher haben sie nach Meinung Rummels eine allzu zögerliche Verhaltensweise an den Tag gelegt. Es sei an der Zeit, sich Gedanken darüber zu machen und konkrete Modelle zu entwerfen, wie die Kirchen mit und neben den bestehenden öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten in den neuen Medien Möglichkeiten der Verkündigung finden können.

Zum veränderten Verhalten vieler junger Menschen zu Sexualität und Ehe hat die bekannte Pädagogin und Viezepräsidentin des Familienbundes der deutschen Katholiken, Prof. *Rita Süssmuth*, Stellung genommen. Sie sprach sich nachdrücklich dagegen aus, wirtschaftliche und soziale Rechtsregelungen, wie sie für Verheiratete gelten, auf unverheiratet zusammenlebende Paare zu übertragen, da solche Paare bewußt „etwas anderes sein und leben wollten als Ehe". Sie wies aber zugleich auf das zwar andersartige, aber fortgeltende Treueverständnis in der jungen Generation hin. Ein hoher Prozentsatz jugendlicher Erwachsener halte nach wie vor eheliche Treue „für unerläßlich" und vertrete die Auffassung, „daß sich zwei Partner im Blick auf ihre Ehe Treue versprechen und auch treu sein wollten". Allerdings sei für viele Sexualität nicht mehr an die Ehe gebunden und Treue werde stärker als soziale Treue empfunden.

Scharfe Angriffe gegen die katholische Kirche und gegen den Zagreber Erzbischof Franjo Kuharic richtete der Präsident der jugoslawischen Teilrepublik Kroatien, *Jakov Blazevich*, anläßlich der Vorstellung seiner Memoiren. Blazevich, der seinerzeit Ankläger im Prozeß gegen Kardinal Alois Stepinac gewesen war, behauptete, die Kirche in Kroatien habe sich bis heute immer noch nicht von jenen Geistlichen getrennt, die an den Massenmorden der Ustascha während des Zweiten Weltkrieges beteiligt gewesen seien. Kräfte in der katholischen Kriche führten „seit Jahrhunderten den Kampf gegen das kroatische Volk". Angesichts dieser Haltung solle sich die Kirche lieber still verhalten, statt „die Freiheit der Religionsausübung im Sozialismus" zu fordern.

In Frankfurt-St. Georgen starb am 8. Februar im Alter von 73 Jahren Prof. *Johannes Hirschmann SJ.* Hirschmann, von Haus aus Moraltheologe mit sozialethischem Einschlag, hat über Jahrzehnte, wenn auch stets im Hintergrund bleibend, großen Einfluß in den verschiedenen Bereich des deutschen Katholizismus ausgeübt: als Berater der Bischofskonferenz, als Vertrauensmann katholischer Verbände, als ständiger Mitwirkender in vielen Gremien des ZdK, als Mitglied der Gemeinsamen Synode. Während des II. Vatikanums war er Konzilsperitus, wobei seine Mitwirkung vor allem der Pastoralkonstitution und dem Dekret über das Apostolat der Laien galt. Er war bis zum Ende seines Lebens ebensosehr um die inneren Strukturen der Kirche bemüht wie um deren Problem- und Weltoffenheit.

Herder Korrespondenz

Heft 4
35. Jahrgang
April 1981

Die Theologie muß gegen ideologische Verhärtungen ihres eigenen Selbstverständnisses gerade in Zukunft die Hüterin der „docta ignorantia theologiae futurae" bleiben.
Karl Rahner

Macht die Theologie Pause?

Vor einigen Jahren erschien ein kleines Buch mit dem Titel „Was ist los mit der deutschen Theologie?" Diese besorgte Frage wurde dabei primär im Blick auf den Zustand gegenwärtiger evangelischer Theologie gestellt; es gibt allerdings Grund genug, sie in gleicher Weise auf die katholische Theologie zu beziehen. Natürlich könnte man sie so zu beantworten versuchen, daß man den aktuellen Forschungsstand in den einzelnen Disziplinen ausbreitet, auf dieses oder jenes entweder befriedigend abgehandelte oder erst noch aufzugreifende Problem verweist und sich ansonsten mit der Feststellung zufriedengibt, daß ja allem Anschein nach an den Fakultäten nach wie vor fleißig gedacht, geschrieben, gelehrt und publiziert wird. Fragt man über Einzelauskünfte hinaus allerdings nach dem Gesamtbild, das die theologische Landschaft hierzulande gegenwärtig bietet, wird die Sache schon schwieriger.

Zunächst fallen etliche eher *beruhigende Symptome* ins Auge: Der Zustrom von Studierenden zu den theologischen Fakultäten scheint ungebrochen, so verschieden die Gründe dafür jeweils auch sein mögen. Es fehlt der Theologie keinesfalls an hauptamtlichem wissenschaftlichem Personal vom Ordinarius bis zum Wissenschaftlichen Mitarbeiter; ein Blick auf die stattlichen Teilnehmerzahlen von Arbeitstagungen großer theologischer Disziplinen kann das augenscheinlich belegen. Auch für einen beachtlichen wissenschaftlichen Nachwuchs ist in den einzelnen Fächern durchaus gesorgt. Die Stellung der Theologie an den Universitäten, von Johannes Paul II. während seines Deutschlandbesuchs ausdrücklich als bewährtes Modell hervorgehoben, wird gegenwärtig – trotz der neueren Konfliktfälle – kaum ernsthaft angefochten; die Theologie muß auch ihr Selbstverständnis als Wissenschaft weit weniger intensiv als in zurückliegenden Jahren verteidigen. Nach wie vor erscheinen zahlreiche Veröffentlichungen, die in gelungener Weise Ergebnisse und Fragestellungen der wissenschaftlichen Theologie für ein breiteres Publikum transparent machen; theologische Erwachsenenbildung ist weit verbreitet.

Wenn man es nicht beim Aufzählen solcher Belege für *institutionelle Stabilität* beläßt, sondern mehr hinter die Fassade zu blicken versucht, stehen dem einige Hindernisse im Wege: So läßt sich im Augenblick keine theologische Einzeldisziplin nennen, die durch ihre Fragestellungen und Ergebnisse in den Vordergrund tritt und besonderes Interesse beansprucht, wie das eine Zeitlang einmal für die Exegese, für die Praktische Theologie oder auch die Religionspädagogik gegolten hat. Zwar fehlt es nicht an gelehrten exegetischen und historischen Untersuchungen, doch fallen auf dem theologischen Buchmarkt der letzten Jahre kaum gewichtige Veröffentlichungen ins Auge, an denen man beherrschende Trends oder eindeutige Schwerpunktsetzungen ablesen könne.

Das Bild, das die Theologie hierzulande im ganzen bietet, wirkt eher *diffus* und *undeutlich*. Es will auch bei genauerem Hinsehen nicht so recht sichtbar werden, ob überhaupt und wohin sich die Theologie bewegt. Daß ein solcher Eindruck nicht nur von außen herangetragen werden muß, zeigt sich daran, daß offensichtlich auch unter Theologen wenig Klarheit im Augenblick darüber besteht, wie es mit ihrem Fach denn weitergehen soll.

Dazu kommt, daß einerseits die wissenschaftliche Theologie in der kirchlichen Öffentlichkeit sich gegenwärtig eher in der *Defensive* befindet; vielfach ist mehr von ihren Defiziten oder Fehlentwicklungen als von ihren Leistungen die Rede. Schließlich wird man anderseits auch kaum behaupten können, von der Theologie gingen prägnante Impulse auf das Gespräch der Wissenschaften untereinander oder auf das geistig-kulturelle Leben aus. Das alles summiert sich zu einem *Mangel an Ausstrahlungskraft*, der den Eindruck nahelegt, die Theologie mache in mehrfacher Hinsicht Pause.

Sicher sollte man nicht an Oberflächensymptomen hängenbleiben, die für die eigentlichen Probleme weder im Positiven noch im Negativen sehr viel hergeben. Jedenfalls genügt es nicht, wenn man die gegenwärtig eher schwierige Situation der Theologie einfach auf den Mangel an Enga-

gement für die differenzierten und komplexen Fragestellungen der theologischen Wissenschaft zurückführt oder darüber lamentiert, daß es heute an den großen Theologengestalten fehle, die einmal richtungweisende Ansätze entworfen und große Synthesen geliefert hätten. Zwar haben manche der angeführten Erscheinungen sicher damit zu tun, daß an den Fakultäten oft sehr viel Zeit und Energie auf die Ausbildung zum Teil sprunghaft gestiegener Studentenzahlen verwandt werden muß und daß viel Eifer von der akademischen und ministeriellen Bürokratie oder auch von mehr oder weniger sinnvollen Studienreformbemühungen absorbiert wird, nur ist damit nicht der Kern des Problems angesprochen.

Warum sich die Theologie schwertut

Vielmehr lassen sich hier Gründe anführen, die einerseits mit Entwicklungen und Tendenzen innerhalb der Theologie als Wissenschaft zusammenhängen, anderseits auf Veränderungen im kirchlichen und gesellschaftlichen Umfeld zurückzuführen sind, ohne daß sich das eine vom anderen immer säuberlich trennen ließe.

Um mit den mehr innertheologischen Faktoren zu beginnen: Die teilweise stürmisch verlaufene Phase der methodischen und inhaltlichen *Neuorientierung* der katholischen Theologie, die – wenn auch in sehr unterschiedlicher Weise – in den letzten Jahrzehnten das Gesicht praktisch aller Disziplinen gegenüber der herkömmlichen Schultheologie tiefgreifend verändert hat, ist inzwischen an ein vorläufiges Ende gekommen. Sie war sowohl in der Kontaktnahme mit anderen Wissenschaften wie in der Auseinandersetzung mit der eigenen Tradition von einer Vielzahl einander oft rasch ablösender Neuansätze und z. T. einseitiger Vorstöße geprägt. Man braucht hier nur an die als „Genitiv-Theologien" (von der „Theologie der irdischen Wirklichkeiten" bis zur „Theologie der Revolution") apostrophierten Ansätze zu erinnern, deren Abfolge schon seit etlichen Jahren abgerissen ist. Für die gegenwärtige Situation ist demgegenüber eher kennzeichnend, daß man sich um Handbücher und Überblicksdarstellungen bemüht, die das bisher Erreichte auf der Basis der Tradition sichten und zusammenfassen. Die Theologie ist im Augenblick ja auch vielfach mit *Folgeproblemen ihrer Neuorientierung* beschäftigt, die erst in einer Phase stärkerer Konsolidierung hervortreten. Das läßt sich an den einzelnen Fächern zeigen: Geht es in der Exegese um die Folgeprobleme der historisch-kritischen Methode, so in der Praktischen Theologie um die Tragfähigkeit der Integration humanwissenschaftlicher Elemente oder in der Dogmatik darum, das Postulat einer geschichtlichen Dogmatik auch für die konkreten Inhalte wirklich umzusetzen. Es ist nicht zu leugnen, daß Theologie dann in mehrfacher Hinsicht zu einem schwierigeren Geschäft werden kann, wenn statt spektakulärer Aufbrüche und Ansätze intensive Weiterarbeit gefragt ist.

Damit hängt auch ein zweites Problem zusammen: Die mangelnde Ausstrahlungskraft der Theologie beruht zum Teil auch darauf, daß die Schwierigkeiten, die sich aus der unumgänglichen und auch nicht mehr rückgängig zu machenden *Spezialisierung und Differenzierung* des Fachs ergeben haben. Die Theologie bringt sich nicht zuletzt dadurch um viele Wirkungsmöglichkeiten, daß zu viele Theologen sich über ihre spezielle Kompetenz für ein Forschungsgebiet hinaus nicht ausreichend für ihr Fach als ganzes verantwortlich zeigen. Die Spezialisierung schafft Nischen, in denen der einzelne wegtauchen und sich dabei unbequemen, vielleicht aber weiterführenden Anfragen aus anderen Bereichen entziehen kann. Kein Wunder, daß hier leicht die Kritik an der Universitätstheologie einhaken kann.

Teilweise parallel zu der in ihren Auswirkungen durchaus ambivalenten Konsolidierung hat sich auch die *Stellung der wissenschaftlichen Theologie innerhalb der Kirche* verändert, auch wenn sich diese Veränderung oft nur im Klima bemerkbar macht. Die große Bedeutung, die den Ergebnissen der Theologie, und die wichtige Rolle, die den Theologen im nachkonziliaren Erneuerungsprozeß zukam, hatten mit zur Folge, daß an die Theologen und ihre wissenschaftliche Arbeit vielfach Erwartungen gestellt wurden, die sie mehr oder weniger überfordern mußten. Soweit man von der Theologie mitsamt ihrer oft kurzschlüssigen Popularisierung in Erwachsenenbildung und Verkündigung die entscheidenden Impulse für die Erneuerung der Kirche und die Neubelebung des Glaubens erwartete, konnten Enttäuschungen und Gegenreaktionen nicht ausbleiben. So ist es nicht verwunderlich, daß inzwischen vielerorts aus durchaus verschiedenen Motiven heraus die Stimmen derer laut geworden sind, die der Universitätstheologie ihre Defizite vorhalten. Sie gerät ins Hintertreffen gegenüber einer verstärkten Sensibilität für Frömmigkeit und Spiritualität und muß sich gegen den Vorwurf zur Wehr setzen, sie kümmere sich zu wenig um den christlichen Lebensvollzug des einzelnen wie der Gruppen und Gemeinden. Hier kommt dann eines zum anderen: Eine aufgrund interner Probleme eher unsichere und unbewegliche Theologie verliert auch in der Kirche Kredit – sei es zu Recht oder zu Unrecht.

Schließlich darf man bei einem Urteil über die theologische Landschaft auch nicht übersehen, daß gesamtgesellschaftlich gesehen die Theologie nicht gerade Konjunktur hat. Wo sich heute Phänomene einer Wiederbelebung des Interesses für Religion zeigen, liegen sie gewöhnlich recht weit ab von den Akzenten, die wissenschaftliche Theologie setzt. Gefragt ist Elementareres und Unmittelbareres als die in der Theologie wenn auch oft mehr dem Anspruch als der faktischen Durchführung nach geleistete rationale und damit immer auch distanziert-vermittelte Darstellung und Durchdringung der christlichen Überlieferung im Gespräch mit dem gegenwärtigen Denken.

Vorsicht vor Fluchtwegen

Die hier beschriebenen Probleme stellen sich natürlich nicht nur in der deutschen katholischen Theologie; aller-

dings treten sie aufgrund der spezifischen institutionellen Voraussetzungen und des daraus resultierenden Gewichts der spezialisierten Universitätstheologie für die Kirche hierzulande besonders deutlich hervor. Nun ist nicht zu übersehen, daß man in anderen europäischen Ortskirchen (um von Entwicklungen in anderen Kontinenten einmal ganz zu schweigen) die gegenwärtigen Schwierigkeiten und Unsicherheiten der akademischen Theologie nachkonziliaren Zuschnitts sowohl in der Theorie wie im praktischen Vollzug eher als eine Übergangsphase betrachtet, die zu einer neuen *Gestalt von Theologie* führt.

Einen zusammenfassenden Überblick über diese Tendenzen gewinnt man beispielsweise durch einen 1978 im „Concilium" erschienenen Beitrag des französischen Theologen *Jean-Pierre Jossua,* dem es um „Neue Ortung und Zukunft der Theologie" geht. Jossua stellt dort Symptome für eine neue Ortung der Theologie zusammen: eine weniger akademisch orientierte Theologie, die sich nicht in Traktaten, sondern in Essais äußert und sich vor allem um Bestandsaufnahme und Kritik des gelebten Glaubens bemüht. Er zeichnet auf dem Hintergrund schon eingetretener, wenn auch noch nicht immer auch offiziell rezipierter Veränderungen das Zukunftsbild einer Theologie, die von der geistlichen Erfahrung ausgehe, von der Basis erarbeitet werde, sich immer stärker regionalisiere, in einem inneren Dialog mit der Modernität stehe und sich nicht mehr einfach auf die Autorität der offziellen kirchlichen Texte stütze.
Es kann hier nicht etwa darum gehen, diese recht unterschiedlichen Symptome und Perspektiven einer „neuen Ortung" der Theologie zu werten oder nach ihrer Tragfähigkeit zu fragen. Die wissenschaftliche Theologie hierzulande kann ihre gegenwärtigen Probleme sicher auch nicht dadurch überwinden, daß sie sich an Tendenzen orientiert, die anderen institutionellen und kulturellen wie auch innerkirchlichen Voraussetzungen entspringen, wenn ihr auch grundsätzliche Offenheit für die einzelnen Anliegen durchaus anzuraten ist, soweit es beispielsweise um größere Erfahrungs- und Basisnähe oder um stärkere spirituelle Verwurzelung geht. Die Faszination, die für die mitteleuropäische Kirche und Theologie von der lateinamerikanischen „Theologie der Befreiung" ausgegangen ist oder auch die auch bei uns ins Spiel gebrachte Forderung nach einer Theologie, die stärker im Leben des „Volkes" verwurzelt sein sollte, verweisen zwar durchaus auf unleugbare Defizite, machen aber auch deutlich, daß diese nicht einfach durch Übernahme von Modellen kuriert werden können, für die in unserer Kirche und Gesellschaft keine wirkliche Basis besteht.

Zwar ist eine grundlegende Strukturveränderung der Theologie in Richtung der oben skizzierten Tendenzen unter den hiesigen Bedingungen weder realistischerweise zu erwarten noch auch in jedem Punkt überhaupt erstrebenswert. Dafür steht die Universitätstheologie bei uns vor anderen möglichen *Fluchtwegen* aus ihrer oft mißlichen Situation, die einerseits naheliegen, anderseits aber leicht in die Irre führen können. Dabei scheint die im katholischen Bereich nie besonders weit verbreitete Gefahr, die Theologie könne vor allem in wissenschaftstheoretisch-methodische Fingerübungen ausweichen, auch im Augenblick nicht sehr groß zu sein. Hier hat man wohl das unumgängliche Lehrgeld schon weitgehend bezahlt. Auch eine Theologie, die sich primär auf immer neue modische Gags kapriziert, steht uns kaum ins Haus. Anders sieht es mit einer Versuchung aus, die im Augenblick durchaus auf der Tagesordnung steht: Die objektiven Schwierigkeiten bei dem Unternehmen, die Geschichte von Glauben und Kirche in ihrer Vielschichtigkeit aufzunehmen, ohne in einen einseitigen Historismus zu verfallen und den Glauben gegenwärtig auszulegen, ohne dabei dessen Inhaltlichkeit preiszugeben, können die Theologie zu einer neuen, oft recht subtilen Form des *Lehramtspositivismus* verleiten. Er zeigt sich z. B. dort, wo einmal gewonnene Differenzierungen und Erkenntnisgewinne schon in der Theologie selber unterschlagen werden und Geschichte zugunsten der vollständigen und lehramtlich festgelegten Lehre der Kirche überhöht und glorifiziert wird. Der oft merkwürdig anmutende Eifer, mit der von Theologen Äußerungen des Papstes hin- und hergewendet werden, gehört wohl auch in diesen Kontext. Aus der legitimen Einsicht in die Grenzen wissenschaftlicher Theologie kann leicht Regression werden.

Es geht um den Lebensbezug des Glaubens

Grundbedingung für eine der gegenwärtigen innertheologischen Gesprächslage wie dem kirchlich-gesellschaftlichen Kontext angemessene und hilfreiche Neuorientierung der wissenschaftlichen Theologie wäre zunächst das deutliche Eingeständnis ihrer *Schwächen* wie das Bestehen auf ihren unleugbaren *Stärken.* Zum ersteren gehört die Anerkennung der begrenzten Funktion von Theologie im gesamten Lebens- und Handlungszusammenhang der Kirche. Es braucht gerade auch beim Theologen ein Gespür dafür, wo und wie er sein Wissen und seine methodischen Differenzierungen einsetzt. Die Universitätstheologie ist schließlich auf das angewiesen, was andernorts in der Kirche von einzelnen und von Gruppen an Theologie (in einem weiteren, aber ebenso wichtigen Sinn) formuliert wird.
Auf einem solchen Hintergrund gäbe es für die Theologie heute Aufgaben genug, die allerdings so schwierig und risikoreich wie notwendig sind. Es bräuchte dafür noch stärker als bisher die wirkliche Kooperation der verschiedenen Disziplinen einerseits und den möglichst argumentativ-sachlichen Austrag von Kontroversen zwischen einzelnen Schulen und Ansätzen wie auch zwischen Theologen und Amtsträgern anderseits. Daß die Theologie ihre innere Pluralität auch in Zukunft wird aushalten müssen, steht außer Frage.
Gerade die selbstverständliche Integration der Theologie in die Universitäten müßte Anstoß für das intensive Gespräch mit anderen Wissenschaften sein. Bisher wird oft

von Interdisziplinarität mehr geredet als diese auch wirklich praktiziert. Dabei geht es eben nicht nur um Hilfsfunktionen und Vorarbeiten von Geistes- oder Sozialwissenschaften für einzelne theologische Fächer, sondern um den Dialog der Theologie als ganzer mit der Art und Weise, wie in den Wissenschaften Wirklichkeit verstanden und ausgelegt wird.
Dieser Dialog ist Bedingung für die Aufgabe, der sich Theologie gegenwärtig wohl am meisten verpflichtet fühlen müßte und auf die hin die vielfältigen Methoden und Einsichten zu konzentrieren wären: Die Erhellung des Lebensbezugs des Glaubens im Blick auf dessen Grundstruktur wie auf seine einzelnen Inhalte, eines Lebensbezugs, der eben nicht bloß postuliert und noch weniger schon vorausgesetzt werden darf. Der beträchtliche Aufwand, mit dem gerade bei uns wissenschaftliche Theologie betrieben wird, sowohl im katholischen wie im evangelischen Raum, ist ja letztlich nicht dadurch zu rechtfertigen, daß dabei wertvolle Überlieferungsbestände gesichert und alte Gedanken besser durchdacht werden, sondern von der einen theologischen Grundaufgabe her. Dabei ist nicht zu bestreiten, daß vielerorts in der Theologie in verschiedenen Formen Beiträge zu dieser Grundaufgabe geliefert werden. Hätte die den theologischen Betrieb gegenwärtig unverkennbar prägende Unsicherheit über den weiteren Weg eine intensivere Konzentration auf das Wichtige und Vordringliche zur Folge, hätte sie ihren produktiven Sinn.

Ulrich Ruh

Vorgänge

Johannes Paul II.: Begegnung mit Asien

In der Abfolge der großen Auslandsreisen Johannes Pauls II., denen der Papst bekanntlich im Ganzen seiner Amtsführung besondere Bedeutung beimißt, war nach den Besuchen in Amerika und Afrika der asiatische Kontinent gleichsam an der Reihe. Vom 16. bis zum 27. Februar unternahm der Papst seinen bisher längsten Pastoralbesuch, der ihn zu den katholischen Ortskirchen auf den Philippinen und in Japan führte. Es war eine Reise der *Kontraste:* Neben der Begegnung mit dem einzigen mehrheitlich katholischen Land Asiens, dem schon Paul VI. einen Besuch abgestattet hatte, stand die Begegnung mit der kleinen katholischen Minderheit in Japan, deren Situation für die Stellung des Christentums in Asien weit eher repräsentativ ist, wenn auch nicht hinsichtlich des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umfelds.
Der Pastoralbesuch auf den Philippinen war ein in mehrfacher Hinsicht *spannungsreiches Unternehmen.* Die Spannungen zwischen Kirche und Marcos-Regime waren nicht nur Grund dafür, daß die ursprünglich für einen früheren Zeitpunkt geplante Reise auf Anfang dieses Jahres verschoben worden war, auch die unmittelbare Vorbereitung wurde zu einem Tauziehen zwischen kirchlichen und staatlichen Stellen, das sich auf die Auswahl der einzelnen Stationen ebenso erstreckte wie auf die sonstigen genaueren Modalitäten. Davon war auch der Besuch selber noch geprägt: Einerseits hatte Johannes Paul II. Gelegenheit, im direkten Kontakt mit der Bevölkerung die Probleme besonders benachteiligter Gruppen und Schichten anzusprechen, nicht zuletzt auch bei einem Treffen mit Moslemvertretern auf der Insel Mindanao, wo seit Jahren ein verlustreicher Guerrillakrieg geführt wird, andererseits setzte sich das Regime nicht nur während des Besuchs effektvoll in Szene, sondern sorgte auch durch eine einseitig-manipulierende Berichterstattung in den staatlich kontrollierten Medien dafür, daß zumindest während des Aufenthalts Johannes Pauls II. im Land seine Botschaft die Menschen nur verkürzt und propagandistisch zurechtgebogen erreichte.
Auf diesem Hintergrund muß auch das gesehen werden, was der Papst in seinen zahlreichen Predigten und Ansprachen an die Adresse von Kirche und Staat der Philippinen ausführte. Es nimmt zunächst nicht wunder, daß er wiederholt die große *christliche Tradition* der Philippinen, ihre Synthese von nationaler Eigenart und katholischem Glauben hervorhob. Schließlich war offizieller Höhepunkt des Besuchs ja auch die Seligsprechung des Märtyrers Lorenzo Ruiz und seiner fünfzehn Gefährten. Auch seine Ansprache bei der Begegnung mit Präsident Marcos, der einen Monat vor dem Besuch das 1972 verhängte und von Teilen der philippinischen Kirche zunehmend in seinen Auswirkungen kritisierte Kriegsrecht aufgehoben hatte, begann der Papst mit einem Rückblick auf den Beginn der Christianisierung. Erst nach der Erinnerung an die „erhabene Tradition" und an die daraus resultierenden Werte vor allem im Blick auf Ehe und Familie sprach Johannes Paul II. den springenden Punkt an: „Die Menschen werden nur insofern an die Verteidigung ihrer Sicherheit und an die Förderung ihres Wohlergehens glauben, als sie wirklich daran mitbeteiligt sind und ihr Menschsein unterstützt wird" (Osservatore Romano, 18. 2. 81). Auch in „außergewöhnlichen Situationen" dürfen die Grundrechte der Bürger nicht verletzt werden.
Nicht nur in dieser Ansprache, auch bei anderen Gelegenheiten fand der

Papst durchaus *deutliche Worte* im Blick auf soziale und politische Mißstände. Besondere Resonanz in den Kreisen der philippinischen Kirche, die sich durch konkrete Projekte um Hilfe für unterprivilegierte Bevölkerungsgruppen bemühen, fand die Ansprache in Bacalod City, die sich sowohl an die Besitzer der Zuckerrohrplantagen wie an die ausgebeuteten Landarbeiter richtete. Papst Johannes Paul II. unterstrich das Recht der Arbeiter auf einen gerechten Lohn, auf menschliche Arbeitsbedingungen ebenso wie auf die Bildung von Gewerkschaften. An die Landbesitzer gewandt, erinnerte er ebenso deutlich an die „soziale Verpflichtung wirtschaftlicher Tätigkeit".

Solche und ähnliche Aussagen waren allerdings in einen Kontext eingefügt, der zumindest teilweise dazu angetan war, ihnen ihre Stoßkraft zu nehmen. Der Papst bekannte sich zwar mehrmals zu der bevorzugten Option der Kirche für die Armen („Die Menschenwürde der Armen und ihre Hoffnung auf eine menschliche Zukunft zu verteidigen ist für die Kirche weder Luxus noch opportunistische Taktik, noch Mittel, sich das Wohlwollen der Massen zu verschaffen"), warnte aber nicht zuletzt in seiner Predigt an Slumbewohner in Manila diese davor, sich von Ideologien verführen zu lassen, die nur materielle Werte oder zeitliche Ideale verkündeten und die politische, soziale und wirtschaftliche Entwicklung von den Dingen des Geistes trennten. Unmißverständlich fiel auch seine Absage an revolutionäre Gewalt und Klassenkampf auf, denen er den Weg der Liebe und der brüderlichen Solidarität entgegensetzte.

Eingebettet waren alle Aussagen des Papstes zur sozialen und politischen Lage in seine Botschaft an die philippinische Kirche, bei der etliche seiner bisher geläufigen Akzentsetzungen im Mittelpunkt standen. Daß sowohl im philippinischen Episkopat wie noch stärker im Klerus unterschiedliche Meinungen über Prioritäten des Handelns der Kirche unter den gegenwärtigen Bedingungen im Land bestehen, war den Aussagen des Papstes nur indirekt zu entnehmen: Er stellte immer wieder die Notwendigkeit der *Einheit in der Kirche* in den Mittelpunkt, so auch in der Ansprache an die Bischöfe. Von den Ordensfrauen forderte er als wichtigen Bestandteil ihres Zeugnisses „liebende Fügsamkeit gegenüber dem Lehramt der Kirche". Besonderen Nachdruck legte Johannes Paul II. auch in seinen Predigten und Ansprachen auf den Philippinen auf die klare Trennung zwischen den Aufgaben von Priestern, Ordensleuten und Laien. Die eher vorsichtig-zurückhaltend geäußerte Zustimmung zur Entwicklung von Basisgemeinden und neuen Formen des Laienapostolats trat zurück gegenüber der klaren Aufforderung an die Priester: „Das sakramentale Zeichen des Priestertums selber darf nicht aufgespalten oder individualisiert werden" (Osservatore Romano, 20. 2. 81). In derselben Ansprache machte der Papst darauf aufmerksam, daß die Bedeutung der Priesterweihe nicht durch einen „nicht angebrachten Eifer für eine Vermehrung von Diensten, die man als Ersatz für das priesterliche Dienstamt versteht", vermindert werden dürfe. Daß die Akzente in der philippinischen Ortskirche teilweise anders gesetzt werden, läßt sich beispielsweise einem Brief entnehmen, den die Vereinigung Höherer Ordensoberen vor seinem Besuch an den Papst richtete: Dort wurde bedauert, daß es in der philippinischen Kirche „zu viel Klerikalismus, Legalismus und Formalismus" gebe und als Bestandteil einer neuen Pastoral die Entwicklung von Dienstämtern der Laien gefordert (UCA-News, 17. 2. 1981).

Seinen immer wieder mit besonderem Nachdruck vorgetragenen Schwerpunktsetzungen blieb Papst Johannes Paul II. auch dort treu, wo er feststellte, die Kirche werde ihre Lehre über Ehe und Familie niemals aufgeben, und in diesem Zusammenhang nachdrücklich die „Verurteilung der künstlichen Empfängnisverhütung und Abtreibung" unterstrich oder den Priestern gegenüber den Zölibat verteidigte, der „im priesterlichen Leben keineswegs am Rande" stehe. Lag der Papst mit dem Tenor seiner Äußerungen im ganzen wohl durchaus auf der Mehrheitslinie des eher konservativen philippinischen Episkopats, nämlich der „kritischen Zusammenarbeit" mit dem Marcos-Regime, so bleibt doch die Frage, ob das von ihm entworfene Modell kirchlicher Einheit sich angesichts der faktischen Spannungen und Schwierigkeiten als tragfähig wird erweisen können.

Eine Verbindung zum zweiten Reiseziel Japan schlug der Papst nicht nur durch die Seligsprechung der Märtyrer, die während der japanischen Christenverfolgungen des 17. Jahrhunderts für ihren Glauben gestorben waren. Johannes Paul II. richtete von Manila aus eine *Botschaft an alle Völker Asiens*, in der er einerseits die Probleme der Unterentwicklung im heutigen Asien ansprach, gleichzeitig aber an das große religiöse Erbe des Kontinents erinnerte und die Notwendigkeit eines Dialogs zwischen dem Christentum und den asiatischen Religionen unterstrich.

Im Mittelpunkt des *Japanbesuchs* stand weniger dieser Dialog mit der asiatischen Religiosität als die Begegnung mit der kleinen katholischen Ortskirche einerseits und der vor allem an die Aufenthalte in Hiroshima und Nagasaki geknüpfte Friedensappell anderseits. Johannes Paul II., der einen Teil seiner Predigten und Ansprachen in japanischer Sprache vortrug und auch verschiedentlich an kulturelle Traditionen Japans erinnerte, beschränkte sich in seinen verglichen mit dem Besuch auf den Philippinen meist sehr viel kürzeren Ansprachen weitgehend auf *innerkirchliche Belange* und streifte Probleme der japanischen Gesellschaft nur ganz am Rand. So rief er etwa in seiner Ansprache an die Vertreter anderer christlicher Bekenntnisse dazu auf, die Christen sollten in Japan die Werte des Evangeliums gegenüber allen materialistischen Werten des Konsumdenkens veranschaulichen und verkünden. Ähnliche Formulierungen fand er auch bei der Begegnung mit den Repräsentanten der nichtchristlichen Religionen.

Bei den Worten, die Johannes Paul II. an die verschiedenen Gruppen in der japanischen Kirche richtete, blieb die Problematik des christlichen Zeugnisses in der japanischen Gesellschaft (vgl. dazu HK, Januar 1981, S. 42ff) praktisch ausgespart; in der Ansprache

an die japanischen Bischöfe rückte er vielmehr wiederum die Einheit in der Bischofskonferenz in den Vordergrund und betonte außerdem den Wert der Katechese, die Bedeutung von Eucharistie und Buße sowie die Notwendigkeit der Förderung geistlicher Berufe. Wohl zu optimistisch-vereinfachend muten Sätze wie diese an: „Unsere Gläubigen, durch das Blut des Erlösers gerettet und geheiligt, sind fähig, die göttlichen Aufforderungen anzunehmen, wenn wir sie ihnen übermitteln. Immer wieder haben japanische Katholiken bewiesen, daß sie ihr kulturelles Erbe wahren können, wenn sie ein echtes Christentum darin inkarnieren..." (Osservatore Romano, 23./24. 2. 1981).

Eigentliches Leitwort des Papstbesuchs in Japan war zweifellos der *Friede*. Als Botschafter des Friedens hatte man den Papst der japanischen Öffentlichkeit vor und während seines Aufenthalts denn auch vorgestellt. Johannes Paul II. konnte an den Stätten des Atombombenabwurfs in Hiroshima und Nagasaki an seine früheren Appelle anknüpfen und sie nochmals intensivieren. Neben den eindringlichen Appell (vgl. den Text der Ansprache des Papstes vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima in ds. Heft S. 189) trat eine Grundsatzrede über den Zusammenhang von Wissenschaft und Ethik: „Für unsere Gesellschaft und noch mehr für die Welt der Wissenschaft ist die Zeit gekommen, wo wir erkennen müssen, daß die Zukunft der Menschheit mehr als je zuvor von einer gemeinsamen ethischen Option abhängt" (Osservatore Romano, 26. 2. 1981).

Eine Bilanz der Asienreise Johannes Pauls II. wäre unvollständig, würde man nicht auch seine *Ansprache in Manila an die Vertreter der chinesischen Auslandsgemeinden* erwähnen. Schließlich hatten sich angesichts der gegenwärtigen chinesischen Religionspolitik und nach den Reisen mehrerer Kardinäle und Bischöfe in die Volksrepublik um den Asienbesuch des Papstes etliche Spekulationen hinsichtlich der chinesischen Kirche gerankt; selbst von einem möglichen Abstecher nach China war schon die Rede gewesen. In Manila hatte der Papst dann festgestellt: „Ich bin überzeugt, daß jeder Katholik innerhalb seiner Grenzen voll zum Aufbau Chinas beitragen wird, weil ein echter und gläubiger Christ auch ein echter und guter Staatsbürger ist" (Osservatore Romano, 19. 2. 81) und gleichzeitig – wenn auch in sehr vorsichtigen Formulierungen – Verständnis für die schwierige Situation der Katholiken in der Volksrepublik zu erkennen gegeben. Daß solche Signale nicht zu übertriebenen Erwartungen berechtigen, machten sowohl Vertreter der patriotischen katholischen Bewegung klar wie auch Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli*, der sich von Japan aus nach Hongkong begab, wo er mit Bischof Dominic Tang zusammentraf, der im letzten Jahr nach langjähriger Haft die Volksrepublik China verlassen durfte. Casaroli meinte dort u. a., nach dem Versöhnungsappell des Papstes müsse jetzt auch China weitere Schritte unternehmen.

In seiner Botschaft an die Völker Asiens hatte Johannes Paul II. formuliert: „Christus und seine Kirche können keinem Volk, keiner Nation oder Kultur fremd sein. Seine Botschaft gehört allen und ist an alle gerichtet." Die erste Asienreise des Papstes, bei der er auch die Aufforderung an die Kirche auf den Philippinen richtete, sich auf ihre besondere missionarische Sendung gegenüber den Völkern Asiens zu besinnen, lieferte gerade in ihrem Kontrastreichtum deutliche Belege dafür, wie sehr die Inkarnation des Christentums im bevölkerungsreichsten Erdteil noch immer mehr Wunsch denn reale Möglichkeit ist. *U. R.*

Bischofskonferenz: viele Überlegungen, wenig Beschlüsse

Einen ganzen Studientag, wie er jetzt auch auf den Frühjahrsvollversammlungen der Deutschen Bischofskonferenz üblich ist, haben die Bischöfe auf ihrer Sitzung vom 9. bis 12. März im Kloster Reute bei Bad Waldsee der Glaubensvermittlung in Elternhaus, Gemeinde und Schule gewidmet. In dem üblichen, anläßlich einer Pressekonferenz von Kardinal *Höffner* am 13. März in Köln übermittelten Pressebericht füllt dieses Thema allerdings nur knappe zweieinhalb Seiten. Der Rest des 19seitigen Berichts ist mit anderen Gegenständen unterschiedlichster Art und Bedeutung angefüllt. Das reicht von Nachbemerkungen zur Papstreise bis zur Ankündigung eines Gegenbesuchs einer Delegation der deutschen Bischofskonferenz bei den indischen Bischöfen im Januar 1982 und von zum erstenmal gemeinsamen Exerzitien der Bischöfe im März nächsten Jahres.

Auffallend ausführlich wird auf zwei Themen aus dem gesellschaftlichen Bereich eingegangen. Das eine betrifft die *Mitwirkung der Kirche an den sog. Neuen Medien*, das andere Frieden und Sicherheit. Offenbar haben sich die Bischöfe mit beiden recht ausführlich beschäftigt. Beschlüsse gab es freilich nur zum ersten.

Die Bischofskonferenz hat, einem Vorschlag ihrer publizistischen Kommission folgend, sich nun endgültig für die „Teilnahme der katholischen Kirche an den Kabelprojekten und an vergleichbaren Testversuchen von Telekommunikation" entschieden. Dem Beschluß gingen ziemlich lange Überlegungen voraus sowohl der Vollversammlung wie der publizistischen Kommission. Bereits auf der Herbstvollversammlung 1980 hatte die Bischofskonferenz einen Tag lang darüber beraten. Vorausgegangen waren mehrfache Beratungen der publizistischen Kommission unter dem Vorsitz des Bischofs von Rottenburg, *Georg Moser*. In die Überlegungen der Kommission waren auch die Ergebnisse der 1974 von der Bundesregierung eingesetzten unabhängigen Expertenkommission über Fragen des Ausbaus technischer Kommunikation einbezogen worden. Die publizistische Kommission hatte sich schon damals (vgl. HK, April 1979, 179), wenn auch mit Vorsicht, für eine Bejahung der neuen

Medien vor allem des Kabelfernsehens und für eine Beteiligung an den dafür vorgesehenen Testversuchen bzw. Pilotprojekten ausgesprochen.
Die jetzige Entscheidung ist ein „Ja, aber". Die Bischöfe stehen damit zwischen zweierlei Zielsetzungen: Einerseits wollen sie die *der Kirche sich bietenden Chancen der Mitwirkung* pastoral nutzen. Dazu werden sie nicht nur von der kirchlichen Interessenlage, sondern von publizistischen Fachberatern, die in besonderer Weise das Ohr der Bischofskonferenz haben, gedrängt. Kaum zufällig hat z.B. der frühere Hörfunkdirektor beim Südwestfunk und jetzige Chefredakteur des bischofseigenen „Rheinischen Merkur / Christ und Welt", Alois Rummel, der auf der Herbstvollversammlung 1980 referiert hatte, gerade in den letzten Wochen die Kirche nachdrücklich dazu aufgefordert, sich rechtzeitig an den neuen Medien zu beteiligen (vgl. HK, März 1981, 164). Hoffnungen setzt man dabei vor allem auf die Miterschließung des Nahbereichs, des lokalen Kommunikationsbereichs durch Hörfunk und Fernsehen, vornehmlich also auf das Kabelfernsehen, von dem man erwartet, daß es auch das Leben der Pfarreien und Vereine stark beeinflussen wird.
Anderseits haben die Bischöfe *als kirchliche Instanz* zu prüfen, welche *Gefahren* für den zwischenmenschlichen Bereich, vor allem auch pädagogisch, von den neuen Medien ausgehen können. Deshalb sei man zu der Überzeugung gekommen, „daß ein behutsames Ausprobieren dieser technischen Neuerungen notwendig ist, um die Gefahren, die eventuell für den einzelnen und unsere Gesellschaft längerfristig sich ergeben, richtig einschätzen zu können und um ihnen dann auch wirksam begegnen zu können". Diese Erfahrungen sollen die geplanten Pilotprojekte bzw. die kirchliche Beteiligung daran erbringen. Erst dann wolle man sich *endgültig* entscheiden.
Das Problem dürfte sein, daß die Pilotprojekte nicht nur in sich umstritten sind, sondern daß man mit deren Hilfe zwar personelle, technische und Programmaspekte, aber kaum die Auswirkungen auf menschliches Verhalten erproben kann. Letzteres geht kaum in Jahren, sondern, wie schon der Umgang mit den vorhandenen Medien zeigt, nur in Generationen. Im übrigen ist die jetzige Entscheidung der Bischofskonferenz nur eine Art Nachbeschluß auf Bundesebene. Einzelne Diözesen, in deren Bereich Kabelprojekte durchgeführt werden sollen, hatten sich ja bereits vorweg eine Beteiligung gesichert.
Fast die Länge eines Ersatzdokuments – mit ausführlichen Zitierungen aus päpstlichen Erklärungen und aus „Gaudium et spes" – haben die Ausführungen des Presseberichts über *„Friede und Sicherheit"*. Daß trotz der eindringlichen Mahnungen der Päpste zum Verbot der Atomwaffen und zur „Abrüstung mit wirksamer gegenseitiger Kontrolle" und trotz des leidenschaftlichen Ringens zahlreicher Christen der Rüstungswettlauf weltweit fortgesetzt werde, erfülle die Bischöfe, so heißt es, „mit großer Enttäuschung und tiefer Sorge". Doch auch hier gehen die Bemühungen der Bischöfe, das zeigen einzelne Formulierungen deutlich, in zweierlei Richtungen. Sie beziehen sich zum einen auf die Verschärfung des Rüstungswettlaufs, zum anderen auf die wachsende Verteidigungsunwilligkeit besonders bei jungen Menschen.
Zentral für die Argumentation der Bischöfe ist der Hinweis, daß die Forderung nach allseitiger und gleichzeitiger Abrüstung in einer *„tragischen Spannung zur Notwendigkeit der Selbstverteidigung"* steht. Diese Spannung gelte es „zu erkennen und auszuhalten".
In diesem Sinne wenden sie sich, den Aufruf Pauls VI. zur Einführung des Weltfriedenstages aus dem Jahre 1967 zitierend und parallel zur jüngsten Erklärung aus dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (vgl. ds. Heft, S. 173), gegen bestimmte pazifistische Tendenzen, die nach Meinung der Bischöfe diese Spannung nicht durchhalten. Sie wenden sich sowohl gegen einen *„falschen Pazifismus"*: Die Verherrlichung des Friedensideals, so zitieren sie Paul VI., dürfe nicht die Feigheit jener begünstigen, „die sich fürchten, ihr Leben im Dienst ihres Landes und ihrer Brüder einzusetzen, während sich diese für die Verteidigung von Gerechtigkeit und Frieden aufopfern". Zugleich wenden sie sich, ebenfalls Paul VI. aus demselben Aufruf zitierend, gegen einen (bloß) *„taktischen Pazifismus"*, „der den Gegner, den man überwältigen will, narkotisiert und in den Geistern den Sinn für Gerechtigkeit, Pflicht und Opfer tötet". Nachdrücklich wenden sich die Bischöfe gegen eine einseitig pazifistische Interpretation des biblischen Ethos. Für den Christen stehe zwar das Gebot „Du sollst nicht töten" außer Frage, ebenfalls der Aufruf der Bergpredigt zur Gewaltlosigkeit. Es sei aber falsch, daraus eine „radikale Ablehnung jeglicher Notwehr und Verteidigung" abzuleiten. Eine solche Deutung lasse weder der *Textbefund der Schrift* noch das Zeugnis der ersten Jahrhunderte, noch die „beständige Lehre der Kirche" einschließlich des Zweiten Vatikanums zu. Da dies zutrifft, verwundert einen allerdings, daß die Bischöfe als biblische Belegstellen lediglich Lk 3,14 und Röm 13,1 anführen. Das Wort Johannes des Täufers an die Soldaten nennt nur Individualtugenden bzw. -pflichten der Soldaten. Über Landesverteidigung wird dort nicht befunden. Und aus Röm 13,1 („Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott kommt...") läßt sich im Umkehrschluß zwar notfalls die Verpflichtung des Staates auf die Durchsetzung des Rechts ableiten, aber über Landesverteidigung oder gar über Landesverteidigung heute wird trotz der enormen kriegsrechtfertigenden geschichtlichen Bedeutung dieser Stelle auch dort nicht entschieden.
Prägnanter als die Belege sind die *friedensethischen Grundsätze*, die der Bericht festhält: 1. Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit ist für den Christen Auftrag und Verpflichtung. 2. Die Rüstungsdynamik ist Ausfluß politischer Spannungen und nicht deren Ursache. 3. Für den Christen bleibt Gewaltlosigkeit Ziel und dauernde Verpflichtung; das bedeute aber nicht „Verzicht auf sittlich gerechte – d.h. das Leben und die Freiheit schützende – Verteidigung". 4. Im Spannungsverhältnis

zwischen der Forderung nach Abrüstung und der Notwendigkeit der Selbstverteidigung gilt es, „die höchstmögliche Gewaltminderung zu erreichen".

Für das *praktische Handeln von Christen* werden daraus die Folgerungen gezogen: 1. Wir müssen „noch nachdrücklicher den Frieden fordern, der sich auf die ehrliche Anerkennung der Rechte der menschlichen Person und auf die Unabhängigkeit jeder Nation gründet". 2. Wir dürfen aber gerade um des Friedens willen „den Regierungen nicht das Recht auf Notwehr und sittlich erlaubte Verteidigung absprechen". 3. In Einzelfragen, „z. B. der vieldiskutierten Nachrüstung oder dem Waffenexport, können Christen ‚bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu einem anderen Urteil kommen' (Gaudium et spes, Nr. 43)". Nimmt man alle Passagen des Berichts über Frieden und Abrüstung zusammen, wird deutlich, daß – auch hier springt die Parallele zum Papier aus dem ZdK ins Auge – daß gegen pazifistische Strömungen die stärkeren Argumente aufgeboten werden als für die Auseinandersetzung um Friede und Verteidigung im atomaren Zeitalter. Ein letztes Wort in dieser Sache kann das nicht sein.

Nicht uninteressant sind einige Passagen zu kleineren Themen der Frühjahrsvollversammlung.

Wiederum beschäftigt hat sich die Bischofskonferenz mit dem novellierten *§ 218 StGB*. Abtreibung, so lautet einer der Kernsätze, dürfe bei uns nicht zu einer Selbstverständlichkeit werden. Die 1979 eingesetzte Arbeitsgruppe zur Erarbeitung von Vorschlägen für konkrete Maßnahmen in diesem Bereich hat der Vollversammlung eine „Aktion für das Leben" vorgeschlagen. Deren Ziel soll sein, die Öffentlichkeit auf die Gefährdung des Lebens der ungeborenen Kinder aufmerksam zu machen und sich für eine Verbesserung der Gesetzeslage einzusetzen. Konkreteres soll erst auf der nächsten Vollversammlung besprochen werden.

Äußerst kurz ist die Passage zur *Jugendseelsorge* geraten. Weihbischof *Wolfgang Rolly* (Mainz) hat dazu einen mündlichen Bericht gegeben. Der Pressebericht erwähnt daraus lediglich den Appell, mehr Priester für die Arbeit in den katholischen Jugendverbänden freizustellen. Ein Konzept, wie man in diesem sensiblen Bereich – nicht nur der Jugendverbände, sondern der Jugendseelsorge – wieder Boden unter die Füße bekommt, scheint noch fern zu sein.

Interessanter ist das, was zur Errichtung der von Johannes Paul II. bei dessen Besuch in der Bundesrepublik angeregten *gemeinsamen evangelisch-katholischen Kommission* gesagt wird (vgl. dazu auch HK, Januar 1981, 39 und März 1981, 122). Daß das im Vorfeld des Papstbesuches überhitzte Klima zwischen beiden Kirchen auch nach dem Papstbesuch und nach der Bildung der Kommission noch nicht bereinigt ist, kann man neben dem sicher nicht unauthentischen Hinweis im Informationsdienst der KNA vom 12. März, die katholische Seite möchte künftig den Eindruck verhindern, als ob sie auf der Anklagebank säße, und wolle es nicht mehr allein „den anderen" überlassen, unbequeme Fragen zu stellen, auch der Feststellung Kardinal Höffners entnehmen, leider habe es auch im Zusammenhang mit der Bildung der Gemeinsamen Kommission „teils unbeabsichtigte, teils aber wohl auch beabsichtigte Mißdeutungen gegeben". Zu dem erhärteten Gerücht, daß erst eine Nachfrage des Papstes zur beschleunigten Errichtung der Kommission geführt habe, sagte der Kardinal nichts. Die als Dreiecksunternehmen gedachte und von evangelischer Seite ausdrücklich so gewollte Kommission (unter Beteiligung nicht nur deutscher Bischöfe, sondern auch des Vatikans) dürfte verständlicherweise nicht in allem den Vorstellungen der Bischofskonferenz entsprochen haben. Die Beteiligung des Vatikans ist (mit Prälat *Alois Klein* als einzigem Vertreter) inzwischen ziemlich niedrig angesetzt, und Kardinal Höffner sprach denn auch nicht ohne Folgerichtigkeit nur noch von einer „Gemeinsamen Kommission von Vertretern der EKD und der deutschen Bischofskonferenz". In bezug auf die *Zielsetzung* habe man sich darauf geeinigt, sich vornehmlich um das *gemeinsame Zeugnis* zu bemühen. Im Blick auf diese Zielsetzung und angesichts noch weiterschwelender Spannungen lohnt es sich, die betreffende Passage im Wortlaut zu zitieren: „Selbstverständlich wird die ‚Gemeinsame Kommission', die am 6./7. Mai zu ihrer konstituierenden Sitzung zusammentritt, sich auch mit jenen Fragen beschäftigen, die der Ratsvorsitzende der EKD in seiner Ansprache an den Heiligen Vater angesprochen hat. Ich gehe davon aus, daß auch die Aussagen des ‚Heidelberger Katechismus' über die heilige Messe der katholischen Kirche Gegenstand der Beratungen sein werden."

Bleiben die relativ dünnen Ausführungen zur Glaubensvermittlung in Elternhaus, Gemeinde und Schule. Die Bischöfe haben sich damit zweifellos das zentralste, zeitgemäßeste und zugleich notvollste Thema vorgenommen, das ihnen gemeinsam mit der gesamten Kirche aufgegeben ist. Doch war es wohl erst ein erster Einstieg. Die Bischöfe hatten dazu als einzigen Referenten den Münsteraner Pastoraltheologen *Dieter Emeis* geladen. Aus der Wiedergabe im Pressebericht hat man den Eindruck, daß zwar die Erstverantwortung der Familie für die religiöse Erziehung deutlich gesehen wurde, daß das Gesamtkonzept, soweit von einem solchen gesprochen werden kann, aber doch noch sehr gemeindebezogen aussieht. Vielleicht lag dies auch daran, daß eine sozialempirische Einführung fehlte. Ohne nüchternes Sicheinlassen auf sozialempirische Befunde und deren Ausdeutungen für die Glaubenslage, so wie sie wirklich ist, dürfte man gegenwärtig beim Thema Glaubensverkündigung kaum weiterkommen. Einiges gewonnen wäre freilich schon, wenn man in der innerkirchlichen Diskussion die Verantwortungen nicht mehr dauernd zwischen Elternhaus, Gemeinde und Religionsunterricht hin und her schiebt, sondern im jeweiligen Bereich auf der gemeinsamen Verantwortung aufbaut und von dort her die spezifischen Aufgaben der einzelnen Funktionsträger konkretisiert.

Darf man hoffen, daß sich die Bischofskonferenz in den weiteren Beratungen auf diesen Weg begibt? Jeden-

falls helfen allgemeine Feststellungen wie die: die Bedingungen für die Glaubensvermittlung seien zweifellos schwieriger geworden, Glaubensvermittlung „als Weitergabe der kirchlichen Glaubenslehre und als Hinführung zu einem Leben aus dem Glauben" könne aber auch heute mit Zuversicht und Vertrauen verwirklicht werden, niemanden weiter. Die beiden Katechismen „Botschaft des Glaubens" und „Grundriß des Glaubens", deren parallele Einführung in den Schulen von der Vollversammlung befürwortet wurde, mögen auf je verschiedene Weise ein methodisch-didaktischer Fortschritt sein, der nach Absicht der Bischöfe wohl einmal in einem neuen Einheitskatechismus münden soll. Aber es braucht mehr als Bücher. Es bedarf einer die säkulare Welt erhellenden Glaubensverkündigung, auf allen Feldern, wo Kirche lebt oder wo Menschen Glauben suchen oder im Glauben unsicher geworden sind. Die Schule ist hier auch im Blick auf die Jugend nur noch ein Nebenschauplatz. Näheres wird man erst kennen, wenn die von den Bischöfen angekündigte Handreichung für Eltern, Priester, Religionslehrer und Jugendleiter vorliegt. *D. S.*

ZdK: Moral und Sicherheitspolitik

Die Kommission „Politik–Verfassung–Recht" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hat Ende Februar mit Zustimmung des Geschäftsführenden Ausschusses eine Erklärung über „Die ethischen Grundlagen der Außen- und Sicherheitspolitik" veröffentlicht. Man hat – auch im katholischen Bereich – dem Papier vorgeworfen, es verbleibe mit seinen Aussagen zu sehr im Grundsätzlichen und Allgemeinen. Wahrscheinlich war dieser Charakter des Papiers auch der Grund, warum es publizistisch kaum beachtet wurde. Doch dürfte ihm angesichts eines erkennbaren Trends in der jungen Generation, aber nicht nur in ihr, zu einer Unterbewertung nicht nur von Sicherheitsfragen, sondern der Bedeutung außen- und weltpolitischer Zusammenhänge überhaupt niemand eine *besondere Aktualität* absprechen. Daß diese Aktualität den Autoren mehr die Feder geführt hat, als der Text selbst zugibt, läßt sich an seiner Querfeldeinargumentation ablesen, der es weniger um eine Fixierung grundlegender Prinzipien als um eine Widerlegung von Stimmungen zu tun ist.

Nicht uncharakteristisch dafür ist der Versuch, vorweg erst einmal den Staat als ein von der Gesellschaft unterschiedenes Handlungssubjekt vor Augen zu stellen, aus dem sich eigene sittliche Gesetze des politischen Handelns ableiten. Entschieden wendet sich die Erklärung gegen eine mehr gefühlsmäßig als argumentativ vertretene Meinung, private Handlungskategorien ließen sich einfach auf den Staat übertragen. Das widerspreche dem *sittlichen Sinn des Staates*, dessen Aufgabe die Verwirklichung des Gemeinwohls ist: Personen handeln, wenn sie Staatsaufgaben besorgen, als Repräsentanten und Organe des Staates und seien insoweit auf seine Möglichkeiten und Pflichten beschränkt. „Deswegen wäre es unter sachlichen wie unter moralischen Gesichtspunkten verfehlt, wollte man ihre repräsentativ für den Staat getroffenen Entscheidungen so beurteilen, als seien sie persönlicher Natur." Zwar gelte für alle menschlichen Angelegenheiten nur das eine Sittengesetz, dessen Anwendung unterliege jedoch in den verschiedenen Lebensbereichen unterschiedlichen Bedingungen. „Daher können für die Geschäfte des Staates und den Verkehr zwischen Staaten aus den in jedem Fall gültigen ethischen Grundsätzen unter Umständen andere Folgerungen zu ziehen sein als für die persönliche Lebensführung des Einzelmenschen."

Da die *Grundaufgabe des Staates*, die staatlichem Handeln seine eigene sittliche Qualität gibt, die Sorge für die Gesamtbevölkerung eines Landes und für die internationale Friedensordnung ist, sei es auch falsch, wie es vielfach zur Gewohnheit werde, daß man sich sein Urteil über Staat und Politik „vorwiegend an Fällen ihrer Entartung und an Hand von Beispielen für ihren Mißbrauch bildet". Wer, so lautet einer der kategorischsten Sätze, den Staat im Grunde als ein Übel und als gefährliche Macht betrachte und Politik als schmutziges Geschäft ablehne, verneine unentbehrliche Voraussetzungen für den Frieden in dieser Welt. Im Wesen von Staat und Politik sei nichts enthalten, was mit der sittlichen Bestimmung des Menschen unvereinbar wäre.

Hier allerdings verschmälert sich bereits die *Ausgangsbasis der Argumentation*. Es wird nicht gesagt, wie Gemeinwohl konkret zu verwirklichen sei, damit der Staat in seinen Binnen- wie in seinen Außenbeziehungen seinem sittlichen Sinn gerecht werde, sondern es werden nur zwei *Grundtugenden* genannt, die beachtet werden müßten, damit politisches Handeln sittlich richtig sei: Vernunft und Klugheit. Freilich wird das auch gleich präzisiert. Entscheidungen, von denen alle Zugehörigen einer Gemeinschaft betroffen werden, „können nur dann moralisch richtig sein, wenn sie unter dem Aspekt der Menschenwürde und nach dem Maßstab des Menschengemäßen jedermann zumutbar sind". Gerade deswegen lasse sich aber das sittlich Gebotene nicht ohne Klugheit verwirklichen.

Das eigentliche Ziel, auf das das Papier unter dem Stichwort Klugheit zusteuert, ist aber etwas viel Konkreteres und deswegen notwendigerweise auch Umstritteneres: *die sittliche Rechtfertigung des Prinzips der Gegenseitigkeit in Machtauseinandersetzungen*. Nur die Bereitschaft zum Ausgleich von Geben und Nehmen mache es zwischen einzelnen Menschen und zwischen Staaten möglich, daß jeder unter Wahrung des Friedens die eigenen Belange so weit verwirklicht, als es mit den Belangen der anderen zu vereinbaren ist. „Gegenseitigkeit in den Verpflichtungen, den Leistungen und im Vertrauen" seien das Fundament, auf dem das Völkerrecht entwickelt worden sei und weiter ausgebaut werden müsse. Kompromisse könnten so gesehen auch auf Kosten sachlicher Ge-

sichtspunkte gerechtfertigt sein, wenn dadurch ein ernster Schaden für Personen oder ein Gemeinwesen vermieden werde. Die Erklärung nennt das „die Solidarität im Gebrauch" der Macht, wobei sie sich auf die Forderung von „Pacem in terris" (Nr. 119) beruft, die gegenseitigen Beziehungen der Staaten seien „in menschlichem Gleichgewicht" zu gestalten.

Das ist zugleich ein Vorgriff auf den *Grundsatz der Verhältnismäßigkeit in Konflikten zwischen Staaten* und damit auf den eigentlichen Bereich von Sicherheit und Verteidigung. Auch wenn das Stichwort nirgends fällt, ist in jeder Zeile klar, wer der eigentliche Adressat gerade dieser Passagen ist: ein sich ausbreitender Gesinnungspazifismus in demokratischen Staaten, der nur noch begrenzt oder gar nicht bereit ist, die Sicherheitsleistungen im Sinne eines strategischen Gleichgewichts zwischen politischen Mächten zu erbringen. Dem will die Erklärung durch realpolitische Argumente entgegenwirken. In geraffter Form lauten diese:

1. Das *nationale Interesse* nach außen zu wahren gehört zu den Rechten jedes Staates und zu den Pflichten seiner Regierung gegenüber dem Gemeinwohl. Das sei nicht nur nicht unmoralisch, sondern sittlich geboten. Das bedeute, es notfalls auch auf einen politischen Konflikt ankommen zu lassen. Unmoralisch sei es dagegen, einen unumgänglichen Konflikt als Gefährdung des Friedens oder als Spiel mit dem Krieg zu diffamieren. Denn es sei ja, so argumentieren die Verfasser, „gerade ein Merkmal des politischen Friedens, daß der Schwächere, um sich gegen den Stärkeren zu behaupten, den Konflikt muß wagen dürfen, ohne Gefahr zu laufen, daß die Auseinandersetzung in Gewaltsamkeit endet".

2. *Gewaltanwendung zwischen Staaten* ist zwar völkerrechtlich verboten, weil sie der Menschenwürde widerspricht und die Möglichkeiten humanen Zusammenlebens verleugnet. Da aber praktisch kein Staat vor Gewaltanwendung von außen sicher sein kann, „ist er insoweit praktisch gezwungen und sittlich verpflichtet, diejenigen Mittel der Abwehr bereitzuhalten, deren er um seiner Sicherheit willen, und das heißt letztlich: zum Schutz für Frieden und Freiheit bedarf". Das Recht zur Selbstverteidigung in einer Notwehrsituation steht nicht im Widerspruch zum Kriegs- und Gewaltverbot. Der Verteidigungskrieg ist die sittlich erlaubte Reaktion auf einen Angriff.

3. Die heute zur Verfügung stehenden Massenvernichtungswaffen zwingen allerdings dazu, *Folgerungen für die Berechtigung des Verteidigungskrieges* zu ziehen. Unter Berufung auf „Gaudium et spes" (Nr. 79 und 80), deren Argumentationswert in diesem Zusammenhang aber eher problematisch erscheint, weil die betreffende Passage vor allem politische statt militärischer Lösungen fordert, zieht die Erklärung ihre eigene Folgerung aber in einer Art Umkehrschluß: Das hohe Risiko, das die modernen Massenvernichtungswaffen darstellen, dürfe nur eingegangen werden, „weil gerade die Verteidigungsbereitschaft die Chance gibt, Krieg zu vermeiden".

4. Auf dem Gebiet der Rüstung ist das Gleichgewicht militärischer Stärke nichts anderes als die *Anwendung des Prinzips der Gegenseitigkeit.* Deswegen sei es selbst angesichts hochtechnisierter Waffensysteme irreführend, vom „Gleichgewicht des Schreckens" zu sprechen, als ob das Gleichgewicht selbst Ursache der gefährlichen Labilität des Rüstungsaufwandes wäre. Noch weniger dürfe unterstellt werden, daß der Grundsatz von Gegenseitigkeit an sich schon moralisch fragwürdig sei. „In Wirklichkeit sind das Gleichgewicht gerade der stabilisierende Faktor und das Prinzip der Gegenseitigkeit die Voraussetzung jeder vernünftigen, weil machtgerechten Bemühung um allgemeine Abrüstung bzw. Rüstungskontrolle. Diese aber biete die Möglichkeit, die Gefährlichkeit der Rüstungssituation zu verringern, ohne daß die einzelnen beteiligten Mächte ihre je eigene Sicherheit gefährden."

Der Rest des Textes gilt zunächst Überlegungen über „eine grundlegende Veränderung der politischen Weltlage". Reichlich mit Zitaten aus „Pacem in terris" und „Gaudium et spes" garniert, verfährt er dabei allerdings äußerst zurückhaltend. Man merkt, daß die Verfasser ganz im Sinne ihrer *realpolitischen Konzeption* von der Schaffung einer friedenssichernden Weltautorität, wie sie die letzten Päpste, insbesondere Paul VI. mehrfach gefordert und empfohlen haben, nicht viel halten. Das Stichwort lautet hier vielmehr: „Entwicklung der internationalen Gemeinschaft im Sinne einer weltweiten, niemanden ausschließenden Solidarität". Das bleibt sehr allgemein, erweckt keine träumerischen Hoffnungen und schließt gewiß nicht zufällig gedanklich unmittelbar an das Konzept der Verfasser von der „Solidarität im Gebrauch der Macht" an.

Im übrigen bleibt es bei der Kennzeichnung allgemeiner Tugenden: Gerechtigkeit im internationalen Maßstab ist Voraussetzung einer „Zivilisation der Liebe", Toleranz ist Vorbedingung für ein friedliches Zusammenleben, „blinder moralischer Eifer ist Friedensgefährdung", die sachlichen und politischen Gegensätze zwischen Nationen und Staaten würden dadurch nur unnotwendigerweise verschärft. Moralisierende Bezichtigung stehe im Widerspruch zu der Einsicht, daß der Friede „immerwährende Aufgabe" ist. Es gehe nicht an, anderen Nationen als „Anwälte des ‚sittlich Guten'" entgegenzutreten; das verschärfe Konflikte und mindere die Chancen friedlichen Ausgleichs. Dem widerspreche aber nicht die Pflicht, im Falle der Verletzung von Menschenrechten, bei Anwendung von Terror und Folter auf die betreffenden Regierungen Einfluß zu nehmen. Alle diesbezüglichen Aktionen müßten aber darauf gerichtet sein, „unmittelbar tatsächliche Verbesserungen bzw. Erleichterungen zu erreichen".

Das Grundwort, um das es in der ganzen Erklärung geht und dem letztlich auch die gesamte Darstellung von Gleichgewicht und Verhältnismäßigkeit nach innen und vor allem nach außen dient, fällt erst in der Schlußpassage: *die Wahrung und Verteidigung politischer Freiheit.* Diese sei eine der Grundvoraussetzungen menschenwürdiger Lebensführung und der Schaffung humaner Lebensverhältnisse. Sie müsse innerhalb der Staaten und zwischen ihnen vielfach erst erkämpft werden. Die Rechtferti-

gung dieses Kampfes und die Forderung, dafür Opfer zu bringen, liege darin, „daß Freiheit notwendig ist, damit der Mensch ein seiner Bestimmung als sittliches Wesen entsprechendes Leben führen kann". Daher stehe es nicht in unserem Belieben, auf den *erreichten Stand politischer Freiheit* zu verzichten.

Steckt aber nicht gerade in diesem für das Papier offenbar zentralen Argument ein Pferdefuß? Es muß ja in sich nicht falsch sein, und Freiheit ist in jeglicher Form ein sehr hohes Gut. Die Frage ist aber, ob es so, wie es dargestellt wird, gerade an gesinnungspazifistische Menschen vermittelbar ist. Denn Freiheit ist kein exklusives Gut, es konkurriert mit andere Gütern. Sodann ist politische Freiheit nie die ganze Freiheit. Es bleibt ein Bestand an Freiheit auch dort, wo politische Freiheit eng eingegrenzt oder geknebelt ist. Schließlich: die Gegenüberstellung von absoluter Freiheit und absoluter Unfreiheit verfängt nicht, auch nicht in einem Vergleich zwischen demokratischen und totalitären Staaten. Von daher müßte erst aufgearbeitet werden, ob angesichts der atomaren Bedrohung Kriegsverhinderung nicht tatsächlich Vorrang erhält vor der Wahrung des erreichten Standes politischer Freiheit. Die Verfasser werden vermutlich darauf antworten: Auf Kriegsverhinderung kommt es uns ja gerade an. Gerade durch das Gleichgewicht der Kräfte wird diese erreicht und damit zugleich die politische Freiheit geschützt. Aber ist das die einzig denkbare Strategie, und wird darin bewußt nicht doch für die Verteidigung politischer Freiheit jedes andere Risiko in Kauf genommen?

Eine gewisse Fragwürdigkeit steckt auch im Methodischen, soweit damit zugleich inhaltliche Festlegungen getroffen werden. Natürlich ist der Staat von der Gesellschaft zu unterscheidendes Handlungssubjekt, und natürlich unterliegt staatliches Handeln eigenen ethischen Kriterien, können nicht einfach Regeln des Verhaltens im individuellen Bereich auf politische Handlungszusammenhänge übertragen werden. Aber liest man die ersten Passagen der Erklärung über „Wesen" und „sittlichen Sinn" des Staates, so entsteht doch der Eindruck, als werde der Staat als eine Art Hegelsches Übersubjekt gedacht. Im übrigen fällt auf, daß die etwas nebulose Eingangsthese, repräsentativ für den Staat getroffene Entscheidungen seien nie persönlicher Natur, in der Erklärung selbst in keiner Weise durchgehalten wird, so etwa – und das ist nur eines von vielen Beispielen – wenn gesagt wird, der angegriffene Staat befinde sich in einer „Notwehrsituation". Dieses ja geläufige Argument ist wohl doch wenigstens vergleichsweise am Handlungsrahmen des Individiums orientiert. Vielleicht wäre hier mehr Klarheit herausgekommen, wenn sich die Verfasser stärker und ausdrücklich an der klassischen *Unterscheidung von Verantwortungs- und Gesinnungsethik* orientiert hätten. Gesinnungsethik ehrt den einzelnen, mit ihr ist aber nicht nur kein Staat zu machen, sondern auch keine Gemeinschaft zu führen. Überall, wo viele betroffen sind, gilt es Situationen einzuschätzen und konkurrierender Güter gegeneinander abzuwägen. Beim Staat als „umfassendster Herrschaftsorganisation" verdichtet sich Verantwortung in besonderer Weise. In diesem Sinne sind staatlich Handelnde verantwortungsethischen Entscheidungen besonders verpflichtet. Hier und nicht in einer abstrakten Staatsidee liegt die besondere sittliche Qualität staatlichen Handelns. Hätte man dies klarer formuliert, wären vielleicht die Passagen über Sicherheit und Verteidigungspflicht überzeugender ausgefallen.

D. S.

Entwicklungen

Sowjetunion: Alte und neue Akzente beim XXVI. Parteitag der KPdSU

Von 23. Februar bis 3. März 1981 fand im Kongreßpalast des Kreml der XXVI. Parteitag der KPdSU statt. 4994 ordentliche Delegierte vertraten 17,48 Millionen Parteimitglieder (von ca. 266 Millionen Sowjetbürgern). Seit dem XXV. Parteitag ist die Zahl der Parteimitglieder um 1,8 Millionen gestiegen. Die ausländischen Kommunistischen Parteien waren durch 123 Delegationen aus 109 Ländern vertreten. Es war der vierte Parteitag, der seit dem Sturz Chruschtschows (Oktober 1964) unter der Leitung von *Leonid Breschnew* und der siebte, der seit dem Tode Stalins (6. März 1953) stattfand.

Im Mittelpunkt des Parteitages stand der 4 1/2 stündige, 154 Schreibmaschinenseiten lange „Rechenschaftsbericht des Zentralkomitees der KPdSU an den XXVI. Parteitag und die nächsten Aufgaben der Partei in der Innen- und Außenpolitik", erstattet von Generalsekretär Leonid Breschnew.

Obwohl es eigentlich die statutengemäße Aufgabe von Parteitagen ist, die Generallinie der Partei festzulegen, wurden seit den zwanziger Jahren auf solchen Parteitagen keine echten Grundsatzdiskussionen oder gar offene Kontroversen ausgetragen. Neuorientierungen erfolgen

schon seit langem nicht auf Parteitagen. Die Rolle der Parteitagsdelegierten beschränkt sich auf die Bestätigung der im engsten Führungszirkel des Politbüros erarbeiteten Linie.
Parteitage besitzen allerdings eine große *Öffentlichkeitswirkung* infolge der monatelangen Vorbereitungs- sowie Auswertungskampagne. Es wird auf ihnen auch deutlicher und zusammenhängender Bilanz über Erfolge und Mißerfolge gezogen und die Generallinie für die nächsten fünf bis zehn Jahre proklamiert. Auf Parteitagen, zu deren Aufgaben auch die Wahl des Politbüros und des Zentralkomitees gehört, ist es leichter als auf den zwei- bis dreimal jährlich stattfindenden Plenarsitzungen des Zentralkomitees, Rückschlüsse auf die weitere Politik zu ziehen und zu erkennen, ob bzw. in welchem Umfange es *Akzentverschiebungen* gibt. Zu beachten ist dabei, daß manchen Problemen, von denen wir annehmen, daß sie eine wichtige Rolle spielen, aus offizieller sowjetischer Perspektive mitunter nur eine sekundäre Bedeutung zugemessen wird, so zum Beispiel der Überalterung der Führung, den Mutmaßungen über Falken und Tauben im Politbüro, der Stärke von reformerischen Kräften in der KPdSU bzw. dem Gewicht von Dissidenten.

Sicherheit als Werbeformel

Wollte man versuchen, aus den großen Reden und den personellen Entscheidungen ein Leitmotto dieses Parteitages zu fixieren, so könnte man sagen: Kontinuität und Beharrung, und daraus resultierend: relative Berechenbarkeit. Will man Aufschluß über die Schwerpunkte sowjetischer politischer Ziele erhalten, so kann man sich bei diesem XXVI. Parteitag auf das Grundsatzreferat von Breschnew beschränken. Kein anderer Delegierter oder Referent und auch kaum ein ausländischer Gastdelegierter setzte beachtenswerte eigene, sondern bestenfalls ergänzende Akzente. Stark beachtet wurde, daß diesmal die stärksten kommunistischen Parteien des Westens (die Kommunistische Partei Italiens und Frankreichs und Spaniens) nicht durch ihre Führer, sondern nur durch Delegationen der zweiten Garnitur vertreten waren. Noch auf dem XXV. Parteitag hatten die Ausführungen von *Enrico Berlinguer* so etwas wie Spannung in den Kongreß gebracht. Diesmal beschränkte sich die Aufregung auf die erst unter Druck der KPI verspätet veröffentlichte Rede des KPI-Delegationsführers Pajetta.
In seinem Rechenschaftsbericht beschäftigte sich Breshnev zunächst breit mit *internationalen und außenpolitischen Fragen*. Der weltrevolutionäre Elan der Führungsmacht des Weltkommunismus wird gegenwärtig – das war durchgängig feststellbar – stark gebremst durch wenig erfreuliche wirtschaftspolitische Realitäten und den Zwang zur Konsolidierung des Sowjetbereichs. Wohl auch deswegen war der außenpolitische Teil des Berichts diesmal *besonders moderat* angelegt. Es war das unausgesprochene, aber eindeutig spürbare Ziel der Moskauer Führung, die Beziehungen mit den USA insofern nicht zu verschärfen, um auch mit US-Präsident Reagan „einen aktiven Dialog auf allen Ebenen" aufnehmen und das kostenträchtige Wettrüsten, das auch für die Sowjetunion höchst problematisch zu werden beginnt und das Breschnew als „gefährlichen Wahnsinn" bezeichnete, begrenzen bzw. verlangsamen zu können.
Das bedeutete natürlich keineswegs, daß sich Breschnew von den Zielen sowjetischer Expansionspolitik distanzieren wollte, aber es gab da einige neue Akzente. Noch 1976 – auf dem XXV. Parteitag – sprach Breschnew vom „weltrevolutionären Prozeß" und vom „proletarischen Internationalismus", jetzt nicht mehr. Statt Umwälzung postulierte er *Sicherheit* als das einzige systemübergreifende Interesse der Menschheit. Sicherheit war auch das Schlüsselwort dafür, daß die Sowjetunion zum gegenwärtigen Zeitpunkt den Beziehungen zu den USA Vorrang geben will. 1976 erwähnte Breschnew Europa demonstrativ vor den USA, jetzt kehrte er die Reihenfolge um.
In bezug auf die *Außenpolitik* machte Breschnew deutlich, daß sich die Sowjetunion gegenwärtig stärker bemüht, ihre Stellung als Hegemonialmacht in ihrem eigenen Umfeld zu festigen. Das schließt nicht aus, daß sie im Wettkampf der Systeme (wovon nicht mehr gesprochen wurde) und im Sinne des weltrevolutionären Anspruchs, dort wo sie auf Machtvakuen stößt bzw. wo es beachtenswerte revolutionäre Befreiungsbewegungen gibt, die in ihrem Sinne arbeiten, dies für sich unter Vermeidung größerer Konflikte mit der anderen Weltmacht auszunutzen versucht.

Offenkundiger Schwerpunkt in der außenpolitischen Analyse und Aufgabenstellung war das *Werben gegenüber dem Westen* für neue Abrüstungsinitiativen. Breschnew stellt u. a. fest: „Die Hauptrichtung der außenpolitischen Tätigkeit von Partei und Staat war und bleibt der Kampf für die Minderung der Kriegsgefahr, die Zügelung des Wettrüstens. Diese Aufgabe ist gegenwärtig besonders wichtig und dringlich geworden. Denn in der Entwicklung der Militärtechnik vollziehen sich rasche tiefgreifende Veränderungen. Qualitativ neue Waffen werden entwickelt, in erster Linie Massenvernichtungswaffen, solche Waffenarten, die ihre Überwachung und folglich auch ihre abgestimmte Begrenzung außerordentlich schwierig, wenn nicht gar unmöglich machen können. Eine neue Etappe des Wettrüstens untergräbt die internationale Stabilität und verstärkt die Kriegsgefahr beträchtlich" (alle Zitate des Rechenschaftsberichts sind der DDR-offiziösen Übersetzung, abgedruckt im „Neuen Deutschland" vom 24. Februar 1981, entnommen).

Im einzelnen schlug Breschnew u. a. vor:
- Zurückhaltung in der strategischen Rüstung.
- Moratorium für die Stationierung neuer Raketenwaffen mittlerer Reichweite in den europäischen Nato-Ländern und der UdSSR.
- Anregung zu einem ständigen Vertrag über die Begrenzung bzw. die Reduzierung der Kernwaffen in Europa.
- Ausweitung der vertrauensbildenden Maßnahmen in Europa (auch Vorankündigung von Manövern der See- und Luftstreitkräfte sowie aller größeren Truppenbe-

wegungen, Ausdehnung der vertrauensfördernden Maßnahmen auf den gesamten europäischen Teil der UdSSR).
- Vereinbarung über die Lösung der Sicherheitsprobleme im Persischen Golf gegebenenfalls unter Einbeziehung der Afghanistan-Frage.

Im Unterschied zu früheren Parteitagen gab es keine akzentuierte Auseinandersetzung mit der KP Chinas. Nur in der großen Übersicht über die einzelnen Weltregionen wurde *China* erwähnt, aber ohne die sonst übliche Schärfe. Und zwar betonte Breschnew, daß von „irgendwelchen Wandlungen zum Guten" in der Außenpolitik Pekings „leider nicht die Rede sein" könne, weil diese nach wie vor auf die Verschärfung der internationalen Lage gerichtet sei und sich mit der Politik des Imperialismus vereine. Breschnew bekundete jedoch die Bereitschaft der Sowjetunion zur Normalisierung der Beziehungen und zu guter Nachbarschaft. Für diese Haltung scheint maßgeblich zu sein, daß sich die Sowjetunion angesichts der gegenwärtigen innenpolitischen Entwicklung in China abwartend verhalten möchte: Dies wurde in den folgenden Sätzen deutlich: „In der Innenpolitik Chinas vollziehen sich jetzt Veränderungen. Ihren wahren Sinn wird die Zeit noch zeigen. Sie wird zeigen, inwieweit es der derzeitigen chinesischen Führung gelingt, das maoistische Erbe zu überwinden... Die gegenwärtigen Führer Chinas selbst bezeichnen die Zustände in ihrem Land während der sog. Kulturrevolution als ‚äußerst grausame feudal-faschistische Diktatur'. Wir haben dieser Einschätzung nichts hinzuzufügen."

In bezug auf die *Ereignisse in Polen* war Breschnew auf dem Parteitag außerordentlich zurückhaltend. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß Polen und Afghanistan weiterhin zum unmittelbaren sowjetischen Sicherheitsfeld gezählt werden und die Sowjetunion sich diesbezüglich wie eine Hegemonialmacht verhält.
Zu Polen: „Die polnischen Kommunisten, die polnische Arbeiterklasse, die Werktätigen dieses Landes können sich fest auf ihre Freunde und Verbündeten verlassen; wir werden das sozialistische Polen, das brüderliche Polen nicht im Stich lassen... Die Geschichte des Weltsozialismus kennt Prüfungen jeglicher Art. Es gab in ihrem Verlauf komplizierte wie auch krisenhafte Momente... Niemand sollte an unserer Entschlossenheit zweifeln, unsere Interessen zu sichern und die sozialistischen Errungenschaften der Völker zu verteidigen!"
Zu *Afghanistan:* „Was das sowjetische Truppenkontingent betrifft, so sind wir bereit, es in Übereinstimmung mit der afghanischen Regierung abzuziehen. Doch dazu muß mit der Entsendung konterrevolutionärer Banden nach Afghanistan vollständig Schluß gemacht werden. Das muß durch Vereinbarung zwischen Afghanistan und seinen Nachbarn besiegelt werden. Es sind zuverlässige Garantien notwendig, daß es keine neue Intervention geben wird. Das ist die prinzipielle Position der Sowjetunion, an der wir unbeirrt festhalten!"
Natürlich gab es in der Breschnewrede auch ein Bekenntnis zur „internationalen Solidarität", so wie sie die kommunistische Weltmacht versteht: „Niemand, Genossen, darf Zweifel daran haben: Die KPdSU wird auch weiterhin konsequent den Kurs auf die Entwicklung der Zusammenarbeit zwischen der UdSSR und den national befreiten Ländern, auf die Festigung des Bündnisses des Weltsozialismus und der nationalen Befreiungsbewegung verfolgen."
Breschnew beendete den außenpolitischen Teil seiner Rede mit dem Satz: „Nicht die Vorbereitung auf den Krieg, die die Völker zu einer sinnlosen Vergeudung ihrer nationalen und geistigen Reichtümer verdammt, sondern Festigung des Friedens ist das Leitmotiv, das in den morgigen Tag führt."

Nüchterne Bilanz in Sachen Wirtschaft

Der wirtschaftspolitische Teil des Rechenschaftsberichts zeichnete sich nicht durch Schönfärberei – wie auf anderen Parteikongressen – aus. Die Erfolgsbilanz war mager. Ziemlich offen wurden die vielfältigen schwierigen Probleme angesprochen, so u.a.:

- Besorgnisse im *Energie- und Brennstoffsektor.* Die Struktur der Brennstoff- und Energiebilanz soll verbessert werden und der Anteil des Erdöls für Brennstoffzwecke gesenkt werden. Erdöl soll durch Erdgas und Kohle ersetzt und die Kerntechnik soll beschleunigt entwickelt werden. Außerdem sollen neue Energiequellen erschlossen werden. Die Ausnutzung der gewaltigen, noch unerschlossenen Vorräte an Erdöl und Erdgas in Westsibirien soll vorbereitet werden. Das erfordert nicht nur riesige Investitionen dort selbst, sondern auch für den Energietransport.
- Bessere Nutzung der *Rohstoffe,* Vermeidung von Verlusten und zuviel Abfall in der Produktion. Eines der Schlüsselworte, das in allen möglichen Zusammenhängen gebraucht wurde, hieß Erhöhung der Effektivität. Freimütig wurde eingestanden, daß im Vergleich zu internationalen Standards in der Sowjetunion pro Einheit des Nationaleinkommens viel zu viel Rohstoff und Energie verbraucht wird.
- „Das Straßennetz, der Verkehr und das Post- und Fernmeldewesen halten den steigenden Bedürfnissen der Wirtschaft nicht mehr stand." Eine bessere Koordination aller Transportarten wurde gefordert. Da Energiewirtschaft und Rohstoffreserven sich nach Osten verlagern, müssen die Straßen und Rohrleitungen in Sibirien und im Fernen Osten beschleunigt ausgebaut werden. Durch eine bessere Standortverteilung der Werke sollen anderseits Transportkosten gesenkt werden.

Auch auf diesem Parteitag war die *Landwirtschaft* ein besonderes Sorgenkind. Insbesondere die Futterknappheit wurde als bedrückend gekennzeichnet, weil dadurch empfindliche Versorgungslücken bei Fleisch- und Milchprodukten entstehen. In der Kette von geforderten Maßnahmen zur Beseitigung dieses Übels ist beachtens-

wert, daß man der privaten Initiative mehr Raum geben will. Breschnew führte dazu aus: „Das Zentralkomitee der KPdSU erachtet es für notwendig, einen Beschluß über zusätzliche Maßnahmen zur Entwicklung der individuellen Nebenwirtschaften zu fassen. Darin ist die Schaffung von Bedingungen... vorgesehen, die das Interesse der Bürger an Nebenwirtschaften, und vor allem an der Haltung von Vieh und Geflügel erhöhen soll. Man muß die Kolchosbauern und die Beschäftigten der Sowchosen mit Jungvieh und Futter unterstützen. Das betrifft sowohl jene, die Vieh als persönliches Eigentum halten, als auch jene, die bereit sind, den Kolchosen und Sowchosen gehörendes Vieh zu füttern. Solche Erfahrungen gibt es in einigen Republiken und Gebieten, und sie sollten verbreitet werden."

Dies ist unzweifelhaft ein neues Element, immerhin wird dadurch nach bisheriger orthodox-kommunistischer Meinung so etwas wie eine kleinbürgerliche Basis, ja ein Element des „Kapitalismus" gefördert. Auf dem Parteitag wurde verlangt, der *Verbesserung der Qualität von Konsumgütern* und der *Entwicklung der Dienstleistungsbereiche* „erstrangige Bedeutung" einzuräumen. „Unbedingt muß in Betracht gezogen werden, die Leichtindustrie modern auszurüsten, sie besser mit Rohstoffen und Material zu versorgen, Planung und Leitung des Zweiges zu vervollkommnen." Die Arbeits- und Lebensbedingungen der Beschäftigten der Leichtindustrie sollen erheblich verbessert und qualifizierte Kader für sie ausgebildet werden. Die neuen Zuwachsraten für diese Bereiche sind jedoch bescheiden, und von einer wirklichen Neuorientierung kann man nicht sprechen.
Offenbar hat aber die Führung der KPdSU erkannt, daß auf Dauer der Widerspruch zwischen den Leistungen in der Raumfahrt, in der Rüstungsindustrie und in verschiedenen Bereichen der Wissenschaft und Technik und den erheblichen Mängeln der Infrastruktur und bei der Versorgung der Bevölkerung systemgefährdend wirkt. Der Widerspruch zwischen militärischer Supermacht und einem Staat mit verödeter Landwirtschaft und Leichtindustrie ist auf Dauer unhaltbar. Trotz aller Bemühungen wird die Gratwanderung sowjetischer Wirtschaftsplaner zwischen Kriegswirtschaft und Gulaschkommunismus weiterhin recht schwierig sein. Wo jegliche Reformansätze fehlen, könnte der versprochene Konsumaufschwung letztlich nur aus reduzierten Rüstungsausgaben halbwegs gesichert werden.

Die Kremlführung scheint jedoch zu ahnen, daß die Konservierung der Macht und Stagnation von Wirtschaft und Wissenschaft zu *Gärungsprozessen* führen können. Die Sowjetunion müßte vor allem aus diesen wirtschaftspolitischen Aspekten heraus ein vitales Interesse an einer Rüstungsbegrenzung haben. Sie sieht es aus ihrer Interessenlage allerdings so, daß jetzt schon ein annäherndes Gleichgewicht besteht und die westlichen Rüstungsanstrengungen keine Nachrüstung sind, sondern darauf hinauslaufen, das für sie vorteilhafte bestehende „Gleichgewicht" aufzuheben. Trotz der vielfältigen Mängel der sowjetischen Wirtschaft, vor allem im Verkehr, in der Landwirtschaft und in der Leichtindustrie besteht aber keinerlei Wahrscheinlichkeit, daß sich die Sowjetunion ihrer militärisch strategischen Vorteile begeben könnte. Unter gewaltigen Opfern der Bevölkerung wird sie aus einem Einkreisungskomplex heraus jederzeit weiter bemüht sein, im Wettrüsten in ihrem Sinne Schritt zu halten.

Die Partei soll den Kontakt zu den Massen suchen

Im *sozialpolitischen Bereich* wurde die Absicht bekundet, „der Familie, jungen Eheleuten und vor allem der Frau mehr Sorge angedeihen zu lassen". Es ist vorgesehen, einen teilweise bezahlten Urlaub für die Pflege von Kindern bis zu einem Jahr einzuführen, für Mütter mit minderjährigen Kindern verkürzte Arbeitstage zu ermöglichen, Kinderbeihilfen (besonders beim zweiten und dritten Kind) zu erhöhen und den *Wohnungsbau* zu verstärken sowie das genossenschaftliche Bauwesen zu erweitern. Im übrigen sollen Altrenten etwas erhöht werden. Gleichzeitig hieß es aber auch: „Unsere Veteranen müssen stärker in den Arbeitsprozeß einbezogen werden, besonders im Dienstleistungsbereich, natürlich nur im Rahmen ihrer Möglichkeiten unter Berücksichtigung des Bedarfs der Volkswirtschaft. Das ist unter den gegenwärtigen Bedingungen eine sehr wichtige Aufgabe."
Wenn man diese Darlegungen von Breschnew liest und mit dem westlichen oder auch mit dem DDR-Lebensstandard vergleicht, wird einem die Misere des großen und eigentlich doch recht reichen Landes bewußt. 63 Jahre nach der Oktoberrevolution sind die sozialen Errungenschaften noch mehr als dürftig.

Im Hauptabschnitt über die Parteiarbeit wird in recht moderatem Ton der *Zustand der Partei* dargestellt und werden Anregungen für die Parteiarbeit gegeben. Eine wiederholt vorgetragene Ermahnung war, die „Kontakte zu den Massen" sorgfältiger zu pflegen. Auch dieser Abschnitt zeichnete sich durch Nüchternheit aus. Es gab aber auch da keine hochtrabenden Phrasen. Die Partei wurde von Breschnew nicht heroisiert. Beachtenswert ist auch, daß besonders inhaltliche Schwerpunkte in der ideologischen Arbeit nicht genannt wurden. Offenbar zögert die Moskauer Führung auch, mit der Wiederaufpolierung eines handfesten Feindbildes zu beginnen. Interessant ist auch, daß der Begriff weltanschauliche Propaganda nicht benutzt wurde, auch von Auseinandersetzung mit „religiösem Aberglauben" war nicht die Rede, obwohl der Druck auf religiöse Gruppen unvermindert weitergeht. Noch auf dem XXV. Parteitag hieß es, „im Kampf der zwei Weltanschauungen darf es keinen Raum für Neutralismus und Kompromisse geben". Es bedürfe „hoher politischer Wachsamkeit, aktiver, operativer und überzeugender propagandistischer Arbeit und einer rechtzeitigen Abwehr aller feindlichen ideologischen Störversuche".

Auch in *kulturpolitischen Fragen* gab es wenig Polemik.

Während früher der Generalsekretär auf Parteitagen die KPdSU als leuchtendes Vorbild hinzustellen pflegte, räumte Breschnew nun auch parteieigene Fehler ein. Er begrub die alte Parole „von der Sowjetunion lernen heißt siegen lernen".
Moskau will offenbar nicht mehr das allein seligmachende Vorbild darstellen, sondern auch offen zugeben, von anderen kommunistischen Staaten zu lernen, so zum Beispiel von Ungarn in Fragen der Landwirtschaftsorganisation bzw. von der DDR in Fragen der Energieeinsparung. Deutlicher als früher wurden auch unter Berufung auf Lenin verschiedene Methoden und Wege beim Aufbau des Sozialismus gutgeheißen. Breschnew betonte, niemand zwinge jemandem Schablonen und Klischees auf, die die Besonderheiten des jeweiligen Landes außer acht ließen. Sogar zur Kritik an Moskau wurde ermuntert, natürlich nur sofern sie „kameradschaftlich, konstruktiv" bleibe.
Auf dem XXVI. Parteitag wurden Chruschtschows einstige Visionen endgültig ohne Kommentar begraben. Das unter Chruschtschow 1961 verabschiedete Parteiprogramm, das für die achtziger Jahre den vollen Triumph des Kommunismus in der Sowjetunion anvisierte, ist Makulatur. In Breschnews Bericht wird der Begriff des Kommunismus als Zielerfüllung der Sowjetgesellschaft nur als ganz allgemeines Fernziel ohne jegliche inhaltliche oder terminliche Erläuterung genannt.

Das Ende der Breschnew-Ära noch nicht in Sicht

Ungeachtet solcher durchaus beachtenswerter Nuancen brachte der XXVI. Parteitag keine Überraschungen. Auffallend waren betontere Sachlichkeit, weniger Polemik, stärkerer Realismus, aber keine nennenswerten Reformvorschläge. Der 74jährige Leonid Breschnew war trotz seines Alters und seiner angegriffenen Gesundheit die dominierende Gestalt. Angesichts seiner in geheimer Wahl erfolgten einstimmigen Wiederwahl zum Generalsekretär und der Bestätigung aller anderen 14 Mitglieder und 8 Kandidaten des Politbüros sowie der 10 Sekretäre des Zentralkomitees ist *politisch* ein Ende seiner Ära noch nicht absehbar. Die offenkundige *Überalterung des Führungsgremiums* (Durchschnittsalter der Politbüro-Mitglieder 69, der Politbüro-Kandidaten 65) wurde weiter hingenommen. Eine Verjüngung bzw. die Einleitung einer Nachfolgeregelung ist für die KPdSU jedenfalls nach außen auch jetzt noch kein Thema. Die Vergrößerung des Zentralkomitees von bisher 287 Vollmitgliedern und 139 Kandidaten auf jetzt 319 Vollmitglieder und 151 Kandidaten dürfte keine besondere Bedeutung haben. Aufgefallen ist nur, daß die wichtigsten Berater von Breschnew, unter anderem auch Professor *Arbatow*, ins ZK aufrückten.
Die *Erweiterung des Zentralkomitees*, die auch Breschnews Sohn, den ersten stellvertretenden Minister für Außenhandel, *Juri Leonidowitsch Breschnew*, als Kandidaten in dieses Gremium brachte, hat aber ebenfalls kaum zur Verjüngung der Führung geführt. Im bisherigen Zentralkomitee waren nur 20 Mitglieder zwischen 45 und 50 Jahren, 82 zwischen 50 und 60, 56 zwischen 70 und 80 und drei waren über 80 Jahre alt. Jüngstes ZK-Mitglied war die Kosmonautin *Valentina Tereschkowa* mit 44 Jahren. Da Politbüro-Mitglieder und ZK-Sekretäre in der Regel nur aus dem Zentralkomitee aufsteigen, sind die Verjüngungschancen der Parteiführung auch weiterhin begrenzt. Talentsuche für die höchsten Parteiorgane gibt es kaum. Zuverlässigkeit, Linientreue, Abneigung gegen unorthodoxe Gedanken werden mehr geschätzt als Einfallsreichtum. Parteikarriere bis an die Spitze ist im gegebenen System nur über eine Ochsentour möglich.
Die *unveränderte Bestätigung der Führung* der KPdSU soll für die nächste Zeit Kontinuität, Stabilität, Berechenbarkeit und relative Ausgewogenheit sowjetischer Politik gewährleisten. Breschnew und die gesamte sowjetische Führung wünschen offenbar, daß sich grundlegend möglichst nichts ändern möge, weil jeder Wandel gegenwärtig mit Risiken verbunden ist, vor denen man sich scheut. Gerade deswegen vermied der XXVI. Parteitag Höhenflüge und große Versprechungen. In seinem Schlußwort versicherte Breschnew: „Wir haben vor, alle unsere Kräfte auf zwei Zusammenhänge der Richtungen zu konzentrieren: die eine ist der kommunistische Aufbau, die andere die Festigung des Friedens."
Es ist möglich, daß die KPdSU im Sinne des Vorschlags der Kommunistischen Parteien Israels und der Türkei sich in absehbarer Zeit für das Zustandekommen einer *neuen kommunistischen Weltkonferenz* engagiert. Die letzte Weltkonferenz kommunistischer Parteien fand 1969 statt. Die KPdSU dürfte aber im eigenen Interesse erst einmal gründlich prüfen, ob eine neue Konferenz, die ja die Einheit des Weltkommunismus darstellen müßte, möglich und zweckmäßig ist. *Herbert Prauß*

Spanien: Die Bischöfe drückt die politische Last

Die jüngsten Ereignisse in Spanien haben gezeigt, daß die junge Demokratie trotz einer zunächst geglückten Phase des Übergangs auf schwachen Füßen steht. Die putschenden Militärs scheiterten an der – von ihnen offenbar unterschätzten – demokratischen Gesinnung des Königs und der von entscheidenden Männern aus den eigenen Reihen. Ob der fehlgeschlagene Umsturzversuch einen heilsamen, stabilisierenden Effekt auf die spanische Politik ausübt oder die politischen Kräfte noch weiter auseinandertreibt, hängt letztlich nicht von der Verfassungstreue der Armee und dem taktischen Geschick der Regierung, sondern von der eigentlichen staatstragenden Kraft des demokrati-

schen Systems, dem Volkswillen, ab. Das geringe politische und staatsbürgerliche Bewußtsein, von der geistigen Elite Spaniens immer wieder als chronisches Übel beklagt, hat sich in den sechs Jahren seit dem Tod Francos kaum entwickelt; das heißt, die Distanz zwischen den politisch Verantwortlichen und der Masse des Volkes besteht auch im demokratisch verfaßten Staat weiter. So beeindruckend die Massenkundgebungen für die Demokratie nach dem gescheiterten Putsch waren, so untypisch sind sie wohl für den politischen Alltag in Spanien. Der zunehmende Trend zu passivem, privatistischem Verhalten wird auch von der katholischen Kirche mit Sorge registriert.

Veränderte Konstellationen

Der scheidende Vorsitzende der Spanischen Bischofskonferenz, Kardinal *Viçente Enrique y Tarancón*, sprach es in seiner Abschiedsrede vor der Frühjahrs-Vollversammlung der Bischöfe aus: Das Schlagwort vom „desencanto", der Ernüchterung und Enttäuschung, das seit Beginn der Dekade in keinem die spanische Gesellschaft analysierenden Beitrag fehlt, da es offenbar deren Zustand so treffend kennzeichnet. Tarancón glaubt, diese Ernüchterung bei den Staatsbürgern wie im Kirchenvolk feststellen zu können; Vertrauensschwund gegenüber der Institution Kirche und der „Verlust der Glaubensfreude" seien die auffälligsten Merkmale dieser Fehlentwicklung im kirchlichen Leben Spaniens.
Die Amtskirche selbst ist mit der Ablösung Kardinal Tarancóns als Präsident der Bischofskonferenz und dem Amtsantritt des neuen Apostolischen Nuntius, in eine Phase der Entwicklung eingetreten, die ersten Anzeichen nach weniger von diesen personellen Veränderungen als von dem in die Kirche hineinwirkenden tiefen gesellschaftlichen Wandel geprägt sein dürfte. Die zum Zeitpunkt des Putsches in Madrid versammelten 74 spanischen Bischöfe wählten überraschend – der Umsturzversuch mag die Wahlatmosphäre beeinflußt haben – den als dialogfreudig und offen geltenden Erzbischof von Oviedo, *Gabino Díaz Merchán*, zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz. Monatelang hatten die Medien spekuliert, das Ende des „Taranconismo" werde mit der Wahl eines der „Involución" nahestehenden Nachfolgers besiegelt. Die beiden Begriffe, ebenso häufig gebraucht wie (von offizieller Seite) als unseriös verworfen, bezeichnen zwei aufeinanderfolgende Zeitabschnitte im kirchlichen Leben Spaniens. „Taranconismo" meint einmal den Führungsstil des Kardinals (den konservative Stimmen zuweilen als autoritär kritisierten), vor allem aber den kirchenpolitischen Kurs der Bischofskonferenz in den letzten Jahren des Franco-Regimes und den ersten Jahren des demokratischen Spanien. In seiner zehnjährigen Amtszeit als Präsident der Bischofskonferenz hatte Kardinal Tarancón maßgeblichen Anteil an der politischen Öffnung Spaniens. In der Endphase der Franco-Diktatur wurde die Kirche von dieser als oppositionelle Kraft gefürchtet und bekämpft. Unter der Formel „gegenseitige Unabhängigkeit und Kooperation" vollzog die spanische Kirche allmählich die Trennung vom Staat, ein historisches Verdienst des Kardinals, der den Verzicht auf die „Katholizität" Spaniens und die damit verbundenen Privilegien auch in den eigenen Reihen nur schwer durchzusetzen vermochte.
Als kluger und im wesentlichen gleichgesinnter Partner erwies sich in der ganzen Amtszeit des Kardinals der zum Jahresende unter ungewöhnlichen Umständen abgelöste Apostolische Nuntius in Spanien, Erzbischof *Luigi Dadaglio*. Noch unter Franco setzte Dadaglio in zähen Verhandlungen die Ernennung konziliarer, aufgeschlossener Bischöfe durch und sorgte so für die Erneuerung des spanischen Episkopats. Er zögerte die vom Vatikan und dem damaligen spanischen Außenminister *Lopez Bravo* vorangetriebene Neufassung des Konkordats von 1953 hinaus und handelte mit der neuen demokratischen Regierung die im vergangenen Jahr geschlossenen Einzelverträge aus. Der Papst ernannte Erzbischof Dadaglio zum Sekretär der Sakramentenkongregation. Diese Versetzung kam einer Zurückstufung gleich, da die Kurie verdienten Nuntien die Leitung eines Dikasteriums zu übertragen pflegt, was die Verleihung der Kardinalswürde nach sich zieht. Hinzu kommt, daß sein Vorgänger in diesem Amt, Erzbischof *Antonio Innocenti*, zu seinem Nachfolger als Apostolischer Nuntius in Madrid ernannt wurde. Unter den spanischen Bischöfen herrscht überwiegend Unverständnis über diesen vatikanischen Ämtertausch. Kardinal Tarancón würdigte den scheidenden Nuntius dankbar als einen Amtsbruder, „der sich zuerst als Bischof und an zweiter Stelle als Diplomat verstand". Der neue Nuntius, dessen zahlreiche werbende Äußerungen zum Amtsantritt einen anderen Stil erwarten lassen als den diskreten, unauffälligen seines Vorgängers, wurde in Madrid mit einiger Skepsis empfangen. Voreilige rechnen ihn der „Involución" zu, was Rückentwicklung, Rückfall in vorkonziliares Denken meint. Das Schlagwort tauchte zu Beginn des Pontifikats Johannes Pauls II. auf und dient seitdem zur Artikulierung pauschaler antirömischer oder innerspanischer antiklerikaler Affekte, aber auch zur Kennzeichnung eines richtig erkannten geistigen Wandels in der Kirchenführung. Die Neigung zum Bewahren von Bewährtem, die Angst, in sich überstürzenden Entwicklungen verlorenzugehen, ist als abendländische Weltstimmung auch in der spanischen Kirche deutlich spürbar.

Eine bemerkenswerte Abschiedsrede

In seiner Abschiedsrede vom 23. Februar zog Kardinal Tarancón eine kurze Bilanz seiner zehnjährigen Amtszeit und lieferte gleichzeitig eine bemerkenswerte Analyse des spanischen Katholizismus samt dessen gesellschaftlichem Umfeld. Zu den negativen Erscheinungen im spanischen Katholizismus zählt Tarancón an erster Stelle die „unüberwundene Identitätskrise von Priestern, Ordensleuten und auch Laien". Es folgen mangelnder Priesternachwuchs, die Relativierung des Sündenverständnisses und der damit verbundene Rückgang der Beichtpraxis, die

Verbreitung „unausgereifter theologischer Aussagen", die Abneigung der Gläubigen gegen die traditionellen pastoralen Einrichtungen und Strukturen, die Disziplinlosigkeit gegenüber liturgischen Vorschriften wie im Verhalten des Einzelnen, die geringe Achtung vor dem kirchlichen Lehramt und die Instrumentalisierung des päpstlichen Lehramts aus unterschiedlichen Motiven. Unter den positiven Entwicklungen nennt der Kardinal an erster Stelle „die immer zahlreicher werdenden Gruppen bewußt und verantwortlich lebender Christen, wachsendes kontemplatives Leben auch unter der Jugend; die Hinwendung der Kirche und ihrer Hierarchie zu den Schwachen, Unterdrückten, der sie früher als einer Verbündeten der weltlichen Macht mißtrauten". Positiv beurteilt Tarancón insgesamt den Versuch der spanischen Kirche, zur nationalen Aussöhnung beizutragen, wenn es auch eine Zeit gegeben habe, in der die Bischofskonferenz „aus konjunkturellen Gründen die Rolle des Protagonisten vielleicht im Übermaß übernommen hat" (Ecclesia, 28. 2. 81). Als zentrale und wichtigste pastorale Aufgabe der Zukunft nannnte Kardinal Tarancón die „Vertiefung des Glaubens, der in einer pluralistischen und säkularisierten Gesellschaft präsent und aktiv sein muß. Da genügt der sogenannte Köhlerglauben oder ein im sozialen Umfeld geborgener Glauben nicht... Es hat den Anschein, als genierten und schämten sich viele Katholiken, ihre christlichen Überzeugungen in der Welt zu bekennen. Es scheint so, als sei unser Christentum ängstlich und traurig geworden, als hätte es der heutigen Welt nichts zu sagen" (ebd.).

In der richtigen Erkenntnis, daß die Glaubensverkündigung und -vertiefung in den Jahren politischer und kirchenpolitischer „Hochkonjunktur" zu kurz gekommen waren, begannen die Bischöfe sich in den vergangenen beiden Jahren mehr auf interne kirchliche Fragen zu konzentrieren; gleichzeitig reduzierten sie ihre politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten, was ihnen den Vorwurf vor allem des sozial engagierten Klerus eintrug, die Kirche ziehe sich (unter römischem Druck) in die Sakristei zurück.

Der „freudlose Katholizismus", wie ihn Kardinal Tarancón in seiner Rede vor den Bischöfen beschreibt, ist sicher nicht nur auf das Versagen der Hierarchie zurückzuführen, das kirchliche Leben lebendig zu halten und den Glauben glaubwürdig und überzeugend zu vermitteln. Die Wurzeln der Freudlosigkeit sind eher im säkularen gesellschaftlichen Umfeld des spanischen Katholizismus zu suchen. Der nach langer unfreiwilliger Abstinenz wachgewordene Konsumhunger, das Streben nach kurzfristig erreichbarem Genuß und die besonders im Mittelstand sich ausbreitende Passivität erschweren solidarische Bürgeraktionen und lähmen die Bereitschaft, staatsbürgerliche Verantwortung zu tragen. Die im spanischen Volk ohnehin vorhandene und unter der Diktatur gestiegene Tendenz, zu den Verantwortlichen „oben" Distanz zu halten, gleichwohl hohe Erwartungen an sie zu stellen, führe allmählich zu einem die Demokratie gefährdenden Auseinanderdriften von Staatsführung und Volk, ist von Beobachtern des politischen und sozialen Lebens zu hören.

Dem privatistischen Trend wirken in der Kirche die neuen christlichen Gruppen und Gemeinschaften entgegen, deren kirchliche und ideologische Ausrichtung allerdings so unterschiedlich ist, daß den Bischöfen zum gegenwärtigen Zeitpunkt offenbar noch der Überblick fehlt.

Der langjährige Leiter der Spanier-Seelsorge in der Bundesrepublik und jetzige Weihbischof von Oviedo, *José Sanchez*, meinte auf die Frage, wie sich in der Zeit des politischen und gesellschaftlichen Umbruchs die Kirchlichkeit des katholischen Volkes entwickelt habe, Einbrüche habe es nicht gegeben, was die statistisch erfaßbaren Daten zum Gottesdienstbesuch etc. angehe. Der Spanier sei religiös, oft auch fromm, sehr kirchlich aber sei er wohl nie gewesen. Wichtig für das Verständnis der Entwicklungen in Gesellschaft und Kirche sei das Phänomen der Widersprüchlichkeit, das im Charakter des Einzelnen angesiedelt sei und in der jetzigen pluralistischen Gesellschaft zum soziologischen Phänomen werde. Für die Kirche zum Beispiel gelte es zu berücksichtigen, daß es zahlreiche Spanier gebe, die sich als Katholiken und zugleich als Marxisten bezeichneten. Unter den gläubigen Katholiken sei die ganze Bandbreite der existierenden ideologischen Strömungen vertreten. Weihbischof Sanchez sieht in diesem unbekümmerten Nebeneinander in Fragen der Weltanschauung, des Glaubens und der Kirche eine Gefahr für die Einheit der spanischen Kirche.

Die Belastungen der Ehescheidungsdebatte

Unter solchen Bedingungen ist die Bischofskonferenz quasi weiterhin gezwungen, dem Kirchenvolk in allen wesentlichen Fragen, seien sie innerkirchlicher oder gesellschaftspolitischer Natur die Richtung zu weisen. Gleichzeitig muß sie versuchen, die Distanz zwischen einer mit Verantwortung überladenen Kirchenspitze und den teils willig folgenden, teils Entscheidungen des Lehramts schlicht mißachtenden Gläubigen zu verringern. Die mit mehr Emotionen als Sachverstand geführte öffentliche Debatte um die *Einführung der Ehescheidung* (die in Spanien nur Anfang der dreißiger Jahre bis zum Ausbruch des Bürgerkriegs gesetzlich möglich war) bewog die Bischöfe erneut, ihren gesamten politischen Einfluß geltend zu machen. Während sie sich zu Beginn der Diskussion um die Reform des Ehe- und Familienrechts nach einer grundsätzlichen Stellungnahme im Herbst 1979 (siehe HK, Mai 1980, 226ff) zunächst zurückhielten, schalteten sie sich nach Bekanntwerden des zweiten Entwurfs wieder in die Diskussion ein, die zudem mit einer sich zuspitzenden Auseinandersetzung um die Ausführungsbestimmungen zu den Schulgesetzen einherging. Die explosionsartige Reaktion politischer Parteien und anderer gesellschaftlicher Gruppen auf die Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz vom 3. Februar 1981 legte einen bisher latenten neuen Antiklerikalismus bloß, der in seinen extremen Äußerungen der Kirche das Recht auf die Freiheit der öffentlichen Meinung verweigert. Die Sozialistische

Arbeiterpartei Spaniens PSOE nannte die bischöfliche Stellungnahme „inopportun, unangemessen und verunsichernd". Der Erzbischof von Saragoza, *Elias Yanes*, konterte, diese Attribute träfen auch auf den vorliegenden Gesetzentwurf zu.
In ihrer Erklärung lehnen die Bischöfe erneut die Scheidung in gegenseitigem Einvernehmen ab, auf die der vorliegende Gesetzentwurf „mittels komplizierter rechtlicher Bestimmungen" hinauslaufe. Sie widerspreche eindeutig der im Naturrecht verankerten Unauflöslichkeit der Ehe. Ein Gesetz in der jetzigen Fassung schädige die Institution Familie und das Gemeinwohl in schwerwiegender Weise. In Teilen widerspreche es zudem den zwischen dem Hl. Stuhl und der spanischen Regierung geschlossenen Verträgen. Die Bischöfe befürchten zu Recht die beträchtliche normensetzende Kraft eines solchen Scheidungsgesetzes, das eines der „liberalsten" in Europa wäre. Der weite Sprung vom absoluten Scheidungsverbot zu einer gesetzlichen Regelung, die etwa das Recht auf Scheidung ein Jahr nach der Beantragung durch einen der Partner zudem ohne die Notwendigkeit der räumlichen Trennung vorsieht, sollte in der Tat moralische Bedenken bei den Verantwortlichen wecken.
Das derzeitige, fast kirchenfeindlich zu nennende Klima in Spanien hat die Bischöfe nicht davon abhalten können, in einem „Aufruf zur Hoffnung" die Schwächen der spanischen Gesellschaft erneut beim Namen zu nennen. In der Erklärung vom 28. Februar heißt es: „Wir wollen die Schattenseiten nicht überbetonen, denn wir glauben weiterhin an die sittlichen Werte und die geistigen Energien unseres Volkes. Wir wollen aber die moralische Aufrüttelung aller bewirken, damit wir aus dieser Talsohle herauskommen und uns als Personen und Bürger wiederfinden" (Ecclesia, 7. 3. 81). *Gabriele Burchhardt*

Interview

Wie von Gott reden?

Ein Gespräch mit Professor Wolfhart Pannenberg

Theologisches Nachdenken und kirchliches Handeln verlieren ihre Basis, wenn sie sich nicht immer wieder auf die entscheidende, wenn auch oft in den Hintergrund gedrängte Frage nach Gott besinnen. Wie kann ein Zugang zur Wirklichkeit Gottes unter den gegenwärtigen Bedingungen aussehen? Wie läßt sich Gott als Person denken? Welche Bedeutung kommt dem christlichen Reden vom trinitarischen Gott zu? Diese Probleme standen im Mittelpunkt eines Gesprächs, das wir mit Professor Wolfhart Pannenberg führten. Wolfhart Pannenberg, einer der profiliertesten deutschen evangelischen Theologen der Gegenwart, lehrt am Evangelisch-Theologischen Fachbereich der Universität München Systematische Theologie. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Pannenberg, es ist noch nicht so lange her, daß man überall hören konnte, die Gottesfrage stehe im Zentrum der Theologie: es tauchten Stichworte wie „Tod Gottes" oder „Abwesenheit Gottes" auf; man stellte die Frage, wer denn Gott eigentlich sei. Davon ist zumindest vordergründig gegenwärtig nicht mehr sehr viel zu spüren. Woran liegt das eigentlich?

Pannenberg: Es ist richtig, daß das Thema Gott in den sechziger Jahren im Zusammenhang mit dem Stichwort „Tod Gottes" eine weit in die Öffentlichkeit hineinstrahlende Aktualität besaß, allerdings mehr in einem destruktiven Sinne als in dem Sinne, daß dabei neue konstruktive Ansätze zur Gotteslehre und zur Gottesfrage überhaupt sichtbar geworden wären. In den Medien schlagen sich ja eher oberflächlich sensationell wirkende Parolen und Stichworte nieder als die tieferen Problemstellungen und Fortschritte, die auf theologischer Ebene gemacht werden. Man kann auch wohl nur mit Vorbehalt sagen, daß jene Diskussion und besonders das Stichwort „Tod Gottes" etwas mit einer Würdigung der zentralen Bedeutung des Gottesgedankens für die Theologie zu tun gehabt hätten. Es gab ja damals Titel wie „Theologie nach dem Tode Gottes" von Dorothee Sölle und ähnliche Publikationen. Daß die Paradoxie, eine Theologie könne auch noch nach dem Tode Gottes, also doch wohl ohne Gott, möglich sein, in der Theologie nicht lange überleben konnte, weist ja schon darauf hin, daß die Theologie mit dem Thema Gott so verbunden ist, daß sie nicht darauf verzichten kann.

HK: Waren diese kurzlebigen Strömungen nicht Ausdruck einer tiefgreifenden und weitverbreiteten Verlegenheit im Umgang mit dem Gottesgedanken sowohl in der Theologie wie auch in der Verkündigung, die wir auch zehn oder fünfzehn Jahre später noch nicht einfach überwunden haben? Ist man nicht zu rasch wieder zur Tagesordnung übergegangen, ohne die entsprechenden Anfragen auch wirklich aufzunehmen?

Pannenberg: Das trifft sicherlich zu. Auf der einen Seite drängte die Konsequenz der Entmythologisierungsde-

batte dahin, nun auch das Reden von Gott in die Entmythologisierung einzubeziehen. Auf der anderen Seite hatte die dialektische Theologie in ihrem Kampf gegen alle natürliche Theologie, mit ihrer Weigerung, an irgendwelche religiösen Gegebenheiten im menschlichen Leben anzuknüpfen, die Brücken zu der allgemeinmenschlichen Bewegtheit durch die Gottesfrage so abgebrochen, daß dieses Ergebnis auf die Theologie selbst zurückschlug. Außerdem wurde deutlich, daß bestimmte, sehr tiefgehende kritische Anfragen an die traditionelle Gotteslehre in der Theologie nicht richtig aufgearbeitet worden waren. Das Buch von Bischof Robinson „Honest to God" hat das zum Ausdruck gebracht, auch wenn darin in vieler Hinsicht die Situation der christlichen Gotteslehre zu sehr vereinfacht dargestellt und dem Gewicht und der Differenziertheit der Argumentation der Tradition nicht hinreichend Rechnung getragen wurde. Diese Kritik hat denn auch auf der Ebene der gedanklichen Auseinandersetzung nicht so erschüttert und nicht so zerstörerisch gewirkt, wie das auf den ersten Blick vielen damals erschienen ist.

„Die Voraussetzung, die Säkularisierung könne sich selber tragen, ist unhaltbar"

HK: Sie sagten, diese innertheologische Kritik unzulänglicher Gottesbilder habe gegenüber der Tradition nicht so sehr erschütternd gewirkt. Beobachten wir aber nicht immer noch – zumindest in unseren Breiten – eine faktische Erschütterung, eine weitere Erosion des Gottesglaubens, die die Theologie dazu zwingt, es nicht bei der bloßen Wiederholung ihrer Aussagen über Gott bewenden zu lassen?

Pannenberg: Es gibt das Phänomen der sogenannten Säkularisierung. Die geistige Situation der sechziger Jahre war ja noch durch die vorherrschende Meinung bestimmt, daß diese Säkularisierung unserer Welt immer weitergehen werde. Die Religion und alles, was dazu gehört, werde immer mehr auf eine Randexistenz zurückgedrängt. Diese Voraussetzung hat ganz wesentlich auch die Überzeugungskraft mitbestimmt, die von den Gott-ist-tot-Theologen ausging, eine Überzeugungskraft weniger der rationalen Einzelargumentation als des kulturellen Klimas im ganzen.

HK: Inwiefern hat sich denn das kulturelle Klima verändert?

Pannenberg: Ende der sechziger, Anfang der siebziger Jahre ist beispielsweise durch Veröffentlichungen wie von Peter Berger „The homeless Mind" deutlich geworden, daß die Voraussetzung unhaltbar ist, die Säkularisierung könne sich sozusagen selber tragen und ein säkularisiertes Verständnis des Menschen und der Gesellschaft treibe die Religion immer mehr aus unserer modernen Welt aus. Peter Berger hat in dem Buch, das ich nannte, gezeigt, daß einerseits die Säkularisierung, die er erklärt durch den Prozeß der Modernisierung als Industrialisierung und Bürokratisierung des Lebens mit all den daraus erwachsenden Folgen, in der abendländischen westlichen Kultur dazu geführt hat, daß die Sinnfrage jeder öffentlichen Geltung beraubt und in die Sphäre des Privaten abgedrängt worden ist. Das trifft nicht nur die Religion, sondern ebenso die Kunst und alle Inhalte der kulturellen Tradition. Anderseits kann diese Tendenz auf die Dauer nicht durchgehalten werden, weil der Mensch ein sinnbedürftiges Wesen ist; insofern ist etwas zutiefst Inhumanes in diesem Prozeß der Modernisierung. Berger hat auch gezeigt, daß alle möglichen Erscheinungen der sogenannten „Counter Culture", der Subkultur, in einer wie auch immer gearteten Form diesen Mangel an Sinn artikulieren, selbst wenn die Leute, die etwa in der Popwelle und in verschiedenen anderen Reaktionen gegen die westliche Kultur oder auch in außereuropäischen Kulturen rebellieren, sich dessen nicht bewußt sind, daß als Motiv letztlich das Nichtbefriedigtsein des menschlichen Sinnbedürfnisses hinter ihren Reaktionen steht.

HK: Reichen diese Symptome einer Gegenbewegung zur Säkularisierung denn schon aus, um Theologie und Kirche eine neue Basis zu verschaffen, auf der sie wieder in einer allgemeines Interesse beanspruchenden Weise von Gott reden können, oder ist nicht ein kulturelles Klima, das die Dimension der Transzendenz und damit auch Gott obsolet macht, trotz der von Ihnen angeführten Phänomene noch genauso bestimmend, wie es vor ein oder zwei Jahrzehnten war?

Pannenberg: Ich glaube nicht, daß man das so sagen kann. Wir haben nicht nur in der Bundesrepublik Deutschland, sondern auch im Weltmaßstab – denken Sie beispielsweise an die beiden letzten amerikanischen Präsidentenwahlen und überhaupt an die Phänomene eines Wiedererstarkens der Religion, nicht nur in Persien, sondern auch in Amerika mit all den politischen Folgen, die sich daraus ergeben – einen Umschwung erlebt. Er reicht allerdings nicht so weit, daß die säkulare Struktur unserer öffentlichen Welt mit ihren gesellschaftlichen und politischen Institutionen dadurch verändert worden wäre. Rein institutionell gesehen hat sich schließlich an der Privatisierung der Religion nichts geändert. Daher handelt es sich zunächst einmal nur um einen Stimmungsumschwung, welcher sich aber vielfach bemerkbar macht: in einem Rückgang der Kirchenaustrittszahlen, im Erstarken einer neuen Frömmigkeit, die nun freilich – das wird im Interesse der theologischen Reflexion sicher nicht nur zu begrüßen sein – weitgehend in einer irrational-konservativen Form auftritt. Ich glaube, wir stehen hier vor einem Vorgang, der sich quer durch die Konfessionen zeigt.

HK: Ist dem christlichen Glauben dadurch geholfen, daß er möglichst bereitwillig auf diesen Zug aufspringt, wie man in den sechziger Jahren sich mit großem Eifer auf einmal zur Weltlichkeit der Welt und den daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Gottesfrage bekannt hat?

Pannenberg: Das halte ich für eine Gefahr. Es könnte zu einer scheinbaren Beruhigung der kritischen Infragestel-

lung der theologischen Tradition kommen, und man könnte daraus die Konsequenz ziehen, daß man gar nichts zu tun brauche. Die Veränderung der allgemeinen Klimalage mag vielleicht die geistige Aufarbeitung der Probleme des Gottesgedankens heute in mancher Hinsicht eher erschweren als erleichtern. Dennoch ist diese Aufarbeitung notwendig, denn sonst werden wir bald wieder den Umschwung zu einer negativ-kritischen Welle hinsichtlich Religion und Gottesgedanken erleben.

HK: Nehmen wir beides einmal zusammen: Einerseits die Anzeichen für eine Trendumkehr hin zu Religion, anderseits das Weiterbestehen der Strukturen einer säkularisierten Gesellschaft, die den Gottesglauben zu einer bedeutungslosen Privatsache macht. Wo sollte dann die Theologie gegenwärtig ansetzen, wenn sie über die Gottesfrage nachdenkt und einen Zugang zur Wirklichkeit Gottes aufzuweisen versucht?

Pannenberg: Man kann nicht einfach bei den Bemühungen früherer Jahrhunderte um die Gottesbeweise und die sogenannte natürliche Theologie wieder einsetzen. Diese Form von natürlicher Theologie ist sicherlich tot. Es gibt auch auf katholischer Seite kaum einen Theologen, der sie in ihrer traditionellen Form gegenwärtig noch erneuern wollte. Man ist sich doch viel klarer darüber geworden, daß die theoretische Argumentation einerseits sehr viel stärker, als das in früheren Jahrhunderten gesehen worden ist, von emotionalen Bedingungen, von der ganzen Erfahrungssituation der Menschen abhängt und daß anderseits die Unabgeschlossenheit der menschlichen Erfahrungssituation die Glaubwürdigkeit derartiger Beweisansprüche schon von vornherein in Frage stellt. Das sind die beiden wichtigsten Gründe dafür, daß eine erneuerte Grundlegung der Rede von Gott im Stil der traditionellen Gottesbeweise heute nicht zu erwarten ist.

„Die Frage nach der Religion kann Ausgangspunkt der Erneuerung des christlichen Redens von Gott sein"

HK: Wie läßt sich aber dann die von den Gottesbeweisen und von der traditionellen natürlichen Gotteslehre überhaupt angezielte Allgemeinverbindlichkeit und -verständlichkeit des Redens über Gott auf anderem Weg erreichen, wenn man überhaupt nach Zugangswegen und Anknüpfungspunkten in der Wirklichkeitserfahrung sucht?

Pannenberg: Ich wollte nicht sagen, daß die Gottesbeweise, die ja eine große und lange Tradition im christlichen Denken haben, überhaupt nichts Positives und Haltbares enthalten. Aber das, was in ihnen an wichtigen und auch bleibend gültigen Elementen steckt, müßte heute in einer anderen Weise aufgenommen werden, so wie das übrigens schon in der Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, etwa in der Religionsphilosophie Hegels, versucht worden ist. Schon Hegel hat die Gottesbeweise ja nicht in der Form erneuert, in der Kant sie verworfen hatte. Aber nun zu Ihrer Frage: Nicht die Gottesbeweise können Ausgangspunkt der Erneuerung des christlichen Redens von Gott sein, sondern eher die Frage nach der Religion. Was uns vorhin im Blick auf die Beurteilung des Säkularisierungsprozesses beschäftigt hat, ist ja so etwas wie die Tatsache der Unverwüstlichkeit der Religion. Die Umkehrung des geistigen Klimas bringt doch zum Ausdruck, daß weder die absolute Religionslosigkeit und Theologiefreiheit eines säkularen Lebens als Alternative zur Religion auf die Dauer überzeugt noch auch die verschiedenen Ideologieangebote. Der gefährlichere und auch ernsthaftere Gegner einer religiösen Tradition, wie der des Christentums, ist auf die Dauer immer nur eine oder mehrere andere Religionen. Auf diesem Hintergrund sollte sich die theologische Reflexion fragen, worauf eigentlich diese Unverwüstlichkeit der Religion beruht, die uns als ein Faktum der Zeiterfahrung nicht so fern liegen sollte.

HK: Genügt aber der negative Aufweis, daß Religion unverwüstlich und ein nur säkulares Verständnis des Menschen ungenügend ist, daß alle Ideologien sich als unzulänglich erwiesen haben?

Pannenberg: Der negative Aufweis enthält selber schon etwas Positives in sich. Wenn man sich der Endlichkeit des Endlichen bewußt wird, liegt darin schon, wie Hegel gesagt hat, eine Erhebung über das Endliche zum Gedanken des Unendlichen. Das Bewußtsein der begrenzten Tragfähigkeit aller endlichen Wirklichkeit enthält als solches schon den Überstieg über die Sphäre des Endlichen zum Unendlichen. Ich meine, daß das, was ich so in einer abstrakten Weise ausgedrückt habe, auch in der gegenwärtigen theologischen Arbeit seinen Ausdruck findet, zum Beispiel in der Formel Karl Rahners im „Grundkurs des Glaubens" von Gott als dem Geheimnis der Wirklichkeit. Rahner hat ja zu zeigen versucht, daß der Mensch in seinem geistigen Lebensvollzug immer schon verwurzelt ist in einem ihn übersteigenden offenen Geheimnis, das, indem es ihn trägt, ihn auch übersteigt. Die evangelische Theologie hat das in den letzten Jahren mit gewissen Modifikationen aufgegriffen. Der Versuch, mit der Formel vom Geheimnis der Wirklichkeit die Dimension anzusprechen, die in der Verständigkeit der Alltagswelt, einer säkularisierten Alltagswelt, für unser Bewußtsein abgeschnitten ist, wird von verschiedenen Seiten her gemeinsam unternommen.

HK: Wie kann ein solcher Versuch näherhin aussehen? Wie kommt man denn über das säkularisierte Alltagsbewußtsein hinaus zum Geheimnis der Wirklichkeit?

Pannenberg: Ich sollte hier erwähnen, daß die Frage nach dem Geheimnis der Wirklichkeit, das den Menschen und alle endlichen Gegebenheiten, mit denen er umgeht, übersteigt, indem es ihn zugleich in seinem Lebensvollzug trägt, in der Tradition der evangelischen Theologie in der Neuzeit auf die Religionstheorie Schleiermachers verweist. Schleiermacher hat die Beschränkung des Weltbewußtseins auf die endlichen Inhalte, mit denen wir alltäglich umgehen, kritisiert. Er hat den Einfluß der Erwachsenen, die aus einem solchen reduzierten Reali-

tätsbewußtsein leben, auf die Kinder und jungen Menschen, die noch ahnungsweise ein Bewußtsein des Universums haben, beklagt. Diese Religionstheorie Schleiermachers hat, so meine ich, heute große Aktualität. Seine Grundthese war: Religion ist Anschauung und Gefühl des Unendlichen im Endlichen; Erfahrung des Endlichen, so auch unseres eigenen Lebens, als einer Gegebenheit, die sich einem es übersteigenden Zusammenhang verdankt. Ihn nannte Schleiermacher das Unendliche oder das Universum. Damit sind wir zwar noch nicht beim Gottesgedanken, aber damit eröffnet sich jedenfalls die Dimension, in der es dann auch sinnvoll sein kann, die Tragfähigkeit des Gottesgedankens zu erörtern, nämlich inwieweit das Reden von Gott es ermöglicht, dieser Dimension menschlicher Erfahrung gerecht zu werden.

HK: Diese Entgegensetzung von Endlichem und Unendlichem klingt aber recht theoretisch und abstrakt...

Pannenberg: Zunächst einmal ist die Rede vom Geheimnis der Wirklichkeit sicher noch sehr allgemein, obwohl sie an eine Verständnisbereitschaft des Menschen appelliert, der auf diese Weise angesprochen wird. Aber man kann das, was hier gemeint ist, auch an ganz konkreten Einzelphänomenen menschlicher Erfahrung, und zwar nicht an irgendwelchen besonderen Erfahrungen, sondern an bestimmten Zügen allgemein menschlicher Erfahrung, deutlich machen. Es ist ein Verdienst von Hans Küng, daß er in seinem Buch „Existiert Gott?" die Bedeutung hervorgehoben hat, die das Vertrauen für die Persönlichkeitsentwicklung schon des Kindes, dann aber auch des erwachsenen Menschen durch sein ganzes Leben hindurch hat. Vertrauen und Glauben hängen ja sehr eng zusammen, gerade auch in der Glaubensanalyse lutherischer Theologie. Aber man kann das wohl auch ganz unabhängig von einer bestimmten konfessionellen Tradition sagen.

HK: Küng ist aber in der Diskussion über „Existiert Gott?" nicht zuletzt mit seiner Konzeption des Grundvertrauens auf Kritik gestoßen. Sollte man in einer anthropologischen Grundlegung des Gottesgedankens dabei ansetzen?

Pannenberg: Küng hat sich auf eine psychologische Diskussion berufen, die durch Erikson und dann in verschiedenen Büchern zur Identitätsproblematik in der Kindheitsentwicklung ausgelöst worden ist. Ich glaube, daß das, was er hier zusammengestellt hat, im Prinzip richtig ist. Es hat zwar allerlei törichte Kritik daran gegeben, die aber die aufgewiesenen Sachverhalte nicht vom Tisch wischen kann, daß nämlich ein Vertrauen, in dem das Kind sich öffnet, ja schon geöffnet ist, bevor es überhaupt zu sich selbst erwacht, die gesamte Entwicklung der kindlichen und dann auch später der selbständig werdenden Persönlichkeit des Menschen trägt. Wir können in unserem Leben nicht grenzenlos über uns selbst verfügen.

HK: Woran zeigen sich diese Grenzen der Selbstverfügung?

Pannenberg: Bevor wir uns selbst beherrschen lernen, leben wir schon in einem Vertrauen, in dem unsere Identität als handelndes Subjekt überhaupt begründet ist. Man hat das in anderen Beiträgen zur Psychologie als den „symbiotischen" Lebenszusammenhang bezeichnet, d.h. den Zusammenhang einer Lebensgemeinschaft über das Individuum hinaus, in dem der Mensch von seinen ersten Anfängen her steht. Dieser symbiotische Lebenszusammenhang erstreckt sich nicht nur auf die Mutter, sondern die Mutter ist hier nur Stellvertreter der ganzen Welt, auf die hin sich der junge Organismus öffnet, Stellvertreter letzten Endes dessen, was diese Welt im ganzen trägt. Die Mutter ist also dem Kind gegenüber Stellvertreter Gottes, insofern wir mit Gott diejenige Macht bezeichnen, die die Welt in ihrer Einheit trägt. Das Kind muß ja sehr bald erfahren, daß die Eltern nicht so unbegrenzt Schutz und Förderung für seine Entwicklung gewähren können, wie es das in seinen Anfängen annehmen kann. Es muß die Grenzen, die Schranken seiner Eltern kennenlernen, es muß lernen, daß es neben ihnen auch die Welt der Schule, die Welt der Gesellschaft gibt.

„Wir müssen den Sachverhalt des Persönlichen sowohl im Blick auf den Menschen wie auf die göttliche Wirklichkeit ganz neu ergründen"

HK: Wie sieht der Zusammenhang zwischen dem kindlichen Urvertrauen und dem Vertrauen aus, das den Menschen in seinem ganzen Umgang mit der Wirklichkeit bestimmen und ihm zu einer Gottesbeziehung verhelfen soll?

Pannenberg: Zunächst stellt sich natürlich die Frage, wie wird dieses tragende Grundvertrauen, das den Mut zum Leben gibt, bewahrt angesichts der Erkenntnis, daß diejenigen Gestalten, mit denen wir das Urvertrauen zunächst verbunden haben, sich als begrenzt erweisen. Ich glaube, hier muß die Aufgabe der religiösen Erziehung eingreifen. Hier haben wir jedenfalls einen ganz bestimmten konkreten Sachverhalt vor Augen, der grundlegend ist für die heute mit Recht so sehr im Zentrum stehende Problematik der Identität oder Sinngebung und Sinnerfassung für das eigene Leben, einen Sachverhalt, der ganz eindeutig eine religiöse Dimension hat und damit auch zum Verständnis des Gottesgedankens hinführen kann.

HK: Bisher war eigentlich immer nur von einer religiösen Dimension, vom Geheimnis der Wirklichkeit die Rede. Mit einer Dimension kann man aber schlecht in Beziehung treten. Wie kann der Schritt von dieser ersten Stufe des Aufweises zur Rede von Gott als personaler Wirklichkeit vollzogen werden?

Pannenberg: Die Hauptschwierigkeit, die dem Reden von Gott heute entgegensteht, hängt wirklich mit der Vorstellung Gottes als Person zusammen. Es kann zwar gelingen, auf die jetzt immer wieder angesprochene religiöse Dimension hinzuweisen, die in unserem Alltagsbewußtsein gewöhnlich vernachlässigt und abgeschnitten wird. Darin

läßt sich durchaus eine gewisse Evidenz erzielen, daß nämlich diese Dimension in vielen anthropologischen Phänomenen gegenwärtig ist, nicht zuletzt eben in dem den Daseinsvollzug von seinen Anfängen her tragenden Vertrauen. Dieses Vertrauen verweist uns über den Menschen hinaus.

HK: Aber ermächtigt es uns wirklich zu sagen, sein Adressat sei eine persönliche Wirklichkeit?

Pannenberg: An dieser Stelle muß die Theologie berechtigte Einwände gegen die traditionelle Gotteslehre aufarbeiten und ernst nehmen. Zwar hat die Theologie sich Gott als Person nicht so einfach vorgestellt, als ob da jenseits der Welt im Himmel ein alter Mann mit einem weißen Bart sitzt, wie das gelegentlich karikiert worden ist. Aber auf der anderen Seite ist es ja auch nicht ganz zufällig, daß solche Vorstellungen sich immer wieder einstellen, weil man sonst nicht so recht weiß, was man mit dem Gedanken des Person-seins Gottes anfangen soll.

HK: Die Verlegenheit, die hier zum Ausdruck kommt, zeigt sich wohl besonders daran, daß man sich, will man nicht einfach unreflektiert traditionelle Sprache nachsprechen, mit der Rede vom Wirken Gottes in der Welt eher schwertut. Ist es nicht so, daß man zwar noch von Gott als letztem Urgrund oder als abstrakter Sinnvoraussetzung handelt, aber weit weniger deutlich vom Handeln Gottes an und in der Welt?

Pannenberg: Daß wir uns heute so schwertun damit, von Gottes Handeln zu reden, hat seinen letzten Grund darin, daß es so schwierig ist, in einer glaubwürdigen Weise von Gott als Person zu reden. Nur Personen können ja auch handeln. Bei dieser Frage könnte es weiterhelfen, wenn wir uns darüber klar werden, daß wir heute überhaupt nicht so genau wissen, was das Wort Person bedeutet. Die Schwierigkeit betrifft gar nicht nur den Gottesgedanken. Wir müssen das Wort Person, den Sachverhalt des Persönlichen sowohl im Blick auf den Menschen als auch auf die göttliche Wirklichkeit ganz neu und tiefer ergründen und beschreiben.

HK: Wie lassen sich menschliches und göttliches Personsein miteinander in Verbindung setzen?

Pannenberg: Wir müssen davon ausgehen, daß das Selbstverständnis des Menschen als Person nicht zunächst einmal für sich, rein säkular gewonnen wird aufgrund der Welterfahrung und aufgrund der Selbsterfahrung im Selbstbewußtsein, wie immer man das beschreiben will. Es ist nicht so, daß das so gewonnene Verständnis des Menschen als Person etwa im Sinne eines selbstbewußten, selbstverantwortlich handelnden Wesens dann nachträglich auf Gott übertragen wird. Das ist gar nicht die Weise, wie das Reden vom Menschen als Person historisch zustande gekommen ist. Schon Ernst Cassirer hat in seiner Philosophie der symbolischen Formen vor einem halben Jahrhundert mit Recht festgestellt, daß das Selbstverständnis des Menschen gerade im Blick auf das, was wir durch den Personbegriff bezeichnen, zu allen Zeiten aus dem Mythos erwachsen sei. So läßt es sich auch an unserem aus der griechischen und biblischen Tradition kommenden Selbstverständnis des Menschen als Person zeigen, daß diesem Selbstverständnis stets eine bestimmte Gotteserfahrung vorausgegangen ist. Der Mensch versteht sich als Person aus einer Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit, die ihn über die Weltwirklichkeit hinaushebt und die dadurch definiert, was der Mensch ist. Auf diese Weise gehören die Fragen nach dem Menschen als Person, nach der Eigenart der menschlichen Freiheit und ihrer Begründung und nach der Wirklichkeit Gottes als personhaft eng zusammen.

„Die Aufgabe, Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zu denken, ist unabtrennbar von der Verwendung des Gottesgedankens"

HK: Trägt aber dieser Aufweis, der im Blick auf ursprüngliche mythisch-religiöse Erfahrungen geführt wurde, dazu bei, um heute dem Menschen einsichtig zu machen, daß und wie er sich an einen persönlichen Gott wenden soll? Ist das nicht sehr weit hergeholt?

Pannenberg: Ich glaube schon, daß diese Einsicht hilfreich sein kann, weil sie gewisse Voreingenommenheiten abbaut. Eine solche Voreingenommenheit kommt vor allem in der Auffassung zum Ausdruck, daß das Reden von Gott als Person nur eine anthropomorphe Übertragung sei. Das stimmt mit den historischen Sachverhalten und mit dem sachlichen Begründungsverhältnis zwischen Selbstverständnis des Menschen und Gottesverständnis gerade nicht überein. Das kann man zeigen. Freilich ist damit noch keine positiv inhaltliche Antwort ausgeführt. Aber man kann im Sinne des jetzt Angedeuteten doch fragen, auf welche Weise denn in unserer Tradition die göttliche Wirklichkeit so erfahren wurde, daß sie als Konstitution des Menschen als Person verstanden werden konnte. Darauf muß man antworten: Es ist das biblische Gottesverständnis gewesen, das Verständnis der göttlichen Wirklichkeit als geschichtlich handelnder, wodurch das spezifisch christliche Verständnis der menschlichen Freiheit und Überlegenheit über die Welt begründet wurde. Das Schöpferhandeln des Gottes, der den Menschen zu seinem Ebenbild bestimmte, hat jedem Menschen eine Würde verliehen, die ihn unantastbar macht, und die durch Jesu Lehre und Kreuz offenbarte Liebe Gottes zu jedem einzelnen, der verlorengeht, verleiht dem individuellen Menschen unendlichen Wert und beruft ihn zugleich zur Teilnahme an der schöpferischen Liebe Gottes zu den Menschen. So können wir auch inhaltlich genauer verstehen, wie das christliche Verständnis des Menschen als Person in einer bestimmten Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit begründet ist.

HK: Daß wir uns dabei schwertun, Gott als Person zu denken und unser Gottesverhältnis darauf auszurichten, ist *ein* Problem. Wie läßt sich aber gegenwärtig Gott auch

als die alle Wirklichkeit tragende und bestimmende Macht denken? Lassen sich für uns die verschiedenen Dimensionen des Gottesgedankens überhaupt noch zusammenfügen?

Pannenberg: Die Aufgabe, Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit zu denken, ist unabtrennbar von der Verwendung des Gottesgedankens überhaupt. Selbst in polytheistischen Religionen sind die Götter ja nicht nur als für bestimmte Regionen der Wirklichkeit zuständige Mächte verstanden worden, sondern zugleich immer als eine Erscheinungsform des universal Göttlichen. Erst recht gilt das für ein monotheistisches Gottesverständnis. Bisher ist es ja in jeder Auseinandersetzung um den Gottesgedanken immer noch so, daß uns in unserer Kultur am ehesten ein monotheistisches Gottesverständnis als angemessen erscheint. Davon ist die Beziehung auf die Wirklichkeit im ganzen unabtrennbar. Nur wenn diejenige Wirklichkeit, die mit dem Namen Gott bezeichnet wird, sich als die Macht über alle Dinge verstehen läßt, kann das Reden über einen solchen Gott auch im Blick auf den Menschen glaubwürdig sein. An dieser Stelle hat die Theologie sicher vieles versäumt, nämlich zu zeigen, was es denn heißen könnte, den Gott der Bibel im Hinblick auf Natur und Geschichte, wie wir sie erfahren, als die letztlich diese Gesamtwirklichkeit bestimmende Macht zu verstehen.

HK: Vielleicht können wir beim Stichwort Natur bleiben. Sicher gehören viele Mißverständnisse zwischen Naturwissenschaft und Glaube der Vergangenheit an. Hat sich aber die Theologie nicht doch mit dem Aufweis der unterschiedlichen Zuständigkeiten und Methoden zufriedengegeben, anstatt wirklich zu fragen, wie Gott im Kontext der modernen Naturwissenschaft als alles bestimmende Wirklichkeit noch sinnvoll gedacht werden kann?

Pannenberg: Es hat ja seit vielen Jahren Gespräche zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern gegeben. Solche Gespräche sind auch sehr wichtig, um die Frage, die Sie gestellt haben, sinnvoll anzugehen. Sie müssen in Zukunft intensiver fortgeführt werden, und zwar nicht nur im Hinblick auf praktische ethische Fragen, sondern insbesondere im Hinblick auf die Fragen des Wirklichkeitsverständnisses. Da Theologen im allgemeinen nicht kompetent sind, in Fragen der Naturwissenschaften selbständig zu urteilen, sind sie desto mehr auf das Gespräch mit Naturwissenschaftlern angewiesen.

HK: Haben diese Gespräche im Blick auf unsere Fragestellung Einsicht erbracht?

Pannenberg: Soweit ich selbst daran teilgenommen habe, hat sich für mein Urteil folgendes ergeben: Die Naturwissenschaften beschreiben die Welt in Gesetzesformulierungen, d. h., sie beschreiben Strukturen, die vom zeitlich Einmaligen abstrahieren. Auf der anderen Seite beziehen sich aber diese Gesetzesaussagen auf das zeitlich einmalige Geschehen der Naturwirklichkeit. Die naturgesetzliche Beschreibung des Geschehens läßt also die Frage offen oder eröffnet sie geradezu, wie der Zusammenhang zwischen dem zeitlich einmaligen Ablauf des Naturgeschehens selbst und diesen abstrakten Beschreibungen wiederholbarer, naturgesetzlich gefaßter Vorgänge zu verstehen ist. Dieser Zusammenhang wird wohl nur im Sinne einer Geschichte der Natur, wie Carl Friedrich von Weizsäcker das gesagt hat, wie das aber der Sache nach natürlich auch von anderen gesagt wurde, zu verstehen sein. Dann stellt sich die Frage, welche Mittel haben wir denn überhaupt, um den Zusammenhang des Naturgeschehens als einen geschichtlichen Zusammenhang zu denken, einen Zusammenhang, der nicht nur auf Gesetzesformeln reduziert werden kann, der jedenfalls damit noch nicht restlos aufgeklärt ist, weil ja die Anwendbarkeit von Gesetzesformeln selbst einer Begründung bzw. einer Erklärung bedarf.

HK: Wo kommt dann aber der Gottesgedanke ins Spiel?

Pannenberg: Ich meine, daß hier gegenüber alternativen Erklärungen die christliche Schöpfungslehre eine Antwort zu bieten hat, insofern sie die Wirklichkeit im ganzen als Geschichte versteht, eine Geschichte, die von Gott her begründet ist durch sein immer wieder neu in diesen Ablauf eingreifendes Handeln, das die geschöpfliche Wirklichkeit dem Absturz ins Nichts entzieht. Dieses göttliche Handeln nimmt u. a. auch die Form der Ordnungen der Natur an, wie das schon in seiner Sprache das Alte Testament formuliert hat. Die geordnete Weise des göttlichen Handelns bedeutet für den Menschen, daß er im Verhältnis zur Natur einen Boden der Verläßlichkeit gewinnt, auf dem sich die Freiheit seines Handelns gegenüber der natürlichen Umgebung entfalten kann. Insofern ist gerade für ein biblisch begründetes Verständnis des Verhältnisses von Gott und Geschöpf in dem Sinn, daß der Schöpfer in seiner Schöpfungsabsicht die Selbständigkeit des Geschöpfes will, die Tatsache einer naturgesetzlichen Ordnung ein ganz unentbehrliches Element.

„Gott als ein bloßes Jenseits dieser Welt wäre ausgegrenzt aus der endlichen Wirklichkeit"

HK: Im Zusammenhang des Nachdenkens über das Verhältnis Gottes zur Schöpfung und zur Geschichte findet sich ja bei etlichen Theologen in den letzten Jahren so etwas wie eine Rückbesinnung auf die Trinitätslehre. Ist dieser Rückgriff auf die spezifisch christliche Tradition des Redens von Gott Ausdruck einer Verlegenheit im gegenwärtigen Umgang mit der Gottesfrage oder deutet sich damit wirklich ein zukunftsweisender neuer Weg an?

Pannenberg: Mir scheint, daß die zunehmende Bedeutung, die die Trinitätslehre in den letzten Jahrzehnten gewonnen hat, eng mit dem Bewußtsein der Schwierigkeiten und Probleme der traditionellen Gotteslehre zusammen-

hängt. Theologen wie Moltmann oder Jüngel, aber auch Karl Rahner in der katholischen Theologie – ich darf auch meinen eigenen Beitrag einschließen – glauben in der Trinitätslehre den Schlüssel für gewisse Schwierigkeiten der traditionellen Gotteslehre zu sehen, wie sie beispielsweise in der Diskussion der sechziger Jahre unter dem Stichwort „Tod Gottes" artikuliert wurden. Dabei geht es vor allem um die Auffassung, daß Gott als ein Jenseits dieser Welt vorgestellt wird. Gott als ein bloßes Jenseits dieser Welt wäre aber einmal bedingt durch sein Verhältnis zum Endlichen, so daß seine Unendlichkeit und Allmacht dadurch in Frage gestellt scheint. Zum andern wäre Gott auch ausgegrenzt aus dieser endlichen Wirklichkeit, die er in seinem Jenseits scheinbar sein lassen kann, ohne von ihr berührt zu werden. Schon die traditionelle christliche Gotteslehre hat sehr wohl gesehen, daß die Unendlichkeit Gottes nicht in einem solch einseitigen Verständnis von Jenseitigkeit zum Ausdruck kommen kann. Die Väter der alten Kirche haben gezeigt, daß Unendlichkeit Gottes bedeutet, daß er dem Endlichen nicht nur entgegengesetzt ist, sondern in seiner Allgegenwart auch alle Wirklichkeit in seinem eigenen Leben umgreift.

HK: Wie können diese Ansätze in der heutigen theologischen Reflexion weitergedacht werden, ohne als bloße Spekulation zu erscheinen?

Pannenberg: Die neue Aktualität der Trinitätslehre verdankt sich dem Umstand, daß man mit der trinitarischen Formulierung des Wortes Gott im Christentum genau auf die Frage eine Antwort zu geben versucht, wie Gott sowohl der Welt jenseitig sein kann als auch zugleich in dieser Welt gegenwärtig ist und die Welt in den Vollzug seines eigenen Lebens hineinnimmt. Die drei trinitarischen Personen Vater, Sohn und Geist sind in der christlichen Theologie vor allem der ersten Jahrhunderte eng den Perioden der Heilsgeschichte zugeordnet worden, der Schöpfung, der Erlösung durch Christus und der eschatologischen Vollendung, wobei die Zuordnung verschieden vorgenommen werden konnte. Darin kommt jedenfalls zum Ausdruck, daß der jenseitige Gott durch seine Gegenwart in der Schöpfung in der Weise einer Geschichte, die in dem Eschaton des Gottesreiches, auf das wir zugehen, zu ihrer Vollendung kommen wird, diese Schöpfung in sein eigenes Leben hineinnimmt, ohne damit den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf aufzuheben. Vielmehr ist diese Hineinnahme der Schöpfung in das Leben des trinitarischen Gottes so vorzustellen, daß die Bejahung der Unterschiedenheit von seiten des Geschöpfes die Bedingung der Einheit mit Gott ist, wie wir das auch an der Christologie ablesen können.

HK: Damit wären wir ja am eigentlichen Ansatzpunkt der Trinitätstheologie, nämlich der Notwendigkeit, die Geschichte Jesu von Gott her zu verstehen...

Pannenberg: Man kann das im Blick auf die biblische Adam-Christus-Typologie verdeutlichen: In der Paradiesesgeschichte wollte Adam Gott gleich sein, er wollte nicht das Unterschiedensein von Gott bejahen. Die Konsequenz davon war die Trennung von Gott. Wir können dem Christus typologisch gegenüberstellen: Er hat sich als ein bloßes Geschöpf vom Vater unterschieden. Der Vater allein ist gut, konnte Christus sagen und gerade in dieser Demut der Selbstunterscheidung von Gott, in der Bejahung seiner eigenen Endlichkeit in seiner Sendung durch den Vater, ist Jesus der Sohn Gottes, mit Gott eins. So bedeutet auch die Einbeziehung der Schöpfung in das Leben Gottes, insofern ihre Bedingung in der Bejahung der eigenen Geschöpflichkeit durch das Geschöpf liegt, nicht die Vereinerleiung in einem pantheistischen Sinn, nicht die Einebnung des Unterschiedes von Gott und Geschöpf. Vielmehr bietet die Trinitätslehre, insofern sie in der Einheit die Unterschiedenheit der Dreiheit wahrt, gerade den Schlüssel dafür, daß wir als Christen im Blick auf das kommende Gottesreich die Vollendung dieser Geschichte (und damit auch des Gottesverhältnisses der Schöpfung) als Einheit in der Unterschiedenheit erwarten und denken können.

„Das kirchliche Bewußtsein muß sich den Möglichkeiten des Denkens öffnen"

HK: Nun sind aber im gegenwärtigen christlichen Normalbewußtsein Aussagen über Gott, soweit sie überhaupt gemacht werden, und die Aussagen über Jesus, die sich vor allem an seiner Menschlichkeit orientieren, eher auseinandergetreten. Wie läßt sich die trinitätstheologische Vermittlung verständlich machen, damit sie nicht nur als spekulatives Zusammendenken von Bereichen erscheint, die man anders nicht mehr recht in Verbindung setzen kann?

Pannenberg: Ich habe ja eben schon angedeutet, daß das Verhältnis Jesu zum Vater gleichsam als Modell für das Verhältnis der Schöpfung zum göttlichen Leben überhaupt verstanden werden kann. Das entspricht schon der neutestamentlichen Formel von Christus als dem neuen Menschen, in der dieser Modellcharakter für das Menschliche allgemein zum Ausdruck kommt. Das besagt im einzelnen, daß die Weise, wie Jesus sich vom Vater unterschieden, dem Vater gegenüber sich als ein zum Gehorsam gegen die Sendung des Vaters verpflichteter Mensch verstanden hat, gerade sein Sohn-sein einschließt. Das Sohnsein ist hier insofern eingeschlossen, als vom Vater her gesehen in diesem Verhalten Jesu die Absicht Gottes mit der Schöpfung zu ihrer Vollendung kommt. Das Verhältnis zu Gott kann für uns dann nicht mehr ohne Jesus gedacht werden, d. h., Jesus mit seinem Gottesverhältnis gehört zu Gott hinzu. Wir können Gott selber nicht abgelöst von der Weise, wie er durch Jesus zur Sprache gekommen ist, denken, und so müssen wir von Jesus als dem ewigen Sohn sprechen. In ihm kommt zur Erscheinung, wie das Geschöpf zum Schöpfer sich verhält, wie Gott in der Welt gegenwärtig ist und gegenwärtig sein will.

HK: Was folgt daraus für die christologische Grundfrage nach dem Verhältnis von Gott und Mensch?

Pannenberg: Ich glaube, daß es nötig und unvermeidlich ist, in dieser doppelten Weise, also von Gottheit und Menschheit, von der Wirklichkeit Jesu in seinem Verhältnis zum Vater zu sprechen. Aber das Reden von der Gottessohnschaft trifft eben nur einen Aspekt der komplexen geschichtlichen Wirklichkeit der Gestalt Jesu. Wir können diese geschichtliche Wirklichkeit in ihrer Komplexität nicht erfassen, ohne zur Aussage über die Gottheit, die Gottessohnschaft Jesu zu kommen. Wir müssen uns dann freilich darüber klar werden, was damit gemeint ist: keine Loslösung einer besonderen Substanz, einer besonderen Hypostase aus dieser konkreten geschichtlichen Wirklichkeit Jesu, sondern ein konstitutiver Aspekt dieser geschichtlichen Wirklichkeit selber.

HK: Man kann gegenwärtig den Eindruck gewinnen, daß zwar in der wissenschaftlichen Theologie über den Gottesgedanken gerade in Richtung der Trinitätslehre intensiv und in neuen Ansätzen nachgedacht wird, daß aber sowohl in einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit als auch in der Verkündigung entweder selbstverständlich traditionelle Aussagen über Gott wiederholt werden oder man sich durch irgendwelche modische Formeln faszinieren läßt und beidesmal am wirklichen Gewicht und den Schwierigkeiten der Gottesfrage vorbeigeht. Was müßte demgegenüber geschehen, damit der christliche Gottesgedanke in einer angemessenen und verstehbaren Weise zum Tragen kommt?

Pannenberg: Das kirchliche Bewußtsein muß sich den Möglichkeiten des Denkens öffnen. Die altchristliche Theologie hatte ihre Größe nicht zuletzt darin, daß sie von dem Vertrauen beseelt war, daß die christliche Botschaft und die Vernunft einander nicht widersprechen, sondern die christliche Botschaft mit der Vernunft im Bunde ist und die Vernunft überhaupt erst in ihre Wahrheit bringt. Etwas von diesem Vertrauen zu der ein weiteres und tieferes Verstehen unserer Wirklichkeit erschließenden Kraft des biblischen Gottesgedankens, gerade auch des biblischen als des trinitarischen Gottes, müssen wir in unserer Kirche wiedergewinnen, damit auch die Aufgeschlossenheit und den Mut zur ganzen Weite der geistigen Fragen unserer Zeit, die nicht immer mit dem identisch sind, was von anderer Seite als Tagesaktualität hochgespielt wird. Wir Christen haben auch in der geistigen Auseinandersetzung etwas Vorwärtsweisendes für die Welt, in der wir leben, beizutragen.

Dokumentation

„Verschreiben wir uns dem Frieden"

Die Hiroshima-Rede Johannes Pauls II.

Von den über 40 Reden und Ansprachen, die Johannes Paul II. während seiner zwölftägigen Ostasienreise (vgl. ds. Heft S. 168) gehalten hat, dokumentieren wir hier im Wortlaut den Friedensaufruf des Papstes vom 25. Februar vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima. Anders als in den übrigen Ansprachen wandte sich der Papst in dieser über das bereiste Land hinaus an die gesamte Weltöffentlichkeit.

Krieg ist Menschenwerk, Krieg ist Zerstörung menschlichen Lebens, Krieg bedeutet Tod. Nirgendwo drängen sich uns diese Wahrheiten mit solcher Eindringlichkeit auf wie in dieser Stadt Hiroshima vor dem Friedensmal. Zwei japanische Städte, nämlich Hiroshima und Nagasaki, werden für immer miteinander verbunden sein als die einzigen Städte der Welt, denen das Los zugefallen ist, zu mahnen, daß der Mensch imstande ist, über jedes vorstellbare Maß hinaus Zerstörung anzurichten. Ihre Namen werden für immer als die Namen der einzigen Städte in unserer Zeit erscheinen, die als Warnung für künftige Generationen ausgewählt wurden, als Warnung, daß der Krieg menschliche Anstrengungen zum Aufbau einer Welt des Friedens zunichte machen kann."

Herr Bürgermeister!
Liebe hier anwesende Freunde und ihr alle, die ihr meine Stimme hört und die meine Botschaft erreicht.

Voll tiefer innerer Bewegung bin ich heute als Pilger des Friedens gekommen. Ich wollte diesen Besuch hier beim Friedensmal von Hiroshima aus der tiefen persönlichen Überzeugung abstatten, daß sich auf die Vergangenheit besinnen heißt sich der Zukunft verpflichten.
Miteinander erinnern wir uns daran, daß es zu einer der traurigsten Leistungen der Menschheit gehört, daß quer über die ganze Erde die Namen sehr vieler – allzu vieler – Stätten hauptsächlich deshalb nicht in Vergessenheit geraten, weil sie Zeugen des von Kriegen verursachten Schreckens und Leidens geworden sind: Kriegsdenkmäler, die zugleich mit dem Sieg der einen Seite auch an das Leid und den Tod zahlloser Menschen erinnern; Friedhöfe, wo

jene ruhen, die ihr Leben im Dienst ihres Vaterlandes oder im Dienst einer edlen Sache opferten, und Friedhöfe, wo die unschuldigen zivilen Opfer der Vernichtungswut des Krieges ihre letzte Ruhe gefunden haben; die Überreste von Konzentrations- und Vernichtungslagern, wo die Verachtung für den Menschen und seine unverletzlichen Rechte ihren niedrigsten und grausamsten Ausdruck fand; Schlachtfelder, wo die Natur die Wunden der Erde mitleidvoll geheilt hat, ohne freilich die frühere von Haß und Feindseligkeit bestimmte menschliche Geschichte auslöschen zu können. Hiroshima und Nagasaki ragen aus all jenen Stätten und Denkmälern heraus – als die ersten Opfer eines Nuklearkrieges.

„Sich auf die Vergangenheit besinnen heißt sich der Zukunft verpflichten

Ich beuge mein Haupt, wenn ich der Tausenden von Männern, Frauen und Kindern gedenke, die in jenem entsetzlichen Augenblick ihr Leben verloren oder die jahrelang in ihrem Körper und Geist jene Todessaat trugen, die ihren Zerstörungsprozeß unerbittlich fortsetzte. Die hier begonnene Schlußbilanz menschlichen Leidens ist noch nicht ganz erstellt worden. Auch der totale menschliche Preis wurde noch nicht berechnet, besonders wenn man sieht, was ein Nuklearkrieg unserem Denken, unserem Verhalten und unserer Zivilisation angetan hat – und noch immer antun kann.
Sich auf die Vergangenheit besinnen heißt sich der Zukunft verpflichten. Ich muß den Obrigkeiten dieser Stadt Hochachtung und Anerkennung spenden für ihre weise Entscheidung, daß das Denkmal, das an den Abwurf der ersten Atombombe erinnert, ein Denkmal des Friedens sein sollte. Damit haben die Stadt Hiroshima und das ganze japanische Volk eindrucksvoll ihrer Hoffnung auf eine friedliche Welt und ihrer Überzeugung Ausdruck gegeben, daß der Mensch, der Krieg führt, auch erfolgreich Frieden stiften kann. Von dieser Stadt und von dem Geschehen, an das ihr Name erinnert, ist eine neue weltweite bewußte Abneigung gegen den Krieg und eine starke Entschlossenheit, für den Frieden zu arbeiten, ausgegangen.
Manche Menschen, auch unter denen, die zur Zeit des Geschehens, dessen wir heute gedenken, bereits am Leben waren, würden es vielleicht vorziehen, nicht an den Schrecken eines Atomkrieges und seine gräßlichen Folgen zu denken. Manche von denjenigen, die die Realität eines bewaffneten Konflikts zwischen Völkern niemals persönlich erlebt haben, möchten vielleicht die bloße Möglichkeit eines Nuklearkrieges einfach abtun. Andere mögen die Kernwaffen als ein unvermeidliches Mittel zur Erhaltung des Machtgleichgewichts durch ein Gleichgewicht des Schreckens betrachten. Aber das alles rechtfertigt nicht, daß man nicht die Frage der Verantwortung jeder Nation und jedes einzelnen angesichts möglicher Kriege und der nuklearen Bedrohung aufwirft.
Sich auf die Vergangenheit besinnen heißt sich der Zukunft verpflichten. Ich rufe die Erinnerung an den 6. August 1945 wach, damit wir besser die Bedeutung der gegenwärtigen Herausforderung begreifen. Seit jenem schicksalhaften Tag haben die Nuklearwaffen an Umfang und Zerstörungskraft zugenommen. Weiterhin werden Kernwaffen hergestellt, getestet und verbreitet. Die totalen Folgen eines Nuklearkrieges lassen sich unmöglich vorhersagen, doch selbst wenn nur ein Bruchteil der verfügbaren Waffen eingesetzt würde, muß man sich fragen, ob man sich die unvermeidliche Eskalation vorzustellen vermag und ob nicht die eigentliche Vernichtung der Menschheit eine reale Möglichkeit ist.
Ich möchte hier wiederholen, was ich vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen sagte: „Die fortwährenden Vorbereitungen zum Krieg, auf die die Produktion von immer zahlreicheren, immer stärkeren und komplizierteren Waffen in verschiedenen Ländern hindeutet, zeigen, daß man zum Krieg bereit sein will, und bereit sein bedeutet in der Lage sein, ihn auch zu provozieren, bedeutet auch, das Risiko auf sich zu nehmen, daß in irgendeinem Augenblick, irgendwo, in irgendeiner Weise jemand den fürchterlichen Mechanismus einer allgemeinen Zerstörung in Bewegung setzen könnte" (Ansprache vor der UNO-Vollversammlung am 2. 10. 1979, Nr. 10).

Sich auf die Vergangenheit besinnen heißt sich der Zukunft verpflichten. Sich an Hiroshima erinnern bedeutet den Nuklearkrieg verabscheuen. Sich an Hiroshima erinnern heißt sich dem Frieden verpflichten. Sich daran zu erinnern, was die Menschen dieser Stadt gelitten haben, heißt unseren Glauben an den Menschen erneuern, an seine Fähigkeit, das Gute zu tun, an seine Freiheit, das zu wählen, was Recht ist, an seine Entschlossenheit, Unglück zu einem neuen Anfang werden zu lassen. Angesichts des vom Menschen bewirkten Unheils, das jeder Krieg darstellt, muß man wieder und wieder beteuern und bekräftigen, daß die Rückkehr zum Krieg nicht unvermeidbar oder unabänderlich ist.

„Die Menschheit ist nicht zur Selbstzerstörung bestimmt"

Die Menschheit ist nicht zur Selbstzerstörung bestimmt. Konflikte von Ideologien, Bestrebungen und Erfordernisse können und müssen mit anderen Mitteln als durch Krieg und Gewalt beigelegt und gelöst werden. Die Menschheit schuldet es sich selbst, Differenzen und Konflikte durch friedliche Mittel beizulegen. Die breite Skala von Problemen, denen die vielen Völker auf ganz unterschiedlichen Stufen kultureller, sozialer, wirtschaftlicher und politischer Entwicklung gegenüberstehen, verursacht internationale Spannungen und Konflikte. Es ist für die Menschheit lebenswichtig, daß diese Probleme in Übereinstimmung mit den ethischen Grundsätzen der Gleichheit und Gerechtigkeit gelöst werden, die in sinnvollen Vereinbarungen und Einrichtungen enthalten sind. Die internationale Gemeinschaft sollte sich so selbst ein Gesetzessystem zur Regelung der internationalen Beziehungen und zur Friedenssicherung geben.

Diejenigen, die das Leben auf Erden lieben, müssen die Regierungen und alle, die Entscheidungen im wirtschaftlichen und sozialen Bereich treffen, dazu ermutigen, mehr im Einklang mit den Friedensforderungen als aus egoistischen Interessen zu handeln. Das Ziel muß immer Friede sein: der Friede muß unter allen Umständen angestrebt und bewahrt werden. Wiederholen wir nicht die Vergangenheit, eine Vergangenheit der Gewalt und Zerstörung! Gehen wir auf dem steilen und schwierigen Pfad des Friedens, dem einzigen Weg, der zur menschlichen Bestimmung führt, dem einzigen Weg in eine Zukunft, in welcher Gleichheit, Gerechtigkeit und Solidarität Wirklichkeiten und nicht bloß ferne Träume sind.
Und so möchte ich gerade von hier aus, wo vor 35 Jahren das Leben so vieler Menschen in einem einzigen Augenblick ausgelöscht wurde, einen Appell an die ganze Welt richten, einen Appell für das Leben, für die Menschheit, einen Appell für die Zukunft.

„Laßt uns gemeinsam eine neue Zukunft schaffen"

Den Staatsoberhäuptern und Regierungschefs, den Mächtigen in Politik und Wirtschaft rufe ich zu: verschreiben wir uns dem Frieden, dem Frieden durch Gerechtigkeit! Entscheiden wir uns feierlich, hier und jetzt, als Mittel zur Lösung von Streitigkeiten nie mehr Krieg zuzulassen oder gar zu suchen! Versprechen wir unseren Mitmenschen, uns unermüdlich um Abrüstung und für die Ächtung aller Kernwaffen zu bemühen! Laßt uns Gewalt und Haß ersetzen durch gegenseitiges Vertrauen und Solidarität! Jedem Menschen in diesem Land und in der Welt rufe ich zu: fühlen wir uns verantwortlich füreinander und für die Zukunft – über alle politischen und gesellschaftlichen Grenzen hinweg! Erziehen wir uns und erziehen wir die Menschheit, niemals mehr zum Opfer im Kampf zwischen wetteifernden Systemen zu werden! Nie wieder darf es einen Krieg geben!

Der Jugend in der ganzen Welt sage ich: laßt uns gemeinsam eine neue Zukunft der Brüderlichkeit und Solidarität schaffen! Laßt uns die Hände ausstrecken zu unseren notleidenden Brüdern und Schwestern, die Hungernden speisen, die Obdachlosen beherbergen, die Unterdrückten befreien, Gerechtigkeit hinbringen, wo Ungerechtigkeit herrscht, und Friede, wo nur die Waffen das Wort haben! Eure jungen Herzen sind in außergewöhnlicher Weise zu Güte und Liebe fähig: stellt sie in den Dienst eurer Mitmenschen! Für jeden wiederhole ich diese Worte des Propheten: „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt sich nicht mehr für den Krieg" (Jes 2,4).
Allen, die an Gott glauben, sage ich: laßt uns stark sein in seiner Stärke, die unendlich über unsere eigene hinausgeht! Laßt uns vereint sein in dem Wissen, daß er uns zur Einheit beruft! Laßt uns bewußt werden, daß Liebe und Teilen keine entrückten Ideale sind, sondern der Weg zu dauerndem Frieden – zum Frieden Gottes!

Und zum Schöpfer von Natur und Mensch, von Wahrheit und Schönheit bete ich:
Höre meine Stimme, denn es ist die Stimme aller Kinder, die leiden und leiden werden, wenn Menschen ihr Vertrauen auf Waffen und Krieg setzen! Höre meine Stimme, wenn ich Dich bitte, den Herzen aller Menschen die Weisheit des Friedens, die Kraft der Gerechtigkeit und die Freude der Gemeinschaft einzuflößen!
Höre meine Stimme, denn ich spreche für die vielen in jedem Land und in jeder Epoche der Geschichte, die den Krieg nicht wollen und bereit sind, den Weg des Friedens zu gehen!
Höre meine Stimme und gewähre Einsicht und Kraft, auf daß wir immer auf Haß mit Liebe, auf Ungerechtigkeit mit völliger Hingabe an die Gerechtigkeit, auf Not mit dem Teilen des Eigenen, auf Krieg mit Frieden antworten! O Gott, höre meine Stimme und gewähre der Welt Deinen immerwährenden Frieden!

„Wir haben Angst, daß wir uns verfehlen"

Eine Predigt von Kultusminister Werner Remmers in der Markuskirche zu Hannover

Die evangelische Gemeinde der Markuskirche in Hannover hat zur Fastenzeit 1981 mehrere Politiker eingeladen, in ihrer Kirche zu predigen. Der (katholische) niedersächsische Kultusminister Werner Remmers eröffnete die Predigtreihe mit einem Text über „die Ängste unserer Zeit und die Glaubwürdigkeit unseres Glaubens". Wir finden diesen Predigttext sowohl in Stil wie auch Aussage durchaus bemerkenswert und bringen ihn deshalb mit Zustimmung des Predigers unseren Lesern im vollständigen Wortlaut zur Kenntnis.

I. Wir haben Angst

Wir haben Angst – um uns selbst –, daß wir uns verfehlen. Wir wollen uns selbst bestimmen, selbst verwirklichen. Wir meinen zu wissen, wer wir sind, wie wir uns zu verwirklichen haben. Wir haben Angst, uns zu verfehlen, wenn wir so zielgerichtet und vorschriftsmäßig wir selber sein wollen. – Wenn es um Selbstverwirklichung geht, reden immer so viele andere mit. Identitätsprobleme – nennen wir das!

Wir haben Angst vor Bindungen an andere Menschen, daß wir sie nicht bestehen. Wir haben Angst, daß wir in Beziehungen zu viel von uns selber weggeben, daß wir in Anspruch genommen werden. Wir haben Angst, daß wir vielleicht nicht geben können, was wir geben möchten, daß wir nicht so zuverlässig und beständig sind, wie es eingefordert wird. Wir haben Angst vor den Abgründen, die in mitmenschlichen Beziehungen sichtbar werden, wenn die eingespielten Verhältnisse in Beruf, Familie, Freizeit, Konsum, Kultur Bruchstellen bekommen.

Das scheinbare Freisein von dauernden Bindungen und verpflichtenden Lebensformen stellt sich als permanente Herausforderung und damit als schwere Belastung heraus. Der beschleunigte soziale Wandel täuscht dieses Freisein aber nur vor. Wir glauben heute freier zu sein. Wir spüren aber, daß wir mehr denn je in Anspruch genommen werden von immer kurzfristiger wechselnden Ansprüchen. Die einzige Konstante ist vielleicht noch der Konsum. Wir verbrauchen uns für den Konsum, vielleicht weil der Konsum, das Genießen, die Angst unter der Decke hält.
Gerade in unseren gesellschaftlichen Erfolgen fühlen wir Menschen uns heute bedroht.

- Die verwaltete bürokratisierte Gesellschaft engt auf neue Art den Freiraum des Menschen ein.
- Trotz gewaltigem medizinischem Fortschritt scheint die Summe der Krankheiten gleich zu bleiben.
- Unser Vernichtungspotential reicht aus, um die Welt zu zerstören.
- Reden müßte ich auch noch von der Angst, die heute ihren Ausgang nimmt von den Kernkraftwerken und anderen Umwelt-Fragen. Bei aller Eigengewichtigkeit dieses Problems glaube ich, daß hier Urängste aufbrechen, die mit der Frage nach den Überlebenschancen des Menschen und der Menschheit überhaupt zusammenhängen.

Solchermaßen empfundene Bedrohungen lassen uns an Grenzen stoßen. Es sind nicht mehr die Grenzen eines diesseitigen Jammertals, jenseits dessen das jenseitige oder übernatürliche Heil liegt. Es sind Grenzen, die mitten im Fortschreiten des Fortschritts aufbrechen. Wissenschaft und Technik stoßen an Grenzen. Wir haben das Gefühl, daß der Fortschritt die unbeantworteten Fragen nicht weniger, sondern mehr werden läßt. Unser pausbäckiger Fortschrittsglaube ist dahin. Wir sind keine geschlossene Fortschrittsgesellschaft mehr. Wir sind eine offene Gesellschaft. Es brechen von innen – aus der Logik des Fortschritts – Fragen auf, die alte Menschheitsfragen sind: Woher kommen wir, wohin gehen wir?
Wir haben Zweifel an dem berühmten Schlußsatz von Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung": „Die Wurzel der Geschichte ... ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: ‚Heimat'."
Viele von uns befürchten eher das Gegenteil. Botho Strauß beschreibt in seinem Buch „Rumor" die Sinnlosigkeit und die Angst, die dem Menschen im Nacken sitzt: „In einem zähen Strudel der Wiederholungen drängt sich das ganze Seelenleben, und mehr als eine Handvoll tiefer Regungen haben wir nicht. Denn wir sind rundum bloß mit einem Würfelwurf hingeworfen" (S. 45). „Wir sind ein Leid, ein Wunsch, ein Danebengehen. Da machen das bißchen Besserwisserei und die vielen brodelnden Blasen im Mund wenig Unterschied. Wir gründeln alle im selben Tümpel herum" (S. 163).

Wir sagen gerne, die Jugend ist unsere Hoffnung. Haben wenigstens die jungen Menschen Hoffnung? Eher kann man sagen, die heutige junge Generation erwartet von der Zukunft wenig. Deshalb auch diese seltsame Scheu, überhaupt erwachsen zu werden. Ähnlich wie die Alten heute den Eindruck haben, sie würden nicht mehr gebraucht, kommt die junge Generation sich überflüssig vor. Obwohl real solch eine generelle Befürchtung, was Beschäftigungsmöglichkeiten angeht, nur sehr eingeschränkt begründet ist, die generelle Angst ist tiefsitzend und weitverbreitet und als solche schon wieder eine Realität.
Hat man unrecht, wenn gesagt wird: Die immer längere Ausbildungszeit sei ein frustrierender Wartestand, man könne kaum etwas Konstruktives zuwege bringen. In der aktiven Phase sei man dann vielfach heillos überfordert. Im Alter sei man überflüssig und abgeschoben.
Wer so empfindet, muß mutlos werden. Er hofft vielleicht noch, daß er sich durchmogeln kann, daß *seine* Existenz gerade noch glückt. Er hofft dann aber nicht mehr über den Rand seiner Existenz hinaus. Er wird große Scheu haben, Kindern das Leben zu schenken. Denn wer Kindern das Leben schenkt, hofft und glaubt, daß es sich lohnt zu leben, auch dann, wenn man selber nicht mehr lebt. Er hofft, daß es gut enden wird mit den Menschen.
Diese hier beschriebene Angst und Mutlosigkeit ist sicher eine der Ursachen für den Rückgang der Kinderzahlen über das Maß einer sinnvollen Familienplanung hinaus.

II. Erwartungen an die Politik?

Mich bewegen diese Fragen als Politiker, und ich bekenne, daß das eigene Studieren, der gute Rat meiner Mitarbeiter, die Gutachten der Wissenschaftler, die Diskussionen in den politischen Gremien und die Umfragen der Meinungsumfrageninstitute manchen Aufschluß geben, eine letzte Antwort geben sie mir nicht.

Ich bekenne auch, daß ich mich als Politiker überfordert fühle. Alle treten sie an uns Politiker heran mit Forderungen, als ginge es nur darum, Pläne zu machen und sie in die Tat umzusetzen. Natürlich müssen wir planen, entscheiden, ordnen und bewegen, aber wir können viel weniger, als man uns zutraut und abverlangt; und auch weniger, als wir Politiker oft genug behauptet haben („Schluß jetzt, wir machens!" stand auf einem Wahlplakat).
Wir werden viel zu sehr in die Position gedrängt, und wir lassen uns viel zu sehr in die Position drängen, daß wir Po-

litiker hinter dem Pathos unserer ständigen Versprechungen das eigentlich Machbare verbergen. Weder unser Jugendbildungsgesetz noch alle jugendpolitischen Programme, einschließlich der Millionenprogramme gegen Jugendarbeitslosigkeit, so notwendig und wirkungsvoll sie für sich genommen sind, werden die Nöte und Fragen der Jugend beantworten.

Die Mutlosigkeit vieler Lehrer wird nicht durch Arbeitszeitverkürzung behoben, so sehr man auch darüber reden muß. Der hohe finanzielle Aufwand der letzten 15 Jahre hat uns nicht die gute Schule beschert. Die eigentliche Gefahr droht unseren Schulen auch nicht von einer ideologischen Besetzung von links oder rechts – so schlimm das wäre –, sondern von Verflachung zur Routine, von der Verkürzung von Sinnperspektiven, von mieser aussichtsloser und freudloser Stimmung. Man hat „keinen Bock drauf", sagen die Schüler. Übellaunigkeit breitet sich als Sozialbewußtsein aus.
Zwar redet man viel von Frieden im Außenverhältnis, aber in unserer Gesellschaft selbst – gewissermaßen innenpolitisch – herrscht eine Art von Aufgebrachtsein, die innenpolitisch Unfriede erzeugt. In diesem Aufgebrachtsein stößt der alte Machbarkeitsglauben – packt es endlich an, setzt es endlich durch! – zusammen mit Verärgerung und Frustration über das Wie – so kann man das nicht machen, so kann man mit dem Bürger nicht umspringen!

Der Politiker ist in einem Dilemma. Er soll es machen und doch wieder nicht machen. In einer säkularisierten Gesellschaft richten sich religiöse Erwartungen auf die Politik. Der Daseinsvorsorgestaat soll für das Heil der Menschen sorgen. Gleichzeitig wird dieser Staat mit seiner umständlichen Bürokratie als Gouvernantenstaat empfunden, der seine Zöglinge nicht ganz für voll nimmt, der ihnen Eigenverantwortung, Selbertun und Risikobereitschaft abgewöhnt. Wir wollen nicht bevormundet werden, aber für unseren Teil auf Nummer sicher gehen, das eigene Schäfchen im trockenen haben.

III. Was können wir als Christen sagen?

In der Welt habt ihr Angst, sagt uns die Bibel. Hätten wir gar keine Angst, wäre das, so meine ich, sogar ein schlimmes Zeichen. Es heißt in der Bibel aber auch: Wenn das alles geschieht, wenn die Zeichen des Untergangs und die Katastrophen kommen, dann richtet euch auf und faßt Mut. Duckt euch nicht, um euch in Sicherheit zu bringen, sondern richtet euch auf. Habt den Mut, trotz allem – um dieses Jesus willen und wie dieser Jesus – Gott zu glauben und so auch an den Menschen zu glauben und nicht an ihm zu verzweifeln.

Aber wie wird das sichtbar, daß ich glaube, daß ich mich aufrichte und nicht verzweifle? Der Theologe Schillebeeckx sagt zu Recht: „In einer modernen Welt werden Menschen das christliche Glaubenscredo nicht länger auf die bloße Autorität anderer hin annehmen, sondern in und durch eine Erfahrung – mit Erfahrungen, interpretiert im Lichte dessen, was uns die christlichen Kirchen aus einer langen christlichen Erfahrungsgeschichte vermitteln. Es hat den Anschein, daß dies für viele der Weg zur Religiosität und zum Christentum werden wird (und nicht länger mehr der Weg des Christseins von Geburt an)" (E. Schillebeeckx, Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus, 1979).

Mich erinnert das Bemühen, christlichen Glauben zu vermitteln, durch das Aussprechen von gemachten Erfahrungen in der Nachfolge Jesu, mich erinnert das an die Bemühungen von Eltern, kleinen Kindern zu erklären, daß Wasser trägt, wenn man nur bestimmte Bewegungen macht.
Wer sich nicht einläßt, auf sein Wort hin, wird nicht erfahren können, daß der Glaube trägt. Glaubenserfahrungen, sagt Schillebeeckx, sind Erfahrungen mit weltlichen Erfahrungen. Glaubenserfahrungen in einer religiösen Tradition, die neben die weltlichen Erfahrungen treten, sind keine Glaubenserfahrungen. Es sind Erfahrungen, die sich ducken, aber nicht aufrichten, weder sich selbst noch andere.

Alles noch einmal ganz anders sehen, als es auf den ersten Blick aussieht

Was ich hier bekennen will, ist aufgrund meiner persönlichen Erfahrungen dies. Bei allen Zweifeln, in allem Dunkel, ich spüre, daß der Glaube trägt. Es geht mir so, wie Adolf Exeler gesagt hat:
„Ich weiß mich von Gott geführt. Ich kann das zwar niemandem beweisen, aber ich habe es erfahren; durch viele Strapazen und Schwierigkeiten hindurch habe ich in dem Maße, wie das Entgegenkommen Gottes in Jesus Christus für mich konkret wurde, begriffen, daß das Schicksal nicht einfach blind über mich kommt, sondern daß ich Subjekt meines Lebens bleibe, daß ich selbst in den Ereignissen, denen ich anscheinend völlig hilflos ausgeliefert bin, Subjekt meines Lebens bleibe, ermutigt durch ihn, der mir entgegenkommt" (Exeler, Gott, der uns entgegenkommt, 1980).

Ich bekenne diesen Glauben, weil wir Christen von der Hoffnung künden müssen, die in uns ist. Wir müssen unsere Erfahrungen mit dem Glauben mitteilen. Der Glaube wird nicht dadurch verkündet, daß die Kirchen und die Christen berichten, daß und wie die Apostel geglaubt haben, sondern entscheidend dadurch, daß wir heute Glaubenserfahrungen machen und diese Glaubenserfahrungen durch die Art und Weise unseres eigenen Lebens verkünden.
Ich mache Schulbesuche, führe Gespräche, treffe Entscheidungen, vier, fünf Tage hintereinander. Nichts löst sich, graue und miese Stimmung quillt aus allen Ritzen. Mutlosigkeit geht um. Auf der Heimfahrt lese ich einen Text von Heinrich Schlier (Er ist dein Licht, 1977), ausgehend von Jesaja 21,11. Eine Stelle, wo man den Wächter fragt, wie weit ist es in der Nacht; und die Antwort ergeht: Tag schon aber auch Nacht noch – kommt wieder und

fragt. Während ich die meditativen Texte lese, erfahre ich, daß diese Texte wie ein Brief sind, den jemand geschrieben hat, der meine Erfahrungen der letzten Tage mit vollzogen hat. Was ist das? Ich weiß es nicht genau und auch nicht sicher – aber solche Erfahrungen tragen mich.
Oder es gibt Tage, an denen man sich gedrängt fühlt, in wirbelnden Aktivitäten Projekte, Maßnahmen oder auch Ideen voranzutreiben. Die Termine sind fein abgestimmt und die Zeiten knapp bemessen. Eine Nachricht von der eigenen Familie, ein Besucher, der angehört werden will, bringt alles durcheinander.
„Was zählt, ist nur der totale Einsatz", sagt Sartre. Aber bei dem Propheten Jesaja lesen wir: „In Umkehr und Ruhe werdet ihr befreit, in Stille in Gelassenheit geschieht euer Heldentum"! Solch ein Satz trägt mich, ich flüstere ihn mir innerlich zu in den turbulentesten Szenen.

Nun müssen wir uns allerdings vor der Gefahr hüten, den Glauben oder konkreter Jesus Christus für uns einzusetzen, um so leichter über die Runden zu kommen. In der erfahrenen Hilfe müssen wir uns auf eine andere Dimension einlassen – darauf einlassen, daß dieser Jesus lebt. Also nicht nur über ihn reflektieren, nicht bloß von ihm für mein Leben Motive, Ratschläge, Energien erwarten, sondern mit ihm leben wollen, mich darauf einstellen, daß er nicht ein vergangener und nicht eine Idee und nicht ein in unzugänglicher Ferne Eingeschlossener ist, sondern der Gegenwärtige (Hemmerle). Was erwächst daraus für einen Politiker – aber auch natürlich für alle anderen Menschen?

- Sich öffnen, sich helfen lassen. Nicht meinen, ich bin es, der es schaffen muß, ein anderer ist es, der die Fäden in der Hand hält. Läßt man sich so auf Gott ein, dann läßt man sich auch auf den Menschen ein. Dann weiß man auch als Minister, daß Zuarbeiter nicht ausreichen, sondern, daß man Mitarbeiter braucht. Und dann trägt auch dieser Mitarbeiterkreis wieder.
- Sich auf diese Dimension einlassen heißt auch: alles noch einmal ganz anders sehen, als sich die Probleme dieser Gesellschaft und dieser Welt auf den ersten Blick ansehen. Durch alles hindurch, was Parteienkonfrontation bedeutet, was der Wettlauf der Technokraten mit wechselnden parteipolitischen Vorzeichen angeht, durch alles das hindurch müssen wir versuchen, immer wieder auf den Punkt zu kommen.

Auf den Punkt kommen? Alles ist arrangiert. Die Voraussetzungen, die Mittel, die Ziele sind da. Alles läuft, aber der Punkt, der springende Punkt, der Funke, die Seele sind nicht da. Es läuft alles erwartungsgemäß, aber ein Ungenügen bleibt. Sehnsüchte bleiben ungestillt.

Dabei wird es immer dringlicher, daß wir auf den Punkt kommen. Da gibt es solche, die aussteigen oder sich enttäuscht ins Private zurückziehen, zu Ersatzreligionen greifen, zu Drogen. Sehnsüchte vagabundieren an den Rändern und in den Ritzen der verfaßten Gesellschaft.

Wer stillt diese Sehnsüchte? Wer gibt Antwort auf diese Fragen? Sollen wir die Methoden, uns persönlich und gesellschaftlich zufriedenzustellen, noch einmal verfeinern, den Kuchen größer machen?

Fragen und Suchen, was an Stelle des Fortschritts trägt

Wenn wir nicht mehr nur aus uns die Lösungen suchen, fangen wir an zu fragen, zu suchen. Was es mit diesem Suchen auf sich hat, erzählt uns Martin Buber in den Erzählungen der Chassidim (Manesse Verlag, 1949): „Das Versteckspiel: Rabbi Baruchs Enkel, der Knabe Jechiel, spielte einst mit einem anderen Knaben Verstecken. Er verbarg sich gut und wartete, daß ihn sein Gefährte suche. Als er lange gewartet hatte, kam er aus dem Versteck; aber der andere war nirgends zu sehen. Nun merkte Jechiel, daß jener ihn von Anfang an nicht gesucht hatte. Darüber mußte er weinen, kam weinend in die Stube seines Großvaters gelaufen und beklagte sich über den bösen Spielgenossen. Da flossen Rabbi Baruch die Augen über, und er sagte: So spricht Gott auch: ‚Ich verberge mich, aber keiner will mich suchen'."

Wenn ich so von meinem Glauben spreche, taucht vielleicht die alte marxistische These auf: Religion ist die organisierte Form menschlicher Selbstunterschätzung. Im Verhältnis zu den Möglichkeiten, die der wissenschaftlich-technische Fortschritt gebracht hat, war und ist diese These nicht ganz falsch. Heute sind wir vielleicht aber an einem Punkt, wo umgekehrt gilt: Der wissenschaftlich-technische Fortschritt ist die hochorganisierte Form menschlicher Selbstüberschätzung auf Kosten des Menschen. Zu fragen und zu suchen, was uns außer diesem Fortschritt und teilweise wohl auch an Stelle dieses Fortschritts trägt, scheint zu einer überlebenswichtigen Frage zu werden. Wer hilft uns einzusehen, daß wir nicht alles können und auch nicht alles dürfen, was wir können. Es gibt vieles, was sich finden ließe, wenn wir es nur suchten. Der verborgene Gott hält sich zum Suchen bereit in vielen Dingen, Erfahrungen, Begegnungen.
Die Glaubwürdigkeit des Glaubens ist keine Sache für sich. Sie hängt mit der Glaubwürdigkeit als Mensch zusammen. Ich zitiere noch einmal Exeler (a.a.O., S. 62): „Wenn wir überleben wollen, haben wir es nötig, aneinander zu glauben. Das übersehen wir häufig, und das macht den Glauben so schwierig. Wenn es so viele Menschen gibt, die es sehr schwer haben, an Gott zu glauben, dann liegt die Schwierigkeit oft dort, daß sie keinen Menschen haben, an den sie glauben können. Oder sie besteht darin, daß sie nicht an sich selbst glauben. Beides hängt meistens zusammen. Wo nur noch Mißtrauen herrscht, kann sich kein menschliches Leben mehr entfalten."

In der Welt habt Ihr Angst – aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.

Wandlungen im Bindungsverhalten (I)

Liebe und Treue im Blick auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften

Rita Süssmuth, Professor am Institut für Sozialpädagogik an der Universität Dortmund und seit kurzem Vizepräsidentin des Familienbundes deutscher Katholiken, hatte am 31. Januar in der Evangelischen Akademie Rheinland-Westfalen einen Vortrag über Wandlungen des Bindungsverhaltens in bezug auf Ehe und Familie gehalten, der teilweise zu Kontroversen in der kirchlichen Öffentlichkeit geführt hat. Der folgende Beitrag geht auf jenen Vortrag zurück. Wegen der Länge des Beitrags bringen wir diesen in zwei Teilen. In diesem Heft werden vor allem die empirisch erhellbaren Daten dargestellt und gedeutet. Im nächsten Heft folgt der zweite Teil mit den sozial-psychologischen und normativen Wertungen. Ein ausführliches Literaturverzeichnis folgt ebenfalls im nächsten Heft. Die Hervorhebungen sind von der Redaktion.

1. Annahmen zum Wandel des Bindungsverhaltens

Seit Beginn der sechziger Jahre nehmen in der Bundesrepublik die Heiratsquoten der Ledigen, Verwitweten und Geschiedenen ab, die Zahl der Ehescheidungen steigt, und gleichzeitig verstärkt sich die Tendenz, unverheiratet zusammenzuleben (Schwarz 1980).

Beobachtbare Veränderungen im Bindungsverhalten der Menschen lösen ambivalente Reaktionen aus. Für die einen verdichten sich die Anzeichen unaufhaltsamer Entwicklung zu einer bindungslosen Gesellschaft, für die anderen bahnt sich ein Prozeß der Umorientierung von traditionellen Institutionen zu neuen Lebensgemeinschaften mit einem individualisierten Bindungsverständnis und der Erprobung neuer Formen des Zusammenlebens an (Hoffmann – Novotny 1980). Beide Positionen können sich auf gesellschaftliche Fakten und individuelle Tatbestände berufen. Bei der Bewertung vermischen sich moralische Entrüstung, unkritische Akzeptanz, aber auch Ängste vor der Instabilität nichtinstitutionalisierter Bindung, Unsicherheit im Umgang mit unverheiratet zusammenlebenden Paaren und in bezug auf die Rechtfertigung der eigenen Lebensform.

Zwar ist das zur Diskussion stehende Phänomen nicht neu – Vorläufer finden sich insbesondere in der Romantik und in den zwanziger Jahren unseres Jahrhunderts –, aber die wissenschaftliche und die politische Auseinandersetzung mit den verstärkt seit dem Ende der sechziger Jahre beobachtbaren Veränderungen im Bindungsverhalten hat gerade erst begonnen.

Die zentrale Frage lautet, ob der veränderte Umgang mit institutionalisierter Bindung auf qualitative Veränderungen im Bindungsverständnis schließen läßt oder ob Bindungswünsche gleich geblieben sind, während sich die Einstellung zur Ehe als Institution gewandelt hat.

Bindung wird in unserem Zusammenhang als auf Dauer angelegte emotionale und soziale Verbundenheit zwischen zwei Menschen gesehen. Trotz des ungesicherten Erkenntnisstandes in der aufgeworfenen Frage erscheint es sinnvoll und notwendig, den aufweisbaren Veränderungen nachzugehen, gesellschaftliche Einflußfaktoren und individuelle Motive soweit als möglich aufzuarbeiten und vorausschaubare Konsequenzen zu bedenken. An die Stelle vorschneller Urteile über alternative Lebensformen könnte auf diese Weise bei Befürwortern wie Kritikern ein Lernprozeß in Gang kommen, der zu einer differenzierteren Auseinandersetzung mit den Argumenten und Gegenargumenten führt.

Ungewiß ist, ob es sich bei dem zu erörternden Phänomen um eine vorübergehende oder langfristige Veränderung in den Formen des Zusammenlebens handelt. Als Tatbestand erweist sich indes, daß unverheiratet Zusammenlebende kein spezifisch bundesrepublikanisches Phänomen darstellen, sondern in den europäischen Nachbarländern wie auch in den USA mit einem teilweise noch größeren Verbreitungsgrad anzutreffen sind. Obwohl die statistischen Angaben je nach berücksichtigter Altersgruppe und ausgewählter Stichprobe erheblich differenzieren, ist der Trend zur Ausweitung unverheirateten Zusammenlebens seit den letzten Jahren unverkennbar (Europarat 1979, Hofsten 1978).

Schätzungen für die Bundesrepublik bewegen sich zwischen 10% und 20% der 18- bis 30jährigen. Für Schweden schwanken die Angaben je nach Altersgruppe zwischen 12% und mehr als 30% (Schwarz 1980, Landerehr 1978, Wiegen 1980). Auffallend ist, daß in mehreren europäischen Ländern die Quote bei den 20- bis 30jährigen einen hohen Prozentsatz aufweist (zwischen 12% und 30%), während sie bei den über 30jährigen stark absinkt und durchschnittlich unter 8% liegt (Hofsten 1978). Wie sich diese Relationen bei den nachwachsenden Altersgruppen verändert, kann gegenwärtig nicht gesagt werden. Aus den vorliegenden Daten kann in Verbindung mit repräsentativen Umfrageergebnissen geschlossen werden, daß viele dieser Gruppen zunächst einige Jahre unverheiratet zusammenleben und sich zu einem späteren Zeitpunkt zur Ehe entschließen, insbesondere vor oder nach der Geburt eines Kindes.

Bei den in der Bundesrepublik durchgeführten Untersuchungen stellte sich heraus, daß – abgesehen von wenigen Ausnahmen – die unverheiratet zusammenlebenden Paare *kinderlos* sind (Schwarz 1980). Zurückhaltung scheint gegenüber der Auffassung geboten, unverheiratetes Zusammenleben sei ein spezifisch studentisches Verhalten und beschränke sich auf die Großstädte. Zwar besteht ein deutliches Stadt-Land-Gefälle (nach Schwarz: Hamburg 30%, Landkreis Fulda 10% der insgesamt befragten Jugendlichen), aber dieses ist unter anderem auch darauf zurückzuführen, daß die absolute Zahl der Jugendlichen zwischen 20 und 30 Jahren in den Großstädten höher liegt. Die für die Bundesrepublik ermittelten Daten bestätigen sich auch im Vergleich der von Straver in den Niederlanden 1977 durchgeführten Untersuchung (Straver 1980). Es zeigt sich in den Erhebungen ferner, daß freie Lebensgemeinschaften keineswegs eine Akademikerangelegenheit, sondern in allen sozialen Schichten aufweisbar sind (Straver 1980, Schwarz 1980).

Die hier aufgeführten Daten sind im Kontext einer *rückläufig positiven Bewertung der Institution Ehe* zu sehen. Während 1963 noch 87% der Männer und 90% der Frauen im Alter von 20–30 Jahren die Ehe für notwendig erachteten, waren nach einer erneuten Allensbach-Umfrage von 1978 40% der Männer und 42% der Frauen in diesem Alter von der Notwendigkeit der Ehe nicht mehr überzeugt. Auch die Gruppe derer, die die Ehe als „überlebt" bezeichnen, ist zwischen 1963 und 1978 von 3% auf 26% bei den Männern und von 8% auf 28% bei den Frauen gestiegen. Bei den 16- bis 19jährigen sind nach dieser Untersuchung nur noch 29% von der Notwendigkeit der Ehe überzeugt (Allensbach 1978).
Demnach entspricht der Abwertung der Ehe eine *zunehmend positivere Bewertung der freien Lebensgemeinschaften*. Das Allensbacher Institut kam nach einer Umfrage von 1976 zu dem Ergebnis, daß zwei Drittel der erwachsenen Bundesbürger die „Ehe ohne Trauschein" tolerieren. Das trifft nach diesem Ergebnis auch für 52% der regelmäßigen Kirchgänger zu. Im Jahr 1978 hat sich der Trend bestätigt: 75% der Frauen und 78% der Männer im Alter von 16 bis 29 Jahren toleriert das Zusammenleben ohne Trauschein. Zwei Drittel der Bundesbürger unter 30 Jahren halten diese Lebensform auch für sich denkbar (Allensbach 1978). Andererseits wohnen junge Menschen, die die Bedeutung der Religion in ihrem Leben sehr hoch einschätzen, als Ledige selten mit einem Partner zusammen (Synode 1971).

Die Indifferenz oder auch Abwehr gegenüber der Institution Ehe hat *vielschichtige Gründe* und läßt keine geradlinigen Schlüsse auf eine allgemeine Relativierung der Werte Liebe und Treue zu. Unverheiratet Zusammenlebende sind nicht pauschal als instabil, bindungsschwach und bindungsscheu, narzistisch und unreif zu beurteilen, ebensowenig wie Verheiratetsein schon ein Zeichen von individueller Reife, ausgeprägterer Bindungs- und Verantwortungsfähigkeit ist. So wie aus Konvention oder Überzeugung geheiratet werden kann, kann unverheiratetes Zusammenleben aus unreflektiert angepaßtem oder aus bewußtem begründetem Verhalten resultieren.
Unverheiratetes Zusammenleben kann sowohl Folge gesellschaftlichen Trends oder individueller Störungen als auch Ausdruck eines hohen Anspruches an zwischenmenschliche Bindung und gelebte Partnerschaft sein. Nicht zu unterschätzen ist der Tatbestand, daß das unverheiratete Zusammenleben „gesellschaftsfähig" geworden ist und inzwischen nicht selten junge Paare unter Rechtfertigungsdruck im Freundeskreis geraten, wenn sie sich für eine Eheschließung entscheiden. Letztlich ist jedoch nur *im Einzelfall* zu beurteilen, ob die Wahl der nichtehelichen Lebensgemeinschaft auf Beziehungsprobleme zurückzuführen ist oder ob es sich um die Entscheidung bindungsbereiter und bindungsfähiger, ichstarker Persönlichkeiten handelt. Aber auch in letzterem Fall sind die mit dieser Entscheidung verbundenen Konsequenzen für das Binnen- wie Außenverhältnis bewußtzumachen. In diesem Zusammenhang stellt sich nämlich die Frage, ob die Institution für ichstarke, verantwortungsbewußt denkende und handelnde Menschen einen geringeren Stellenwert hat als für ichschwächere oder ob nicht vielmehr die Bedeutung institutionalisierter Bindung in erster Linie losgelöst von unterschiedlichen Persönlichkeitsmerkmalen erörtert werden muß.

Die bisherigen Beobachtungen und Befunde lassen darauf schließen, daß die Entscheidung gegen die Institution nicht automatisch eine höhere Qualität der Beziehung voraussetzt oder bewirkt bzw. mit durchgängig abweichenden Einstellungen und Erwartungen sowie Verhaltensweisen verbunden ist. Unterschiede sind vorhanden, aber Selbstaussagen unverheirateter Paare wie Erfahrungen aus der Beratungspraxis mit diesem Personenkreis zeigen, daß in den Beziehungen unverheirateter Paare in vieler Hinsicht die gleichen Gefühle, Hoffnungen, Erwartungen und Krisen aufweisbar sind wie bei verheirateten Paaren. Trennungen erscheinen nicht leichter, Untreue und Eifersucht werden nicht unbeteiligter verarbeitet (Arndt 1979, Roessler / Huth 1980). Die Beziehungen sind nicht generell weniger konfliktreich und spannungsvoll, freier und aufgeklärter, aber auch nicht generell egoistischer, bindungsscheuer, weniger verantwortlich und mit mehr Rückzugabsichten besetzt.
Aus der größeren Bereitwilligkeit, Ehen zu verlassen, neue Beziehungen einzugehen, und aus der Tatsache, daß mehr junge Paare unverheiratet zusammenleben, kann nicht zwingend geschlossen werden, daß der Wert Bindung an existentieller Bedeutung verloren hat. Es erweist sich für Menschen unter den heutigen Lebensverhältnissen und pluralen Wertorientierungen als schwieriger, Bindungen dauerhaft zu leben, zum anderen ist es formal leichter geworden, eine Partnerschaft zu lösen.

Verändert hat sich offenbar auch das *Verhältnis zwischen Person und Institution*. Der Zusammenhang zwischen privat und öffentlich in einem engeren und weiteren Sinn scheint weniger oder gar nicht bewußt. Dabei handelt es sich nicht nur um einen Kompetenzzuwachs der Person,

sondern auch um eine – vielleicht vordergründige – selbstsichere Einschätzung der Tragfähigkeit institutionsfreier Beziehungen.
Wandlungen sind ferner zu beobachten im Verständnis dauerhafter Bindung. Liebe und Treue in einem umfassenden Sinne werden bejaht, d. h., Liebe beinhaltet mehr als spontane Zuneigung, erotische und sexuelle Anziehungskraft, sie umfaßt Zuwendung, Sorge für den anderen, Verläßlichkeit und Zugehörigkeit. Aber es fällt auf, daß sowohl Dauer als auch die Relation von Gefühl und Wille, Liebe und Sorge Abweichungen vom traditionellen Bindungsverständnis aufweisen.
Als zentrales Problem erweist sich der *Anspruch lebenslanger Bindung*. Der Wunsch nach dauerhafter Bindung ist vorhanden, aber er wird von zunehmend mehr Menschen als subjektive Überforderung gewertet.

2. „Ehe ohne Trauschein" – ein irreführender Begriff

Im Sprachgebrauch der journalistischen wie sozialwissenschaftlichen Öffentlichkeit bis hin zur Umgangssprache setzen sich zunehmend Wendungen wie „Ehe ohne Trauschein", „papierlose Ehe", „faktische Ehe", „Ehe auf Probe" durch. Klassifizierungen werden von außen übergestülpt, ohne daß der Frage nachgegangen wird, ob der modifizierte Ehebegriff auf die Gruppe insgesamt übertragbar ist. Oder verbirgt sich hinter dieser Begrifflichkeit die Absicht, den in institutionalisierter Ehe Lebenden eine ebenso klar absetzbare Gruppe der „Ehe ohne Trauschein" gegenüberzustellen?
Für die Definition der nichtehelichen Lebensgemeinschaften wird davon ausgegangen, daß zwei Menschen verschiedenen Geschlechts, die in einem Haushalt leben und deren Zusammenleben sexuelle Beziehungen einschließen, auch als Ehen bzw. eheähnliche Gemeinschaften zu bezeichnen sind. Zwei Verliebte werden nicht wegen ihres Verliebtseins als Verheiratete angesprochen. Die Tatsache, daß sie zusätzlich zusammenwohnen, rückt sie zwar äußerlich in die Nähe der Verheirateten, aber dieses Merkmal reicht nicht aus, um von einer „Ehe ohne Trauschein" zu sprechen.
Die *freien Lebensgemeinschaften* bilden keineswegs eine in sich einheitliche Gruppierung. Sie unterscheiden sich in der Art des Zusammenlebens, in Motiven und Zielen. Es handelt sich um eine Gruppe mit hoher Fluktuation, da ein Teil der Zusammenlebenden sich wieder trennt und andererseits relativ viele nach 1- bis 3jährigem Zusammenleben heiraten (Schwarz 1980). Aus den vorliegenden Untersuchungen geht hervor, daß viele Paare, die zusammenziehen, zu Beginn noch keinerlei Entscheidung über ein längerfristiges Zusammenleben getroffen haben und von klarer Zukunftsperspektive nicht die Rede sein kann. Sie wollen sich genauer kennenlernen und prüfen, ob sie zueinander passen und eine dauerhafte Beziehung eingehen können.
Die von Straver durchgeführten Befragungen und Interviews mit holländischen Paaren zeigen (Straver 1980), daß das Zusammenwohnen nicht selten von den ersten Wochen des Kennenlernens an praktiziert wird. Wie man zusammen lebt, was beide Partner voneinander erwarten und welche Abmachungen gelten, wird in den meisten Fällen nicht vorher, sondern erst während des Zusammenlebens vereinbart. Da klare soziale Vorbilder fehlen, verlaufen die Diskussionen über die Art des Zusammenlebens intensiv und oft auch konfliktreich, insbesondere dann, wenn die Paare mehr Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Offenheit in eigenständigen Kontakten anstreben. Die wenigsten Paare treffen *privatrechtliche Absicherungen* für Problem- und Konfliktsituationen (Krankheit, Arbeitslosigkeit, Vermögens- oder Unterhaltsansprüche bei Scheitern der Beziehung).

Während Ehe durch eine öffentliche Absichtserklärung zu dauerhafter Zusammengehörigkeit mit relativ klar umrissenen sozialen und wirtschaftlichen Verbindlichkeiten Zukunftsperspektive hat, ist die Situation vieler unverheiratet Zusammenlebender durch einen *offenen* Zustand charakterisiert. Entscheidend ist die jeweils augenblickliche Situation und die Hoffnung, daß sie möglichst lange anhält. Grundlage bilden starke Gefühle füreinander, das wechselseitige Bedürfnis nach dauerhafter Nähe. Offen ist, ob und wie lange man zusammenbleibt und welche wechselseitigen Verpflichtungen bestehen.
Bei der in der Bundesrepublik 1977/78 von Schwarz durchgeführten Stichprobe äußerten 36% der befragten 18- bis 28jährigen unverheiratet Zusammenlebenden, sie wollten ihre Beziehung prüfen, 27% wollten in den nächsten Jahren heiraten, weitere 27% dachten nicht an Heirat. Von den Befragten wohnten 28% weniger als 1 Jahr, 43% 1 bis 5 Jahre und 26% mehr als drei Jahre zusammen (Schwarz 1980).
Bei der Gruppe derer, die sich bewußt gegen Eheschließung entschieden haben, sind ebenfalls unterschiedliche Modalitäten des Zusammenlebens zu erkennen: Paare, die in bezug auf die Gestaltung ihrer Beziehungen durchaus dem traditionellen oder dem neueren partnerschaftlichen Eheverständnis folgen, und solche, die sich nicht nur durch hohe Selbständigkeitstendenzen in der Beziehung, sondern auch durch klare Abgrenzung des individuellen Eigentums und der Ausgrenzung wechselseitiger Verpflichtung von Ehe unterscheiden. Von vornherein wird in die Perspektive einbezogen, daß man nicht auf Dauer zueinander gehört (Straver 1980).

Bei den *Differenzierungen* innerhalb dieser Gruppe ist im Auge zu behalten, daß sich gerade diejenigen, deren Beziehungen am stärksten denen von Ehepartnern vergleichbar zu sein scheinen, am bewußtesten von Ehe abgrenzen und auch bei notwendigen Rechtsregelungen anders als Ehepartner behandelt werden möchten. Sie wollen bewußt etwas anderes sein und nach außen anders leben. In der Beibehaltung getrennter Namen suchen sie beispielsweise die Eigenständigkeit ihrer Person zu wahren. Sie möchten eben nicht als Ehefrau oder Ehemann eingestuft werden.
Wieder anders sieht die Situation bei *unverheirateten Paa-*

ren mit Kindern aus. Nach den vorliegenden Untersuchungen in der Bundesrepublik ist die Zahl dieser Fälle sehr gering. Rechtlich nimmt diese Gruppe einen anderen Status ein. Mutter und Kind bzw. Kinder gelten als unvollständige Familie. Der Vater hat kein Sorgerecht, aber in bezug auf den Unterhalt werden unverheiratet Zusammenlebende wie verheiratete Paare behandelt.
Aus dem Gesagten ist wegen der aufgezeigten Unterschiede zu folgern, daß unverheiratet Zusammenlebende nicht als „Ehen ohne Trauschein" oder „faktische Ehen" bezeichnet werden sollten, da sich die Gruppe nicht nur rechtlich, sondern in vielen Fällen auch im subjektiven Bewußtsein und in der Gestaltung der Beziehungen von Ehen unterscheidet. Es kann weder im Interesse dieser Gruppe noch der Verheirateten liegen, daß die jeweils anders Lebenden pauschal nach dem Merkmal Ehe mit oder ohne Trauschein charakterisiert werden, weil auf diese Weise sowohl die Unterschiede in den Einstellungen wie in den Interessenlagen verwischt und die potentiellen wie faktischen Probleme verdeckt werden.

3. Abbau äußerer „Gemeinschaftszwänge" und bindungserschwerender Wertwandel

Auffällige Veränderungen im Bindungsverhalten vollziehen sich nicht losgelöst von sozialen und ökonomischen Wandlungen in den Lebensbedingungen, wobei der *Wandel der Frauenrolle* und der *Umbruch in der Sexualmoral* für diesen Zusammenhang von ausschlaggebender Bedeutung sind. Ehe- und Familiengründung erweisen sich heute kaum noch als eine ökonomisch und gesellschaftlich erzwungene Notwendigkeit. Langfristige institutionalisierte Bindungen sind in der Regel nicht mehr erforderlich, um als einzelner überleben zu können. Äußere Bindungszwänge wie wirtschaftliche Sicherung und materielles Überleben, wirtschaftliche Versorgung der Frau, Erhalt und Weitergabe des Familienbesitzes treten als Ehemotiv zurück. Viele der lebensnotwendigen Dienste wurden auf gesellschaftliche Organisationen wie Produktionsstätten, Handel und Gewerbe, Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser und Versicherungsanstalten verlagert.
Die Veränderungen in den kleinen Lebensgemeinschaften wie Ehe und Familie sind in hohem Maße Ergebnisse technischen, wirtschaftlichen und sozialen Wandels. Notwendig wurde eine Loslösung des Individuums aus traditionellen Familienbezügen und gewachsenen sozialen und räumlichen Bindungen. Lebens- und Berufstraditionen der Familien wurden abgelöst durch Ausrichtung auf die jeweiligen Chancen und Anforderungen der Arbeitswelt.
Beruflichen Erfolg und gesellschaftliches Ansehen kann nur der erreichen, der flexibel, mobil, ungebunden und anpassungsfähig ist. Fehlende Flexibilität, d. h. Bindung an den einmal erlernten Beruf, an als antiquiert geltende Wert- und Normenorientierungen, Unfähigkeit oder Vorbehalte gegenüber Um- und Neuorientierungen, mangelnde Mobilität bezüglich des Arbeitsplatzes und des Wohnortes sowie geringe Offenheit für neue soziale Kontakte, beeinträchtigen die beruflichen und sozialen Lebenschancen. Andererseits wird von den außerhäuslich berufstätigen Menschen erwartet, daß sie bindungsstarke, zuverlässige Persönlichkeiten sind. Das gilt in verstärktem Maße für Berufe mit hoher psychischer Beanspruchung oder hohen Anforderungen an Führungsqualitäten. Für die *funktionalen Bezüge der Arbeitswelt* wird geringe, für die personalen Bezüge hohe Bindungsintensität gefordert.
Entwicklung und Förderung der Bindungsfähigkeit und Bindungsbereitschaft ist im allgemeinen Verständnis eine Frage der Persönlichkeitsbildung und der Vermittlung gewünschter Haltungen durch Erziehung. Der *Einfluß der beruflichen Anforderungen und Erfahrungen auf private Einstellungen* und Verhaltensweisen wird dabei wenig beachtet. Wie die Anforderung an hohe Bindungsqualitäten mit der Erwartung an Flexibilität und Mobilität vereinbart werden kann, ist ebenfalls eine Frage, die nicht als Problem der Arbeitswelt, sondern des Privatlebens angesehen wird (Habermas 1980).
Instabile private Beziehungen, z. B. wechselnde Partnerschaften, werden als Risiko und Beeinträchtigung gewünschter Persönlichkeitsmerkmale wie Standfestigkeit, Zuverlässigkeit, Verantwortungsfähigkeit bewertet. Der Aufbau stabiler und konstanter Beziehungen, die Aufgabe der Entwicklung von Liebesfähigkeit und Sensibilität für die eigenen Bedürfnisse, die des Partners sowie der Kinder, persönliche Bindung und soziale Verpflichtungen werden vom Beruflichen strikt getrennt und in den Bereich des Privaten verwiesen. Wenn aber im Berufsbereich die Bereitschaft zum Wechsel des Berufs und des Arbeitsplatzes, zu befristeter, kündbarer Zugehörigkeit zum Betrieb gefordert werden, so kann nicht gleichzeitig ein hohes Arbeitsethos erwartet werden, das sich durch große Leistungsbereitschaft und Verantwortungsbewußtsein für das zu fertigende Produkt oder die zu erbringende Dienstleistung, für das Arbeitsklima und die Zukunft des Betriebes auszeichnet.
Es wird davon ausgegangen, daß die kleinen Lebensgemeinschaften, Familie, Nachbarschaft, Clubs und Vereine, mit umfassenderen und partiellen Bindungen und Verantwortlichkeiten das am Arbeitsplatz nicht befriedigte Bedürfnis nach Sach- und Sozialbindung, nach persönlichen Beziehungen ausgleichen.
Die hochindustrialisierten Gesellschaften mißachten weitgehend die für Kinder und Erwachsene grundlegenden Bedürfnisse nach stabiler und konstanter Bindung in Familie und erweiterter Umwelt als Voraussetzung für eine Offenheit und Rückbindung, für eine Flexibilität auf der Grundlage verbindlicher Prinzipien und Standorte, für die Vereinbarkeit von gewachsenen Beziehungen und Aufgeschlossenheit für neue Menschen und Lebensräume.
Geringe Wertschätzung der Bindung in Schule, Beruf und Öffentlichkeit bleibt nicht ohne Rückwirkung auf die *persönlichen Beziehungen.* Sofern eine Gesellschaft bereit und entschlossen ist, dem Bindungsbedürfnis des Menschen Rechnung zu tragen und Bindungsfähigkeit der

Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen für wünschenswert hält, ist auf den verschiedenen gesellschaftlichen Verantwortungsebenen für Lebensverhältnisse Sorge zu tragen, in denen Bindung im Zusammenleben erfahren und praktiziert werden kann.

Mit den wirtschaftlichen, technischen und sozialen Neuerungen gingen *Änderungen auf der Wertebene* einher (Kmiecak 1976). An die Stelle primär materieller Bindungsnotwendigkeit sind *personenbezogene psychosoziale Bindungsbedürfnisse* getreten. Daher ist der Aspekt der sachbezogenen Aufgaben im Bewußtsein der Paare stark zurückgedrängt, obwohl in der alltäglichen privaten Daseinsvorsorge im Haushalt wie im Beruf vielfältige Sachbezüge gegeben sind. Als entscheidende Veränderung auf der Wertebene ist die seit der Aufklärung geforderte, aber im realen historischen Prozeß nur bedingt eingelöste Berücksichtigung der individuellen Bedürfnisse und Rechte zu sehen. Junge Menschen machen geltend – und verweisen dabei auf das seit der Aufklärung geltende Menschenbild –, daß Ansprüche der Gemeinschaft und Ansprüche des Individuums prinzipiell gleichberechtigt sind. Für sie erfordert die Durchsetzung der rechtlich verankerten partnerschaftlichen Ehe und der Gleichberechtigung der Frau gesellschaftliche Veränderungen. Bedürfnisse und Ansprüche stoßen auf gesellschaftliche und individuelle Lebensbedingungen, die Bindung und Unabhängigkeit, partnerschaftliche Rollenverteilung in Familie und Beruf, Vermeidung geschlechtsspezifischer Benachteiligung in bezug auf die Berufschancen verheirateter Frauen nur schwer realisierbar erscheinen lassen (Ostermeyer 1979).

Daher setzt sich *im subjektiven Erleben und Handeln* bei jungen Menschen verstärkt die Vorstellung durch, Entscheidung zu Partnerschaft und Kindern dürfe nicht zur Beeinträchtigung der individuellen Handlungsspielräume und der Entfaltungsmöglichkeiten außerhalb der Familie führen. Hohe Bewertung der individuellen Rechte und Kompetenzen stehen in Spannung und zum Teil auch im Widerspruch zu den gesellschaftlichen Möglichkeiten und den individuellen Fähigkeiten zu selbstbestimmtem eigenverantwortlichem Bindungsverhalten. Diskrepanzen bestehen jedoch nicht nur zwischen Rechtsnormen und den faktischen Lebensbedingungen, sondern auch zwischen individuellen Bindungswünschen und praktiziertem Bindungsverhalten.

Stärkung der Individualität und der individuellen Kompetenzen hat ferner zur Folge, daß Menschen beanspruchen, Belange ihres privaten Lebens eigenverantwortlich und frei von institutionellen Eingriffen und gesellschaftlichen Normierungen zu regeln.

Privater und öffentlicher Lebensbereich werden stärker voneinander unabhängig als aufeinander bezogen erfahren. Von daher fällt es jungen Menschen schwer, sich vorzustellen, in welcher Hinsicht privates Zusammenleben von zwei Menschen eine weitere Öffentlichkeit tangiert. Diese Einstellung wird häufig noch durch das Fehlen verbindlicher Werte und Normorientierungen verstärkt. Sinndeutungen und Sinnbestimmungen sind primär vom einzelnen zu leisten. Bindungen haben es zutiefst mit Sinndeutungen menschlicher Existenz zu tun. Wie kann diese Aufgabe aber gelingen, wenn überindividuelle Sinnbezüge nicht oder nur diffus gegeben sind, wenn weder religiöse Überzeugungen, persönlicher Glaube oder säkulare Sinnbezüge Orientierungshilfen bieten?

Eigenverantwortlichkeit ist Chance und Risiko zugleich. Ohne orientierende Ansprüche verliert Freiheit ihren Sinn, liegt es nahe, stark fordernde oder subjektiv überfordernde Verpflichtungen zu meiden, unwiderrufbare und unkündbare persönliche Bindungen zu umgehen. In dem Maße, wie Menschen einseitig auf sich selbst und ihr persönliches Gewissen verwiesen sind, ist einerseits die Möglichkeit zu eigenverantwortlichem Handeln gegeben, andererseits stellt die Wahrnehmung dieser Chance *hohe Anforderungen an die Persönlichkeit des einzelnen,* wenn ihm abverlangt wird, Bedürfnisse von zwei und mehr Menschen zu berücksichtigen und die Balance zwischen individuellen und gemeinschaftsbezogenen Interessen zu finden. In dem Maße, wie Menschen Freiheit und Glück versprochen worden ist und dieses gesellschaftlich und individuell machbar erscheint, verstärkt sich die Vorstellung, dieses auch konkret erfahren zu wollen.

Die Suche und Sehnsucht des Menschen nach gelingenden, persönlich befriedigenden menschlichen Beziehungen stehen häufig im deutlichen Widerspruch zu den Ergebnissen ihres Handelns, zu den nicht bewältigten Problemen, den gescheiterten Beziehungen.

Doch sollten diese Schwierigkeiten nicht vorschnell damit erklärt werden, daß Bindungen für Menschen an Bedeutung verloren haben und lockere Beziehungen mit geringem Verbindlichkeitscharakter um der eigenen Selbstverwirklichung willen bevorzugt würden (Hoffmann-Novotny 1980). Hier besteht die Gefahr, von den Verhaltensweisen auf die Bedürfnisse und Einstellungen der Menschen zu schließen. Ichzentrierte Verhaltensweisen sind nicht selten die Folge enttäuschter Liebeserfahrungen oder nicht entfalteter emotional-sozialer Fähigkeiten.

Aber ein *wesentliches Merkmal* des heute von Menschen vertretenen Gemeinschaftsverständnisses ist es, daß sie in der Gemeinschaft zugleich soziale Geborgenheit und Unabhängigkeit, Zusammengehörigkeit und Selbstsein, Vertrautheit und Abgrenzung, Nähe und Distanz erfahren möchten. Es besteht nicht generell die Tendenz, langfristige Bindungen und damit verbundene Verantwortlichkeit für den anderen zu meiden.

Historisch gesellschaftliche Veränderungen haben die Ablösung des einzelnen aus materiell begründeten Gemeinschaftsverpflichtungen ermöglicht. Aber ungelöst ist weiterhin das Problem, wie Liebe und Sorge füreinander und das berechtigte Bedürfnis nach persönlicher Entfaltung in der Paarbeziehung besser gelingen können.

Rita Süssmuth

Die Herausforderung der achtziger Jahre

Zu einer Tagung in der Evangelischen Akademie Tutzing

Am Wochenende 6./7. März veranstaltete die Evangelische Akademie Tutzing aus Anlaß der diesjährigen Verleihung der Theodor-Heuss-Medaillen – der Theodor-Heuss-Preis wurde nicht vergeben – an Vertreter von drei Initiativgruppen aus dem Bereich sozialhilflicher Aktivitäten und in Zusammenarbeit mit der Theodor-Heuss-Stiftung eine Tagung, wie sie auf evangelischen Akademien selten, durch katholische Akademien kaum realisiert wird.

Man hatte sich in einer Art Zeitdiagnose vorgenommen; man wollte die Probleme, wie sie sich zu Beginn der achtziger Jahre in der Struktur unserer Wirtschaft, im Geflecht sozialer Beziehungen, im Verhältnis zwischen Bürger und Parteien und in den Beziehungen zwischen den Generationen abzeichnen, diskutieren und in einem offenen Gespräch Perspektiven für die nächsten Jahre entwickeln. Man hatte sich folglich ein breites Spektrum von Fragen vorgenommen bzw. den zeitweise immerhin über 200 Teilnehmern zugemutet. Wirtschaft ohne Wachstum? Jugend ohne Perspektiven? Dritte Welt ohne Ausweg? Bürgerinitiative ohne Chance? hießen die Leitworte, die zugleich als eine Art thematischer Führer durch das Tagungsprogramm dienten. Verstanden wurden diese mit Absicht zweckpessimistisch formulierten Fragen als „Herausforderung an die Parteien" – so der offizielle Titel der Tagung. Die Tagungsregie war sehr darauf bedacht, aus der Tagung selbst eine mehr oder weniger hochnotpeinliche Befragung der Parteienvertreter durch „Fachleute" aus den verschiedensten Bereichen des gesellschaftlichen Lebens zu machen mit dem nicht ganz realistischen Ziel, seitens der Parteienvertreter plausible Antworten zu provozieren zu der Frage, wie es denn angesichts vielfältiger Zeichen einer sowohl materiellen wie geistigen Stagnation weitergehen soll.

Das war zweifellos eine Einengung der Perspektive, die den Parteienvertretern am allerwenigsten zusagte. So wurden sie denn auch nicht müde, vor allem gegenüber den Bürgerinitiativen zu betonen, daß sie im Sinne § 21 des Grundgesetzes keinen Alleinvertretungsanspruch in der politischen Willensbildung reklamieren. Tatsächlich wäre es angesichts der vorgegebenen Thematik wünschenswert gewesen, nicht nur Parteien mit diffusen gesellschaftlichen Gruppen zu konfrontieren, sondern wenigstens auch die großen Verbände, die „relevanten" gesellschaftlichen Gruppen in ein solches Gespräch miteinzubeziehen. Ist doch deren Verhalten für die Beurteilung gesellschaftlicher Entwicklungen und möglicher Problemlösungen gerade angesichts der engen Verflechtungen zwischen Parlamentarismus und „gesellschaftlicher" Interessenvertretung kaum von minderer Bedeutung, vor allem für den vorpolitischen Raum als der der Parteien für den politischen. Man hätte dann allerdings einen halben Tag zulegen müssen, was dem Gesprächsergebnis sicher nicht schlechter bekommen wäre als ein Durchzug durch alle möglichen Themen im Eiltempo.

Wieder alle Probleme der Zwischenkriegszeit?

Doch die Parteienvertreter stellten sich immerhin einer für sie nicht unbedingt befriedigenden Gesprächssituation. Vorgesehen waren die vier Generalsekretäre der Bundestagsparteien. *Edmund Stoiber* (CSU) und *Günther Verheugen* (F.D.P.) kamen. Als nachteilig erwies sich das Fehlen von Peter Glotz (SPD), für das Tagungsthema sicher einer der politisch Kundigsten. *Heiner Geißler* wurde durch den bildungspolitischen Sprecher der CDU/CSU-Bundestagsfraktion gut vertreten.

Zukunftsweisende Antworten wußten freilich auch sie nicht, weder zum Nord-Süd-Dialog noch zum Thema Jugend, nicht einmal zur vermutbaren Wirtschaftsentwicklung der nächsten Jahre. Aber mit ihrer Zurückhaltung gegenüber mittel- und langfristigen Handlungsperspektiven standen sie nicht allein.

Dem Historiker Prof. *Wolfang J. Mommsen*, derzeit Direktor des Deutschen Historischen Instituts in London, erging es mit seinem Eröffnungsreferat nicht anders. Er faszinierte nicht wenige durch die Präzision seiner Analyse, aber zugleich enttäuschte er durch seinen beabsichtigt-unbeabsichtigten Verzicht darauf, darzulegen, welche Lösungen sich denn für die aufgezeigten Schwierigkeiten zu Beginn der achtziger Jahre anbieten könnten.

In wenigstens vier bis fünf Bereichen signalisierte er einen deutlichen *Problemzuwachs gegenüber den sechziger und siebziger Jahren.* Als erstes stellte er einen sich verschärfenden Generationenkonflikt fest. Die Bevölkerung insgesamt tendiere angesichts wachsender Unsicherheiten verstärkt zu einer Position der Statuserhaltung, während in der jungen Generation Protesthaltungen zunehmen. Für die Industriestaaten beginne so insgesamt eine neue Entwicklungsperiode mit verschärften Strukturproblemen im wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Bereich: gebremstes Wachstum, strukturbedingte Arbeitslosigkeit, stärkere Abhängigkeit von den weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen. Mit der Bereitschaft zum Risiko und

der in der Aufbauphase der Bundesrepublik einmal respektablen Mobilität sei es vorbei. Alle *Probleme der Zwischenkriegszeit* tauchten wieder auf: Rückgang der eigenen Position im Welthandel infolge schärferer Konkurrenz auch aus dem außereuropäischen Bereich, Leistungsbilanzdefizit, Beschäftigungsprobleme, Veränderungen im politischen Klima des Landes: gekennzeichnet vor allem durch eine *rückläufige Integrationskraft der großen politischen Parteien.* Zwar sah Mommsen keinen Grund, pessimistisch zu sein. Die Ausgangslage der Deutschen sei nach wie vor vergleichsweise gut. Es gebe aber gerade bei den Menschen in der Bundesrepublik einen Umschlag in Angst, sie seien sich ihrer selbst und ihrer Rolle als Deutsche nicht mehr gewiß. Man begebe sich neu auf die Suche nach der eigenen politischen Identität. Bisher nicht gekannte Legitimationsprobleme stellten sich ein. Solange der Wirtschaftserfolg anhielt, war dieser eine Art Legitimationsersatz auch im politischen Zusammenleben. Wirtschaftliches Wachstum und europäische Integration waren die tragenden Ideen. Europa ersetzte die Nation. Jetzt aber treffe – nicht zufällig – beides zusammen: wirtschaftliche Stagnation und die Stagnation der europäischen Einigung, aus der nicht mehr geworden sei als ein „Europa der Vaterländer".

Die Folge: eine *Identitätskrise der Deutschen in der Bundesrepublik,* die die Legitimationsbasis um so erheblicheren Belastungen aussetzt, als das Demokratieverständnis in der Bundesrepublik stark naturrechtlich verwurzelt gewesen sei, diese Wurzeln aber nur noch in geringem Maße tragen und die *junge Generation* eigene Wege geht. Mommsen konstatierte bei dieser einen „anarchistischen Freiheitsdrang", der es schwer mache zu erklären, daß zwischenmenschliche und gesellschaftliche Beziehungen „auch immer Herrschaftsbeziehungen sind". Die Ursachen für dieses Ausscheren – der liberale Historiker wiederholte hier so manches Argument, was man sonst alltäglich nur in kirchlich-konservativen Kreisen hört – ortete Mommsen in einem zu stark am Kompromiß orientierten „pragmatischen Ethos der mittleren Generation", das diese offenbar unfähig gemacht habe, tragende Werthaltungen an ihre Kinder zu vermitteln.
Darüber hinaus sah Mommsen „Dilemmata" und „Lähmungserscheinungen" sowohl in den Außen- wie in den Binnenbeziehungen der Bundesrepublik. Bisher habe die Bundesrepublik wirtschaftlich kompensieren können, was sie politisch nicht leisten wollte. Zugleich konnte sie sich hinter den westlichen Bündnispartnern verstecken. Aber wirtschaftliche Kompensationen würden immer weniger möglich. Auf Dauer werde man nicht umhinkönnen, sich sowohl politisch wie militärisch selbständig zu engagieren (schon im Interesse der Ressourcensicherung für die eigene Wirtschaft) und dennoch die Politik der Entspannung fortzusetzen.

Mommsens Fazit zur außenpolitischen „Krisensituation": Diese werde vielfach noch gar nicht wahrgenommen, anderseits werde „mehr als die Verteidigung des status quo gar nicht möglich sein".

Gleich pessimistisch war Mommsens Urteil über die Entwicklung der (sozialen) *Binnenbeziehungen:* Der „marktorientierte Interventionsstaat" habe sich festgelaufen, die Verteilungskämpfe würden härter, die Gewerkschaften müßten erst zusehen, wie sie in einer Phase wirtschaftlicher Kontraktion mit ihren kleiner gewordenen Spielräumen zurechtkommen. Auch der demokratische Sozialismus mit seiner Sozialstaatspolitik sei am Ende, weil deren Kosten nicht mehr tragbar seien. Die Wirtschaft könne das Sozialsystem nicht mehr genügend abstützen, mit einem teilweisen Abbau, so Mommsen sinngemäß, müsse gerechnet werden. Große Innovationschancen vermochte Mommsen nirgends auszumachen, am ehesten noch bei den internationalen Konzernen, doch sei deren Kontrolle angesichts fortdauernder Nationalstaatlichkeit schwierig.

Krise oder nur „Probleme"?

Wie einschneidend sich die wirtschaftliche Situation zu Beginn der achtziger Jahre geändert hat, machte in gerader Fortsetzung der Ausführungen Mommsens zu diesem Bereich der erste Redner am Samstagmorgen, *Otto Kreye* vom Max-Planck-Institut für Sozialwissenschaften in Starnberg, noch deutlicher. Kreye verkündete ziemlich unverschnörkelt das Ende des Wohlfahrtsstaates, und zwar, wie er betonte, „nicht weil die Staatstätigkeit so sehr zugenommen hat, daß eine Steigerung nicht mehr möglich ist..., sondern weil die Bedingungen, die das Modell ermöglicht haben, nicht mehr existieren...", z.B. die relative Abgeschlossenheit nationaler oder industriestaatlicher Wirtschaftsräume. Die *weltwirtschaftlichen Rahmenbedingungen* (Kreye sprach von „Randbedingungen") hätten sich grundlegend verändert, die Probleme der Dritten Welt, aber auch die gesteigerte Wirtschaftskraft einzelner ihrer Länder begännen bereits auf die Industriestaaten zurückzuwirken. Kreye versuchte solche Rückwirkungen vor allem an ihrer *Bedeutung für die Beschäftigungspolitik* zu verdeutlichen: Es sei inzwischen ein neuer Weltmarkt für Produktionsstandorte entstanden. Technische Entwicklungssprünge während der letzten Jahrzehnte im Produktions- und Kommunikationsbereich machten es möglich, a. Produktionsprozesse weitgehend aufzuspalten und b. den Produktionsstandort im weltweiten Rahmen zu wählen. Das führe zu einer jetzt schon qualitativ bedeutsamen *Verlagerung von Produktionsstätten in Billiglohnländer.* Diese Entwicklung werde sich noch zuspitzen. Sie zwinge diejenigen, die nicht verlagern, um konkurrenzfähig zu bleiben, verschärft zu rationalisieren, weswegen mit einem weiteren Anstieg der Arbeitslosenzahlen zu rechnen sei. Kreye belegte die von ihm demonstrierten Entwicklungen, die im Prinzip kaum bestritten wurden, vor dem Tutzinger Publikum allerdings wenig mit Zahlen, so daß seine Ausführungen als Trendbeschreibungen schlicht akzeptiert werden mußten.
Wie problematisch die Interpretation einzelner Daten blieb, zeigte der auch in Tutzing nicht so recht gelungene Versuch einer *realistischen Interpretation der Arbeitslo-*

senzahlen. Kreye selbst hielt die gegenwärtige Zahl von 1,3 Millionen Arbeitslosen statistisch für äußerst anfechtbar. Er selbst kam bis zu einer geschätzten Arbeitslosenzahl von gut über zwei Millionen. Die Aufschlüsselung der Zahlen durch einen Vertreter der Nürnberger Anstalt für Arbeit ergab aber ein wesentlich differenzierteres Bild. Kreye hatte in seiner Statistik u.a. auch die sog. stille Reserve von geschätzt 670000 im Jahre 1978 untergebracht. Wird darunter aber verstanden „der Teil des Erwerbspotentials, der bei entsprechend günstiger Situation um eine Beschäftigung nachsuchen würde", so fragt es sich, ob dieser Teil wirklich ernsthaft zur Demonstration von Unterbeschäftigung herangezogen werden kann. Nicht jede Hausfrau, die in einer für sie günstigen Situation eine Halbtagsbeschäftigung suchen würde, ist schon ein Fall von Arbeitslosigkeit.

So entstand streckenweise der Eindruck, als laufe man Gefahr, das Arbeitslosenproblem auch durch Überpointierung zu verharmlosen. In einem Punkt wurde, und zwar übereinstimmend, ein prekär gewordenes Gleichgewicht wieder hergestellt. Vor allem der Peter Glotz vertretende stellvertretende Fraktionsvorsitzende im Bayerischen Landtag, *Jürgen Böddrich*, führte den Nachweis, daß im Gegensatz zum herrschenden öffentlichen Eindruck wenigstens in der Bundesrepublik nicht die Jugendarbeitslosigkeit, sondern die wachsende Arbeitslosigkeit bei den Jahrgängen ab 45 das eigentliche Problem sei.

Die „Befrager" entwarfen also ein ziemlich düsteres Bild. Dies wurde von den antwortenden Politikern zwar nicht grundlegend korrigiert, aber doch beträchtlich retuschiert. Man wurde sich aber weder in bezug auf die wirtschaftliche Entwicklung und ihre veränderten Rahmenbedingungen noch im Blick auf die Veränderung im politischen Klima darüber einig, ob die dargestellten Probleme gegenüber denen der fünfziger und sechziger Jahre einen neuen *Qualitätssprung* bedeuten oder ob es lediglich „andere" Probleme sind. Die „Anfrager" hatten sich einschließlich Mommsen für den Qualitätssprung entschieden, daher ihr Pessimismus. Edmund Stoiber plädierte dagegen – und *Anton Pfeifer* folgte ihm darin, wenn auch in Nuancen unterschieden – entschieden für die Andersartigkeit, aber prinzipielle *Gleichrangigkeit der Probleme.* Ein von ihm mehrmals wiederholter Merksatz hieß: „Wir haben Probleme, aber keine Krise. Und die Probleme, die wir haben, können wir bewältigen." Ob Stoiber allerdings auch mit seiner These recht hatte, mit dem Wiederanwachsen materieller Probleme würde die Aufmerksamkeit für die immateriellen (Stoiber sprach seltsamerweise von den „postmateriellen") wieder nachlassen, mag dahingestellt sein. Der CSU-Generalsekretär meinte damit wohl, mit dem Schwinden der Wachstumsraten – alle anwesenden Politiker legten sich auf strukturell bedingte „verminderte Wachstumsraten" für längere Zeiträume fest – würden die Leute ihren ideologischen Firlefanz vergessen und wieder zur wirtschaftlichen Vernunft zurückfinden. Aber dieses Zurückschalten auf materielle Interessen nahm sich gerade im Munde eines christlich-sozialen Politikers – ganz abgesehen von dem kulturgeschichtlich nachweisbaren Faktum, daß Phasen wirtschaftlicher Nöte und politischer Unruhe kulturell durchaus schöpferisch sein können, man denke nur an die zwanziger Jahre – recht rätselhaft an.

Eine gewisse Sprachlosigkeit

Es war vielleicht kein Schaden, daß Fragen wirtschaftlicher Entwicklung, und zwar bezogen auf die Industriestaaten, in Tutzing relativ breit diskutiert wurden. Das ging freilich auf Kosten der anderen Themenstellungen, vor allem auf Kosten der Nord-Süd-Problematik. *Ansgar Skriver* vom WDR hatte zwar wacker den Bericht der Nord-Süd-Kommission, den sog. Brandt-Bericht, kritisiert, der noch voll Keynianismus sei und deshalb von einer überholten weltökonomischen Konzeption ausgehe, und eindringliche Fragen an die Unionsparteien zur Übertragbarkeit der sozialen Marktwirtschaft auf die Entwicklungsländer gestellt. Aber für dieses Thema fehlten unter den Politikern die geeigneten Ansprechpartner. Stoiber räumte ein, daß Entwicklungspolitik bei den Leuten noch kaum angekommen sei, trotz der Spendenbereitschaft für den kirchlichen Bereich. Er gab aber keine Hinweise, wieweit dazu die Parteien allmählich selbst Aufklärungsarbeit leisten könnten. Und Anton Pfeifer meinte über den Daumen gepeilt, wenn sich die soziale Marktwirtschaft in der Aufbauphase der Bundesrepublik bewährt habe, dann sei nicht einzusehen, warum sie sich in den Aufbauwirtschaften von Entwicklungsländern nicht bewähren sollte. Für eine detailliertere Antwort fehlte der Adressat. So hatte Skriver auch völlig recht, als er feststellte: „Keine meiner Fragen ist beantwortet worden... Gewissen Themen wird Öffentlichkeit schlicht verweigert." Eine Antwort bekam er allerdings von Böddrich. Skriver hatte *Elmar Pieroths* These zustimmend zitiert: „nicht Millionenprojekte, sondern Millionen von Projekten für die Armen" und daran die Forderung angeschlossen, das Bonner Entwicklungsministerium dafür personell entsprechend auszustatten. Dazu meinte Böddrich, das sei wohl doch in erster Linie keine Frage des Administrationspersonals.

Das Stichwort *Bürgerinitiativen* schlug erstaunlich niedrige Wellen. Die Fragestellung erreichte allerdings auch keine besondere Sinntiefe. Dazu waren die Positionen des „Anfragers", des Umweltfragen-Beauftragten der EKD, Pfarrer *Oeser*, zu vordergründig und zündeten trotz ihrer gewollten Polemik nicht. Natürlich wollte kein Politiker Bürgerinitiativen schlichtweg als „radikale Minderheiten" oder als „politische Umweltverschmutzer" bezeichnen. Obwohl Brokdorf erst Tage zurücklag, verlief die Diskussion zu diesem Punkt auffallend unpolemisch. Die Parteien bemühten sich um eine möglichst sachliche Einschätzung der Bürgerinitiativen als Vertreter von Teilanliegen und Teilinteressen; als solche könnten sie die Parteien weder bedrängen noch ersetzen. Wollten Bürgerinitiativen allerdings „übergreifend" politisch tätig werden, so müßten sie sich „konsequenterweise auch als Partei darstellen" (Stoiber). Verheugen ließ, ohne Werbeabsichten lange zu

stilisieren, deutlich eine persönliche Nähe zu manchen Anliegen der Grünen und Kernkraftgegner, aber auch zu den „alternativen" Jugendlichen erkennen: Er gehöre nicht zu denen, die meinten, Kernenergie sei in jeder Beziehung beherrschbar, und er finde nichts dabei, daß junge Menschen auf ihre eigene Weise zusammenleben. Im übrigen sei beachtenswert, daß junge Leute eine alternative Welt bereits geschaffen haben – ohne Hilfe der Politik. Zur Frage der *Verbandsklage* blieb es bei den üblichen Positionen. Böddrich und Verheugen sahen in ihrer Zulassung eine zusätzliche Verbesserung rechtsstaatlicher Verfahrensmöglichkeiten, Stoiber und Pfeifer lehnten mit dem Hinweis auf noch mehr „Rechtswegestaat" ab.
In der *Jugendfrage* herrschte auch auf der Tutzinger Tagung vorwiegend Sprachlosigkeit. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, wurden fast nur Oberflächensymptome berührt. Weder der Hinweis Stoibers, daß immerhin 80 Prozent der Jungwähler 1980 gewählt und von ihnen über 50 Prozent in Bayern für seine Partei gestimmt hatten, noch Verheugens Enthusiasmus für die Leistungsfähigkeit Jugendlicher bei der Schaffung von Alternativkulturen ergaben ein brauchbares Argument. Warum viele Jugendliche trotz der für sie größerenteils nicht nachteiligen Lebensbedingungen die Lust an Gegenwelten oder einfach am Aussteigen überkommt, darauf hat niemand so recht eine Antwort versucht. Als bei fortgeschrittener Debatte ein Jugendlicher aufstand und erklärte, er sei „Aussteiger", doch er wolle „einsteigen", aber nicht bei den Parteien und bei einer Gesellschaft mit Kernkraft und Kriegsdienst, sondern bei einer „Gesellschaft der Selbstbestimmung", hat niemand zurückgefragt, ob er sich denn *nur* fremdbestimmt fühle oder wie er sich eine „Gesellschaft der Selbstbestimmung" vorstelle. Vielleicht kam Anton Pfeifer den wirklichen Jugendproblemen noch am nächsten, als er feststellte, wir hätten uns den jungen Leuten gegenüber wohl zu sehr den „kritischen Dialog" geschenkt und als er bei der Diskussion über die Beschäftigungspolitik sagte, eine Verlängerung der Schulzeit für alle aus beschäftigungspolitischen Gründen sei für Schüler und Schule eine ganz schlimme Sache. *D. A. Seeber*

Länderbericht

„Kirche mitten im Volk"

Wie frei sind die Christen im vereinten Vietnam?

Am 9. November 1951 richteten die Bischöfe Indochinas, vom damaligen Apostolischen Delegaten, dem irischen Erzbischof *John Dooley*, zu einer Konferenz nach Hanoi einberufen, ein gemeinsames Hirtenwort an ihre Gläubigen. Darin warnten sie vor dem atheistischen Kommunismus, „der größten Gefahr unserer Tage". Es sei absolut unmöglich, zur gleichen Zeit Kommunist und Katholik zu sein. Wer der Kommunistischen Partei beitrete, trenne sich faktisch von der Kirche. Nicht nur die Mitgliedschaft in der Kommunistischen Partei wurde verboten, sondern auch jegliche Kooperation mit ihr.
Von den fünf vietnamesischen Bischöfen unter den Teilnehmern der Konferenz leben heute noch zwei: Erzbischof *Ngo Dinh Thuc*, damals Bischof von Vinh Long, später Erzbischof von Hue, ein Bruder des 1963 ermordeten Staatspräsidenten Ngo Dinh Diem von Südvietnam, lebt im Exil in Europa. Bischof *Pham Ngoc Chi*, damals Bischof von Bui Chu in Nordvietnam, 1954 mit der Masse seiner Diözesanen in den Süden geflüchtet, wurde Bischof von Danang, wo er heute abgesondert lebt. Die Diözese Danang wird inzwischen von Bischof *Nguyen Quang Sach* geleitet. – 1978 war ein weiterer vietnamesischer Unterzeichner, der spätere erste vietnamesische Kardinal Joseph Marie *Trinh Nhu Khue*, Erzbischof von Hanoi, gestorben. An seinem Sarg ließ Ministerpräsident Pham van Dong einen Kranz mit Widmung niederlegen.
An dieses Hirtenwort, das sich auf Bestimmungen von Papst Pius XII. stützte, erinnerten die Bischöfe Südvietnams erneut in ihrem Fastenhirtenbrief 1960; sie bekräftigten seinen Inhalt.

Ein neuer Ton bei den Bischöfen

Diesen Bischofsbriefen von 1951 und 1960 steht in einem gemeinsamen Pastoral-Brief aller vietnamesischen Bischöfe vom 1. Mai 1980 ein erstaunlich anderes Dokument gegenüber. Es ist die erste Verlautbarung der um diesen Zeitpunkt gegründeten ersten gemeinsamen vietnamesischen Bischofskonferenz. Obwohl die Hierarchie in Vietnam bereits im Dezember 1960 durch Papst Johannes XXIII. errichtet worden war, konnten erst im vergangenen Jahr die Bischöfe Vietnams (mit wenigen Ausnahmen) vom 24. 4. bis 1. 5. 1980 in Hanoi zu einer gemeinsamen nationalen Bischofskonferenz zusammentreten. Die Regierung hatte das Treffen ermöglicht. Vorher hatte es die Besuche einiger südvietnamesischer Bischöfe in Hanoi bei Ministerpräsident Pham Van Dong und aus Anlaß des Be-

gräbnisses von Kardinal Khue gegeben. Umgekehrt ist bisher nur vom Besuch eines einzigen nordvietnamesischen Bischofs im Süden berichtet worden, nämlich vom Besuch des Bischofs von Thanh Hoa, Msgr. Pham Tan, 1979 in Ho Chi Minh-Stadt (früher Saigon).

Die Konferenz wählte einen ständigen Bischofsrat mit Kardinal *Trinh Van Can*, Erzbischof von Hanoi, als Präsidenten, Erzbischof *Nguyen Van Binh* von Ho Chi Minh-Stadt als erstem Vizepräsidenten, Erzbischof *Nguyen Kim Dien* von Hue als zweitem Vizepräsidenten, und Bischof *Nguyen Trung Cuong* von Haiphong als Generalsekretär. Stellvertretende Generalsekretäre wurden die Bischöfe von Cantho, Danang und Bac Ninh. Dem Rat gehören weiterhin an die Vorsitzenden von 3 bischöflichen Kommissionen: für die Priester, Ordensleute und Seminaristen; für die Liturgie, für die Laien (Aus Lien-Lac, August 1980).
Anläßlich der Konferenz wurden die Bischöfe von Ministerpräsident *Pham Van Dong* empfangen. Sie besuchten auch den Präsidenten der Patriotischen Front von Vietnam, *Hoang Quoc Viet*, des Dachverbandes für alle Massenbewegungen des Landes. Auch dem Büro des „Verbindungskomitees patriotischer Katholiken" sollen die Bischöfe einen Besuch abgestattet haben. Dem toten Präsidenten Ho Chi Minh erwiesen sie ihren Respekt durch einen Besuch des Mausoleums im Herzen der Hauptstadt, wo er, ähnlich wie der Leichnam Lenins in Moskau, aufgebahrt liegt. Am 19. Mai 1980 reiste dann die erste Gruppe von 13 Bischöfen zum „ad limina"-Besuch über Moskau, Leningrad und Ungarn nach Rom. Eine zweite Gruppe folgte im September.

Während im Hirtenwort von 1951 jegliche Kooperation mit den Kommunisten als ein Sichabtrennen von der Kirche verurteilt und im Fastenhirtenbrief von 1960 mit der Exkommunikation bedroht wurde, ruft der Pastoral-Brief der vietnamesischen Bischofskonferenz vom 1. Mai 1980 ausdrücklich zu einer Zusammenarbeit auf. Er ist in drei Teile gegliedert: Information, Pastoral-Teil und ein Appell an das Volk Gottes. (Veröffentlicht in Lien-Lac, Oktober 1980).
Im Informationsteil danken die Bischöfe der Regierung, die das Treffen ermöglicht hat. Sie hätten bei ihren Diskussionen über die Situation jeder Diözese die Einheit der Kirche trotz aller Distanzen festgestellt. Sie hätten über die „Aufgaben unserer Kirche in dieser historischen Phase" meditiert. Auch hätten sie ihre Teilnahme an der Bischofssynode in Rom und ihre Pilgerreise nach Rom (ad limina) vorbereitet. Am Ende der Konferenz hätten sie das Ho Chi Minh-Mausoleum aufgesucht.
Der Pastoral-Teil behandelt die Themen „Die Kirche im Dienst des Menschen" und „Die Kirche mitten im Volk". Die Bischöfe erinnern an die Enzyklika „Ecclesiam Suam" von Paul VI., an die Aufgaben der Kirche in der Gegenwart, besonders im Dienste der Humanität. Anknüpfend an „Lumen gentium" wird an die Aufgabe des Volkes Gottes erinnert, das Heil zu jedem Volk und Individuum zu tragen. Keine Aktivität der Kirche sei ohne Zusammenhang mit dem menschlichen Leben. Alle Menschen müßten sich um den gerechten Aufbau dieser Welt bemühen, in der sie gemeinsam leben („Gaudium et spes").
Um diesen Auftrag zu erfüllen, so sagen die vietnamesischen Bischöfe ihren Gläubigen, „müssen wir die Kirche Christi mitten im vietnamesischen Volk sein", aber vereint mit der Weltkirche und dem Papst in der Brüderlichkeit und nach dem Beispiel der Urkirche. Deshalb seien der Geist des Vatikanum II, der Geist der Offenheit, des Dialogs und des Engagements „im Milieu, in dem wir leben", notwendig. Um diese Ziele zu erreichen, sei eine stete Erneuerung des einzelnen wie der Gemeinschaften erforderlich, damit alle innerhalb der Kirche Vietnams dem Evangelium gemäßer lebten.
Die Bischöfe sind deshalb entschlossen, „uns mit dem Schicksal unseres Vaterlandes zu verbinden und uns, gemäß der Tradition unseres Volkes, im aktiven Leben unseres Landes zu engagieren". Denn „unser Vaterland ist der Wirkungskreis, in den Gott uns zu leben gerufen hat", um der Entwicklung des Gemeinwohls zu dienen „als Bürger und als Glieder des Gottesvolkes".
Als konkrete Aufgaben werden aktive Beiträge „zur Verteidigung und zum Aufbau" des Vaterlandes, „gemeinsam mit unseren Mitbürgern", sowie Lebens- und Ausdrucksformen des Evangeliums genannt, die mehr in Übereinstimmung ständen mit der Tradition des Volkes. Patriotismus sei nicht nur „ein natürliches Empfinden, sondern auch eine Forderung des Evangeliums" (vgl. „Ad gentes").
Innerhalb der Kirche solle der „kulturelle Schatz" des vietnamesischen Volkes für das Gemeindeleben ausgeschöpft werden.
Im dritten Teil des Pastoralbriefes werden alle zu „Liebe, Gehorsam, gegenseitiger Hilfe" aufgerufen. „Eure hohe Aufgabe ist es, ein Leben als treue Christen der Kirche und als gute Bürger des Vaterlandes zu leben." Besondere Bedeutung komme hierbei der *Familie* als „Glaubensschule" zu, aber auch als Ort, an dem die Qualitäten eines guten Bürgers entwickelt werden müssen, die Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit und „der Geist des Dienstes am Vaterland unter allen Umständen". „Dank Eures Dabeiseins", schreiben die Bischöfe, „und Eurer positiven Aktivität innerhalb der Gesellschaft verherrlicht Ihr Gott und tragt Euren Anteil bei für den Aufbau des Landes."
Die *Ordensleute* werden zur Beachtung der Regeln und zur „Harmonie zwischen manueller Arbeit und Gebet" angehalten. Trotz äußerer Veränderung der Aktivitäten bleibe der spezielle Auftrag der Ordensleute bestehen.
Die *Priester* sollen immer danach trachten, das Vertrauen der Gläubigen zu haben und engen Kontakt zu ihren Bischöfen zu halten. Sie sollen das Evangelium vor allem durch das Beispiel ihres eigenen Lebens verkünden. Sie sollen dienen. Sie sollen „das Evangelium mitten im Volk leben, um dem Wohl unserer Mitbürger zu dienen".
Im Rückblick danken die Bischöfe Gott für seine Hilfe in der Vergangenheit. Sie fordern die Gläubigen auf, „nicht mit Komplexen und negativer Kritik" zurückzuschauen. Statt dessen fordern sie auf: „Laßt uns die Gegenwart mit Mut betrachten und in die Zukunft mit Ver-

trauen schauen!... Wir sind stolz darauf, Bürger des heroischen, unabhängigen und vereinten Vietnams zu sein. Da wir das Verständnis und die Hilfe unserer Mitbürger in der Einheit des Volkes besitzen, werden wir unsere große Aufgabe erfüllen."
Der Pastoralbrief der vietnamesischen Bischofskonferenz erinnert an ein Hirtenwort der laotischen Bischöfe mit ähnlichem Inhalt von Anfang 1976 (vgl. Chrétiens de L'est, Nr. 10/1976). Die laotischen Bischöfe (3 Bischöfe, 30000–40000 Gläubige bei 3–4 Millionen Einwohnern) schrieben: „Laßt uns glücklich und stolz darüber sein, daß wir laotische Christen sind und unser Land lieben. Gemeinsam mit allen anderen laßt uns am Aufbau unserer laotischen Gesellschaft arbeiten, um eine Gesellschaft zu schaffen, in der man sich liebt, in der man einig ist, eine unabhängige, demokratische Gesellschaft des Fortschritts." – Aus Kampuchea (ehemals Kambodscha) ist ein ähnliches Hirtenwort nicht zu erwarten. Dort wurde die Kirche zwischen 1975 und 1978 vom Pol Pot-Regime fast vollständig vernichtet.

Kooperation in beiderseitigem Interesse

Die Konstituierung einer gesamtvietnamesischen Bischofskonferenz mit Erlaubnis der Regierung und der Inhalt des ersten gesamtvietnamesischen Hirtenbriefes unterstreichen das Bemühen von Kirche und kommunistischer Regierung, miteinander auskommen zu wollen. Beide versprechen sich davon Vorteile. Der Staat sieht sich auf dem dornenvollen Weg zur Vertiefung der Wiedervereinigung ein Stück vorangekommen. Eine Million Katholiken im Norden, zwei Millionen im Süden, 5,6% der Gesamtbevölkerung, empfinden sich als vereinte Gruppe im gemeinsamen Vaterland. 1978 sprach man in Hanoi zu Besuchern von Regierungsplänen zur „Wiedervereinigung der Religionsgruppen". Die Katholiken sollten den Anfang machen, gefolgt von den Buddhisten und dann von den anderen Gruppen wie Cao Dai und Hoa Hao.
Die aktive Mitarbeit der Katholiken bei Verteidigung und Aufbau des Landes dient obendrein als Beispiel für andere Gruppen und hilft mit, innenpolitisch die Reihen zu schließen.
Eine Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat dient auch der Verbesserung des Ansehens Vietnams im Ausland. So wurde auch die Erhebung des Erzbischofs von Hanoi, *Trinh Nhu Khue*, in den Kardinalsstand 1976 als Prestigegewinn für den vietnamesischen Klerus, als Widerlegung der Behauptung von Kirchenverfolgung und als Bestätigung der Religionspolitik der revolutionären Regierung in Vietnam angesehen (The Catholics and the National Movement, Nr. 53 in der Reihe „Vietnamese Studies", Hanoi 1979).
Die Beziehungen der lokalen Kirche zum Vatikan und zu katholischen Organisationen der humanitären Hilfe können zum Wohle der Bevölkerung genutzt werden, die nach 30 Jahren Krieg und durch eine Serie von Naturkatastrophen sowie durch Auseinandersetzungen mit China und dem Pol Pot-Regime unter schwerer wirtschaftlicher Not leidet.
Die Kirche ihrerseits sieht in der Zusammenarbeit mit dem Staat eine Chance, aus ihrer Außenseiterrolle und Abgesondertheit innerhalb des revolutionären Vietnam herauszukommen. Sie möchte die Last ihrer Vergangenheit einer zeitweise allzu engen Verbundenheit mit den ehemaligen Kolonialherren loswerden. Seit der Ankunft des ersten Missionars in Vietnam, des Dominikaners Gaspard de Santa-Cruz im Jahre 1550, war sie in den Augen vieler Vietnamesen ein Fremdkörper, den man in grausamen Christenverfolgungen, vor allem im 18. und 19. Jahrhundert, gewaltsam beseitigen wollte. Als Begründung hieß es: „Die perverse Religion der Europäer verdirbt das Herz der Menschen." Und „die Herren der Religion haben die guten Sitten geändert" (zitiert nach MISSI, Nr. 4/1968). 1925 schrieb der Apostolische Vikar von Vinh, Msgr. Eloy: „Der Neubekehrte wird als Landesverräter betrachtet" (zitiert nach Piero Gheddo, Katholiken und Buddhisten in Vietnam, München 1970).

Unverständlich für viele, einschließlich Präsident Ho Chi Minh, war auch die Massenflucht von fünf Bischöfen, etwa 700 Priestern und Ordensleuten und mehr als einer halben Million Katholiken aus Nordvietnam nach Südvietnam innerhalb der 300-Tage-Frist, die im Genfer Abkommen 1954 den französischen Truppen zum Abzug aus Nordvietnam gesetzt worden war. Mit großer Befriedigung vermerkte man auf kommunistischer Seite dagegen das Verhalten der Bischöfe im Süden bei Kriegsende 1975. Kein Bischof hatte das Land verlassen. Einige hatten sogar ihre Gläubigen aufgefordert, in ihren Heimatorten zu bleiben, komme, was kommen mag (Aufrufe z. B. der Erzbischöfe von Saigon und Hue).
Ebenfalls in schlechter Erinnerung ist bei vielen die Zeit einer gewissen Bevorzugung der Katholiken unter den katholischen Präsidenten *Ngo Dinh Diem* und *Nguyen Van Thieu*. In dieser Epoche habe die Katholische Kirche Vietnams Zeichen eines unangenehmen „Triumphalismus" gezeigt, von dem auch P. Gheddo in seinem Buch „Katholiken und Buddhisten in Vietnam" spricht.
Die vietnamesische Kirche will auch im Ritus und in den Gebräuchen nicht als fremdländisch gelten, sondern „vietnamesisch" sein. Sie will die traditionellen Werte des Volkes stärker hochhalten, als es bisher vielleicht der Fall war. Seit dem 20. Oktober 1964 besitzt sie die päpstliche Erlaubnis, die Instruktion „Plane compertum est" vom 8. 12. 1937 über die Frage des Ahnenkultes bei sich durchzuführen (vgl. Gheddo, o. a.).

Wer den jahrtausendealten Kampf der Vietnamesen um kulturelle und politische Unabhängigkeit und den daraus erwachsenen Nationalismus bedenkt, versteht die immense Bedeutung der Verankerung der Kirche in der Tradition des vietnamesischen Volkes.
Mit Recht versprechen sich die Bischöfe Vietnams eine größere Bewegungsfreiheit, wenn sie sich nicht oppositionell zur Regierung verhalten, sondern kooperativ. Die vietnamesischen Katholiken wollen keine privilegierte

Sonderklasse von Bürgern darstellen, aber auch nicht als Bürger zweiter Klasse behandelt werden (vgl. HK, Februar 1978 und Die Kath. Missionen, 1/1978). Unter keinen Umständen wollen sie als eine „Kirche des Schweigens" ein „Getto-Dasein" führen. Sie leiden gemeinsam mit allen anderen Vietnamesen unter den vielfältigen Nöten des Landes und wollen nach Kräften zur Verbesserung der Lebensumstände aller Bevölkerungsteile beitragen.

Auslandskontakte begrenzt möglich

Ermöglicht wurde der Kirche in Vietnam die Hinwendung zu Offenheit und Kooperation auch mit den staatlichen Vertretern des atheistischen Kommunismus durch die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils und durch die päpstlichen Enzykliken der letzten zwei Jahrzehnte. Einen nicht unwesentlichen Beitrag leisteten hierzu auch katholische Hilfswerke. Ende der sechziger Jahre begannen die deutsche Caritas und das Diakonische Werk ihre Hilfstätigkeit in Nordvietnam, bald gefolgt von MISEREOR und anderen. Ihre Hilfen bezeugten, daß Nächstenliebe und christliche Solidarität mit Menschen in Not sich weder von ideologischen noch rassischen, noch sonstigen Unterschieden beeinflussen lassen. Bei Begegnungen mit Vertretern der Hilfswerke haben die vietnamesischen Kirchenführer immer ausdrücklich um Weiterführung der Hilfen gebeten. Als die ersten Bischöfe aus Nordvietnam nach mehr als 20 Jahren zum erstenmal die Erlaubnis zu Besuchsreisen nach Rom erhielten, konnten sie die Bitte um Hilfen für das notleidende vietnamesische Volk direkt in die Medien einbringen. Auch die Zeitung des Vatikans, der „Osservatore Romano", veröffentlichte solche Hilfsappelle auf der ersten Seite. Die Bitten wurden zunächst von einzelnen Bischöfen ausgesprochen, z.B. den Erzbischöfen von Hanoi und Saigon, nach Gründung der Bischofskonferenz Vietnams auch von der Gesamtkonferenz, so am 26. Juni und 23. September 1980. Der Vatikan hatte seit den sechziger Jahren die Katholiken zu Hilfen für Vietnam aufgefordert, seit der Gründung des Päpstlichen Rates COR UNUM vor 10 Jahren vor allem durch dieses Kurienorgan. Vom 24. Dezember 1980 bis 2. Januar 1981 besuchte der Sekretär von COR UNUM, P. *Roger Du Noyer*, auf Einladung des Erzbischofs von Hanoi, Kardinal Trinh Van Can, Vietnam. Er nahm teil an der Weihnachtsliturgie in der Kathedrale in Hanoi. Außer der Hauptstadt besuchte er noch Haiphong, wo mit Unterstützung des Diakonischen Werkes, der Hilfsaktion Vietnam und der deutschen Caritas ein 300-Betten-Kinderhospital in den siebziger Jahren errichtet worden war, und Thanh Hoa, eine Provinz, die im vergangenen Jahr durch Taifune und Überschwemmungen schwerste Schäden erlitten hatte. Bischof Pham Tan von Thanh Hoa hatte im Anschluß an seinen ad-limina-Besuch in Rom im vergangenen Jahr außer Italien auch die Schweiz, die Bundesrepublik, Frankreich und Kanada besucht, um Hilfe für seine von den Naturkatastrophen betroffenen Landsleute zu erbitten. –

Ende 1978 hatte bereits ein anderer vatikanischer Würdenträger Hanoi besucht, nämlich der Pro-Nuntius für Thailand, Erzbischof *Silvio Luoni*, anläßlich der Beisetzung von Kardinal Trinh Nhu Khus.

Romreisen von vietnamesischen Bischöfen sind zwar nicht gerade alltäglich, aber sie besitzen nicht mehr den Charakter von etwas Außergewöhnlichem. Dagegen kann man die Besuche von Vertretern kirchlicher Organisationen in Vietnam als alltäglich bezeichnen. So besuchten in jüngster Zeit ein Vertreter der deutschen Caritas Vietnam (November 1980), im Dezember 1980 ein Vertreter von MISEREOR als Mitglied einer neunköpfigen CIDSE-Delegation (Arbeitsgruppe MISEREOR-ähnlicher Werke) mit dem französischen Bischof *Guy Deroubaix* von St-Denis. Im April 1981 wird Prälat *Georg Hüssler*, Präsident der Caritas Internationalis und des Deutschen Caritasverbandes, einer Besuchseinladung des Erzbischofs von Hanoi, Kardinal Can, folgen. (Hüssler hatte 1967 durch einen Besuch Nordvietnams mit Empfang durch Präsident Ho Chi Minh den Weg für kirchliche Organisationen in dieses Land eröffnet.) Mit ihm reisen wird auf Einladung der evangelischen Christen in Vietnam der Direktor des Diakonischen Werkes, Pfarrer *Hans-Otto Hahn*.

Die Bischöfe Vietnams bemühen sich nicht nur um ausländische Hilfe, sondern planen auch mit den zuständigen Behörden, vor allem mit der zentralen staatlichen Koordinationsstelle Aidrecep, die Verteilung und den Einsatz von Mitteln und Hilfsgütern. Die Abwicklung von größeren Hilfssendungen kann überdies von Vertretern der absendenden kirchlichen Organisationen an Ort und Stelle begleitet werden. Das praktiziert z.B. die Caritas.

Aufwind für die patriotische Bewegung

Der erste Pastoralbrief der vietnamesischen Bischofskonferenz wurde in den Diözesen den Priestern, Ordensleuten und Laien erläutert. Es war zu erwarten, daß bei den sogenannten „patriotischen Katholiken" die Erklärung zur Kooperation mit dem Staat Befriedigung auslösen würde. Am 11. März 1955 hatten patriotische Priester und Laien aus Nord- und Südvietnam das „Liaison-Komitee patriotischer vietnamesischer Katholiken und Friedenskämpfer" gegründet. Es wurde vom damaligen Apostolischen Delegaten John Dooley und den Bischöfen scharf abgelehnt. Zum 22. Jahrestag der Gründung des Komitees äußerte sich dazu ein Mitglied, Father *Tran Kim Giam:* „Anfangs glaubten viele Bischöfe und Priester, das Komitee sei nur ein Werkzeug der Kommunistischen Partei, gegründet, um eine autonome und dissidente Katholische Kirche zu errichten. In Wirklichkeit hat das Komitee niemals aufgehört, seine Loyalität gegenüber der Kirche und dem souveränen Papst von Rom zu erklären." (Aus der Zweiwochenzeitschrift der Progressisten „Katholizismus und Nation" zitiert in Vietnamese Studies Nr. 53, Hanoi 1979.) P. *Bao Tinh*, Redakteur von „Katholizismus und Nation", weist auf das unterschiedliche Verhalten der patriotischen

Katholiken in China und Vietnam hin. In China hatte die katholische patriotische Vereinigung 1951 mit Rom gebrochen. Anders als in China habe es in Vietnam keine Bischofsweihe ohne Zustimmung des Vatikans gegeben (Lien Lac, Oktober 1980).

Für die patriotischen Katholiken Vietnams stehen im Vordergrund Vaterlandsliebe, Dienst beim Aufbau einer gerechten sozialen Gesellschaftsordnung, die sie im Sozialismus sehen, wobei „Vaterlandsliebe" für sie natürlich auch politische Kooperation mit der kommunistischen Regierung bedeutet. P. *Huynh Cong Minh*, Herausgeber von „Katholizismus und Nation", einer von drei katholischen Priestern im Nationalparlament, bekannte am 28. Mai 1978 in einem Interview mit „Le Nouvel Observateur (zitiert nach Lien Lac, August 1978): „Man muß etwas Wesentliches verstehen: Die Katholiken, wie alle Vietnamesen, sind vor allem Patrioten... Zwischen dem Interesse unseres Landes und dem Interesse der Kirche haben wir, mit Mühe, sogar mit Schmerz, unser Land gewählt."
Bestärkt wurden die patriotischen Katholiken in ihrer Bereitschaft, für die Verwirklichung des Sozialismus zu arbeiten, unter anderem auch durch den Direktor des sozio-religiösen Forschungszentrums der katholischen Universität Löwen, Prof. *François Houtart*. Am 3. Juli 1978 hielt er vor Priestern und Ordensleuten in Saigon eine Vorlesung über „Christentum und Sozialismus" (Bericht darüber in Lien Lac, Februar 1979). Er wies auf die soziale Funktion der Religion hin. Sie biete viele gute Ideen, aber die Katholiken seien oft unfähig, sie zu verwirklichen. Die Religion sei sogar oft zu einem Hindernis für die Befreiung des unterdrückten Menschen geworden. Daran knüpfe die kommunistische Kritik an der Religion an. In der gegenwärtigen vietnamesischen Kirche sieht er die Möglichkeit, „ein neues Ferment in der Kirche" zu werden. Er glaubt daran, daß es eines Tages gläubige Christen als Mitglieder von marxistischen Organisationen und selbst der Kommunistischen Partei geben werde.
Bischof *Pham Tan* von Thanh Hoa sieht das „einfacher". „Wir vietnamesischen Katholiken betrachten die kommunistische Regierung als eine Tatsache... Wir wünschen ganz einfach, daß die gegenwärtige Regierung dem Volk dient. In diesem Sinn arbeiten wir mit ihr zusammen, damit das Leben unseres Volkes besser werde" (Lien Lac, November 1980).

Es gibt inzwischen viele Beispiele der Kooperation von Katholiken mit dem Staat, besonders aus dem Bereich der Erzdiözese Saigon. So hat Erzbischof Binh frühzeitig die Errichtung von „Neuen ökonomischen Zonen" begrüßt und selbst in einer solchen Staatsfarm mitgearbeitet. Seine Seminaristen und Priester sollen wie alle anderen Vietnamesen regelmäßig manuelle „sozialistische Arbeit" leisten. Katholiken beteiligten sich unter der Leitung von Weihbischof Pham Van Nam freiwillig an Befestigungsarbeiten bei Ho Chi Minh-Stadt. Einige Tage vorher hatte der Weihbischof Soldaten aus Ho Chi Minh-Stadt zum Abtransport an die Front im Grenzgebiet zu China mitverabschiedet. Nach dem chinesischen Angriff (17. 2. 79) nahmen der Erzbischof und viele Priester, Ordensfrauen und Laien an Protestkundgebungen der Patriotischen Front teil. Eine Kundgebung wurde auch im Diözesan-Seminar veranstaltet (Flashes sur Vietnam, April 1979). Im Beisein von Erzbischof Binh wurde am 17. Januar 1980 ein „Aktionskomitee der Katholiken von Ho Chi Minh-Stadt für den Aufbau und die Verteidigung des Vaterlandes" gegründet (Lien Lac, Oktober 1980).

Bestimmungen über Religionen verschäft

Die Zusammenarbeit der Kirche in Vietnam mit den Behörden ist nicht nur aus staatsbürgerlichen, sondern auch aus religiösen Gründen unerläßlich. Die Ausübung der Religionen ist in Vietnam durch Regierungsdekrete geregelt. Am 14. Juni 1955 hatte Präsident Ho Chi Minh das Religions-Dekret No. 234 – SL unterzeichnet. Mitunterzeichner war im Namen des Präsidenten des Regierungs-Rates der Stellvertretende Ministerpräsident *Pham Van Dong*. In fünf Kapiteln wurden Religionsfreiheit, wirtschaftliche, kulturelle und soziale Aktivitäten der Religionsgruppen, ihre Besitzrechte, Beziehungen zu den staatlichen Behörden sowie die Ausführung des Dekrets festgelegt.

Am 11. November 1977 unterzeichnete Ministerpräsident *Pham Van Dong* ein neues Dekret No. 297 CP (veröffentlicht in Échange France-Asie, Dossier No. 53, März 1980). Es nimmt Bezug auf das Dekret von 1955 und legt detailliert in drei Abschnitten die Prinzipien und die politische Linie für alles fest, was die Religionen betrifft.
Im ersten Abschnitt werden „Allgemeine Prinzipien" verankert wie Religionsfreiheit, gleiche Bürgerrechte für alle, Verpflichtung für die Religionsgruppen, sich entsprechend der Verfassung, dem Gesetz, der politischen Linie, den Anordnungen und administrativen Formalitäten des Staates zu verhalten. Strenge Strafen werden jenen angedroht, die die Religion zur „Sabotage der Unabhängigkeit des Landes", zur „Opposition gegen das sozialistische Regime", zur Sabotage der Einheit des Volkes mißbrauchen sollten. (In der Einleitung wurden solche antirevolutionären Elemente „vor allem in den neu befreiten Gebieten" erwähnt.)
Der zweite Teil bringt ausführlich konkrete Direktiven für religiöse Aktivitäten; Kultstätten; Ausbildung, Ernennungen und Versetzungen von „Spezialisten für religiöse Aktivitäten"; religiöses Schrifttum und Kultgegenstände; wirtschaftliche, kulturelle, schulische und soziale Einrichtungen; Beziehungen zwischen nationalen religiösen Organisationen und ausländischen oder internationalen religiösen Organisationen.

Im dritten Abschnitt wird die Verantwortlichkeit der Behörden auf allen Ebenen festgelegt.
Ein Vergleich mit dem alten Dekret von 1955 zeigt im neuen Dekret sogar erhebliche Einschränkungen gegenüber früher. Die wichtigsten sind folgende:

Feiern, bei denen größere Menschenmassen zusammenkommen, Katechismus-Klassen, Versammlungen des Klerus wie Priesterexerzitien bedürfen jetzt einer vorherigen Genehmigung durch die Volkskomitees der verschiedenen Ebenen. Die Religionsgruppen dürfen Ausbildungsstätten für „Spezialisten für religiöse Aktivitäten" eröffnen, aber nur mit Genehmigung des zuständigen Volkskomitees. Vor Aufnahme müssen die Studenten vom Volkskomitee des Heimat- oder Aufenthaltsortes eine Bestätigung darüber erhalten, daß sie „gute Staatsbürger" sind und das Gesetz nicht verletzt haben. Die für den Unterricht Verantwortlichen brauchen die Zustimmung der Volkskomitees und der Autoritäten. Für den profanen Unterricht gelten die nationalen Lehrpläne. Die Direktion des nationalen Lehrplans hat die Verantwortung für die Überwachung des Programms und seinen Inhalt. Weihen und Ernennungen sowie die Ausübung von religiösen Tätigkeiten bedürfen der vorherigen Genehmigung durch die Volkskomitees, ebenso Versetzungen. Falls die Tätigkeit mehrere Provinzen berührt, ist die Zustimmung des Ministerpräsidenten erforderlich. Selbst die Unterstützung des Klerus bei religiösen Tätigkeiten durch Gläubige bedarf einer Genehmigung. Kontakte mit Stellen im Ausland unterliegen der Kontrolle durch den Staat. Die Katholische Kirche hat das Recht, Beziehungen zum Vatikan auf religiösem Gebiet zu unterhalten bei Respektierung der nationalen Autorität und des Rechts der Sozialistischen Republik Vietnam. Bei der Ernennung von Bischöfen durch den Vatikan muß die Katholische Kirche (Vietnams) zuvor die Zustimmung der Regierung einholen. – Zwischen dem Vatikan und Vietnam bestehen keine diplomatischen Beziehungen, obwohl Rom gerne einen Nuntius in Hanoi sähe. Er könnte sicherlich sowohl für Vietnam als auch für die Kirche nützlich sein. Hier müssen wohl noch Befürchtungen, die möglicherweise aus der Tätigkeit früherer Apostolischer Delegaten in Vietnam hergeleitet werden, abgebaut werden.
Im letzten Teil des Dekrets wird die Verantwortung des Volkskomitees angesprochen. Letzte Verantwortung liegt beim Komitee für religiöse Angelegenheiten im Kabinett des Ministerpräsidenten.

Dennoch Hoffnung auf Verbesserungen

Besonders einschneidend sind die Verordnungen über Ausbildung, Weihen und Versetzungen von kirchlichem Personal. Man darf nur hoffen, daß künftig die notwendigen Genehmigungen durch die Volkskomitees schneller und öfters erteilt werden als in den vergangenen Jahren. Priesterexerzitien und Zusammenkünfte des Klerus und der Ordensleute finden regelmäßig statt, wenn auch nicht in allen Diözesen. Auch Visitationsreisen der Bischöfe innerhalb ihrer Diözesen, die der Papst anläßlich des „ad-limina"-Besuches der vietnamesischen Bischöfe als unerläßlich für die Erfüllung der pastoralen Aufgaben eines Bischofs bezeichnete, scheinen jetzt häufiger als früher genehmigt zu werden. Es gibt allerdings von Diözese zu Diözese Unterschiede. Das mag am Verhalten von örtlichen Partei- und Verwaltungsinstanzen liegen, die die Möglichkeiten des Religionsdekrets restriktiv und nicht progressiv anwenden.
Trotz dieser bedauerlichen Schwierigkeiten lebt die Kirche in Vietnam ein sehr aktives Leben. Davon berichten viele Vietnam-Besucher. In einem Privatbrief vom Juni 1980 hieß es: „Sonntags haben wir bis zu sieben Katechismus-Klassen. Die Leute sind sehr arm. Das übliche Einkommen reicht nur, um monatlich sieben kg Reis zu kaufen. Aber die Leute sind frömmer als früher, und sie lieben sich mehr. Jedes Jahr haben wir ungefähr 30 Erstkommunionen ... Arbeit gibt es im Überfluß ... Die Ernte ist reichlich, aber es fehlen die Arbeiter, und darunter leiden die Gläubigen."

Arm in einer äußerst armen Bevölkerung

Rund 200 Priester sollen noch in Gefängnissen und Umerziehungslagern festgehalten werden. Eine größere Anzahl ist ins Ausland geflohen. In fast allen Diözesen warten Seminaristen nach Beendigung ihrer Studien oft jahrelang, vielleicht für immer auf die Genehmigung der zuständigen Volkskomitees, geweiht zu werden. Viele Seminare und andere religiöse Zentren wurden geschlossen, so erst im vergangenen Dezember das Pastoralzentrum der Jesuiten in Ho-Chi-Minh-Stadt. In einigen Diözesen hat man mit der Ausbildung von Katechisten begonnen, eine Maßnahme, die man früher nicht nötig hatte. An vielen Orten leidet man unter der Schwerfälligkeit der bürokratischen Verwaltung. Erzbischof Nguyen Van Thuan, der am 25. April 1975 kurz vor dem Ende des Krieges zum Koadjutor von Saigon ernannt worden war, lebt immer noch in der Verbannung in einem Dorf in der Nähe von Hanoi. Die vietnamesische Kirche, der man früher Reichtum vorgeworfen hatte, ist heute bettelarm. Ihre Schulen und sozialen Einrichtungen, die den „Reichtum" ausmachten, wurden dem Staat übergeben oder beschlagnahmt, Landbesitz wurde stark reduziert. Die Priester leben von Almosen der ebenfalls armen Gläubigen. Manche versuchen durch manuelle Arbeit den Lebensunterhalt zu verbessern. Für Ordensfrauen und Seminaristen ist manuelle Arbeit alltäglich. In ihrer Armut spiegelt die vietnamesische Kirche das Bild des vietnamesischen Volkes wider, das durch Kriege und Naturkatastrophen, aber auch durch menschliches Versagen an den Rand des Existenzminimums gedrängt ist. Der Brief einer Mutter von drei Kindern, deren Mann sich in einem Umerziehungslager befindet, möge das veranschaulichen. Sie schreibt: „... meine Kinder haben nichts mehr anzuziehen ..., und ich muß ja auch noch meinen Mann unterstützen. Als ich ihn das letzte Mal besuchte, um ihm etwas zu bringen, mußte ich das Bett verkaufen ...". Die vietnamesischen Bischöfe handeln im Sinne des Evangeliums, wenn sie uns um Hilfe bitten.

Karl Wegen

Notizen

Religion und politische Kultur

Zu einem Forschungsprojekt im Rahmen des Deutsch-Französischen Jugendwerkes

Ein langfristiges Projekt zum Thema „Religion und politische Kultur in Frankreich und Deutschland" hat sich das Deutsch-Französische Jugendwerk vorgenommen. Ein offenbar noch etwas schwieriger Anfang wurde auf einer Tagung im November 1980 in der Nähe von Paris gesetzt. Seitdem das Deutsch-Französische Jugendwerk vor zwanzig Jahren seine Arbeit aufnahm, bemühte es sich auf verschiedensten Ebenen um die Begegnung zwischen Jugendlichen beider Nationen; zum einen, indem es jährlich eine Reihe von Sprachkursen und Gruppenreisen organisiert und anbietet, zum anderen, indem es Austauschveranstaltungen von Verbänden, Vereinen, Schulen etc. finanziell unterstützt. Regelmäßig lädt man auch die Gruppenleiter zu Wochendendveranstaltungen unter verschiedenen Themenstellungen ein – Veranstaltungen, bei denen Aspekte sozialer Kommunikation wie Erfahrungsaustausch untereinander und die Rückkopplung zur Gesamtorganisation den gleichen Stellenwert erhalten wie die Themenarbeit.
Unter der Leitung zweier Gruppen von Wissenschaftlern waren so ca. 40 junge Erwachsene, zumeist deutsche „Animateure" des DFJW, im Rahmen dieser ersten von vier insgesamt zu diesem Thema bis 1983 geplanten Tagungen vor allem damit beschäftigt, sich mit den beiden vorgestellten Arbeitsmethoden vertraut zu machen. Bereits zuvor hatten sich die Wissenschaftler Prof. *Theodor Hanf*, *Karl Schmitt* und *Erich Schmitz* vom Freiburger Arnold-Bergsträsser-Institut und *René Barbier* sowie *Anne Torton* von der Soziologischen Fakultät der Universität Paris VIII (ehemals Vincennes) dahingehend verständigt, daß wegen der Unterschiedlichkeit beider Arbeitsmethoden zwei Projektgruppen in den nächsten Jahren unabhängig voneinander arbeiten sollen. Erst 1983 will man gemeinsam Bilanz ziehen und geeignetes Material zum angemessenen Verständnis der Problematik erstellen, welches auf Verantwortliche im Jugendaustausch, aber auch auf Jugendliche zugeschnitten sein soll.

Religion – symbolische Sinngebung?

Unter dem Motto „Symbolik und Alltag in Gemeinschaften" stellten die französischen Wissenschaftler ihre Methode der „Aktionsforschung" (recherche action) vor, in welcher die Erfahrungen der einzelnen Mitglieder und der Prozeß innerhalb der Gruppe eine zentrale Rolle spielen sollen. Den Bereich des Religiösen möchte man in dieser Gruppe auf „Gemeinschaften" schlechthin ausgedehnt wissen, zumal René Barbier sein Verständnis von Religion als durch drei Komponenten erkenntlich dargestellt wissen wollte: die Verbundenheit mit anderen Menschen, das Herauswachsen aus gegebenen Grenzen und die Sinnfindung bzw. -entwicklung.
Er möchte von einer Arbeitshypothese bezüglich der Begriffe der *„symbolischen Interaktion"* *(Marcel Mauss,* Essai sur le Don, Paris 1950) und der „Gewalt des Heiligen" *(René Girard,* La Violence et le Sacré, Paris 1972) ausgehen und danach fragen, unter welchen Vorzeichen das soziale Handeln der Gruppenmitglieder im allgemeinen abläuft. Im Mittelpunkt stehen die Beziehungen zwischen Geben – Nehmen – Zurücknehmen und die Einstellung zu Herausforderung – Veränderung – Gewalt in den täglichen Gewohnheiten der betreffenden Personen und in ihrem Verhältnis zu anderen. Barbier fragte nach dem Stellenwert symbolischer Sinngebung, nach der Herausforderung und Veränderung des „Heiligen" und dem gleichzeitigen Aufschwung säkularisierter Gruppen in Frankreich bzw. Deutschland. Bewußt oder unbewußt wurde hier an Max Webers Begriff des „Heiligen" angeknüpft: das spezifisch Unveränderliche. Daß die Struktur dessen, was heilig ist, sich in einem weiten gesellschaftlichen Kontext erfüllt, wobei die persönliche Bewegungs- und Entscheidungsfreiheit statistisch an erster Stelle steht, hat erst jüngst *Gerhard Schmidtchen* dargelegt (Was den Deutschen heilig ist, München 1979, S. 64f.).
Inwieweit es in beiden Ländern diesbezüglich Unterschiede und/oder Gemeinsamkeiten von Einstellungen und Handlungsweisen gibt, soll bei den nächsten beiden Treffen der Aktionsforschungsgruppe herausgearbeitet werden, insbesondere aber interessiert man sich dafür, inwiefern Leiter von deutsch-französischen Jugendgruppen in ihren Aufgaben von dieser neuen Symbolik betroffen seien. Die für Jugendliche gewiß nicht repräsentative Zusammensetzung der Gruppe empfand man hierbei in bezug auf die angestrebte Wissenschaftlichkeit des Ergebnisses nicht als Problem, ebensowenig war es eine Frage der Erörterung, daß der Begriff des „Symbols" in diesem Zusammenhang sehr viel weiter gefaßt wurde als für den deutschen Sprachgebrauch üblich. Es ist bekannt, daß die französische Symbolforschung, vor allem im kunsthistorischen Bereich, einen führenden Rang belegt, und insofern erklärt sich möglicherweise die erweiterte Perspektive. Während man als Deutscher mit dem Begriff des Symbols vor allem Zeichen aus dem optisch wahrnehmbaren Raum assoziiert, bezieht das französische Verständnis sofort Handlungen, vor allem Interaktionen jeder Art mit ein. Man kann erwarten, daß sich die Diskrepanzen im be-

grifflichen Bereich in der Auswertungsphase noch besonders bemerkbar machen werden, sofern es nicht gelingt, Definitionen vorher abzuklären.

Politische Kultur von religiösem Faktor mitgeprägt

Daß die politischen Kulturen Frankreichs wie Deutschlands in hohem Maße von religiösen Faktoren mitgeprägt wurden, war der Ausgangspunkt der deutschen Gesprächspartner, die ihrer Gruppe das Thema „Religion und politische Kultur" gaben. In beiden Ländern haben die institutionalisierten Kirchen beträchtlichen *Einfluß auf die politische Willensbildung* genommen. Religiöse Wertvorstellungen und kirchliche Bindungen haben die politischen Einstellungen und Verhaltensweisen breiter Bevölkerungskreise entscheidend bestimmt. Prof. Hanf führte aus, daß starke Säkularisierungstendenzen zweifellos die Bedeutung des religiösen Faktors in Gesellschaft und Politik relativiert haben, jüngere Entwicklungen zeigten jedoch, daß Säkularisierung keineswegs eine unvermeidliche und nicht umkehrbare Tendenz darstelle.
Die Frage nach der Präsenz und Wirksamkeit religiöser Motivationen in Gesellschaft und Politik ist aber immer zugleich auch eine Frage der *Institutionalisierung religiöser und politischer Ausdrucksmöglichkeiten,* welche sich in Frankreich bzw. Deutschland sehr unterschiedlich gestaltet haben. So ist die politische Landschaft in Frankreich nachhaltig geprägt durch die Trennung von Kirche und Staat. Frankreich ist einerseits ein katholisches Land – mindestens 92% aller heute lebenden Franzosen sind katholisch getauft –, andererseits ein Land, von dem die Kirche selbst sagt, es sei entchristlicht. Bis in das zwanzigste Jahrhundert hinein war der Gegensatz zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen ein bestimmender Wesenszug der politischen Kultur. Seit der Revolution hat dieser Gegensatz die Gesellschaft und das politische Leben auf allen Ebenen gespalten. In Deutschland dagegen haben die Folgen der Revolution zwei unterschiedliche politische Kulturen entstehen lassen, die über die Säkularisierung hinaus Grundlage des Parteiensystems geblieben sind und weiterhin politische Orientierungen und Loyalitäten entscheidend beeinflussen.
Prof. Hanf stellte fest, daß selbst unter politisch wie kirchlich Interessierten und Engagierten die Grundzüge dieser Unterschiedlichkeit häufig unzureichend bekannt seien und daß nicht selten die Erfahrungen des eigenen Landes in einer Weise übertragen würden, die zu Fehleinschätzungen auf beiden Seiten führen könne.
Angemessene Information der am Austausch Beteiligten, insbesondere der Gruppenleiter, kann deshalb ein erster Schritt zum gegenseitigen Verständnis auch auf dieser Ebene sein. Für die Arbeitsgruppe bedeutet dies, daß sie sich erst hinreichende Kenntnisse über den gegenwärtigen Wissensstand zum Thema Religion und politische Kultur erst verschaffen und vorhandene Studien kritisch sichten wird. Der Arbeitsplan des Freiburger Teams sieht vor, daß im Vordergrund der beiden nächsten Tagungen u.a. folgende Aspekte stehen sollen: Politische Kulturen in historischer Perspektive, Säkularisierung und politische Kultur, Reaktionen und Wandlungsprozesse der institutionalisierten Kirchen, Religion und politische Institutionen, religiöse Einstellungen der Jugend sowie Grundwerte und politische Entwicklung in nachindustriellen Gesellschaften.

Nur ein erster Versuch

Es wäre unzulässig, die beiden bei dieser ersten Tagung sichtbar gewordenen Ansätze jeweils als typisch deutsch bzw. französisch klassifizieren zu wollen – Vertreter beider Richtungen hätte man jeweils auch im anderen Land finden können. An den Diskussionsgepflogenheiten eines Großteils der Teilnehmer lag es, daß nicht, wie ursprünglich vorgesehen, bereits auf dieser ersten Tagung mit der Untersuchung von Grundproblemen des Verständnisses von Staat und Kirche und der religiös bzw. nichtreligiös geprägten politischen Grundströmungen in beiden Ländern begonnen werden konnte.
Der Verdacht einer bisweilen geradezu stupenden Nachlässigkeit unter den Gruppenleitern des DFJW in bezug auf die Effizienz ihrer Arbeit scheint gerechtfertigt, es sei denn, daß sich hier eine Art von Subkultur zusammengefunden hatte. Für die im November 1981 stattfindende zweite Tagung der Gruppe unter Prof. Hanf ist vorgesehen, auch Vertreter anderer Jugendverbände verstärkt heranzuziehen, um so das Spektrum etwas breiter zu gestalten. *Cordelia Rambacher*

Kurzinformationen

Am 12. März wurde im Vatikan ein „Dokument des Heiligen Stuhls zum Internationalen Jahr der Behinderten" veröffentlicht. Es trägt das Datum vom 4. März. Die Kirche, so führt der Text aus, schließe sich voll und ganz den Aktivitäten und lobenswerten Anstrengungen an, die zur Verbesserung der Lage der Behinderten unternommen würden und wolle ihren spezifischen Beitrag dazu leisten. Sie tue das vor allem in Treue zum Beispiel und zur Lehre ihres Stifters. Im ersten Teil des Dokuments werden *vier Grundprinzipien* genannt: Der Behinderte sei voll und ganz menschliches Subjekt, mit den entsprechenden „heiligen

und unverletzlichen Rechten". Es müsse den Behinderten erleichtert werden, am Leben der Gesellschaften in allen Dimensionen und auf allen Ebenen teilzunehmen, wo es ihm nach seinen Fähigkeiten möglich sei. Der Wert einer Gesellschaft messe sich an der Achtung, die sie gegenüber dem schwächsten ihrer Glieder zeige. Diskriminierung der Schwachen und Kranken durch die Starken und Gesunden wäre ebenso verhängnisvoll wie die rassistische Diskriminierung. Als vierten Punkt nennt das Dokument, daß die Bemühungen um die Teilnahme der Behinderten am Leben der Gesellschaft von den Prinzipien der Integration, der Normalisierung und der Personalisierung geleitet werden müßten. Im zweiten umfangreicheren Teil gibt das Dokument zahlreiche *konkrete Hinweise* zu den Problemen der Behinderten. Dabei wird die „von manchen vorgeschlagene und praktizierte" Abtreibung im Falle einer vorgeburtlich festgestellten Behinderung scharf abgelehnt: „Dieses Verhalten entspringt einem Pseudohumanismus, der die ethische Ordnung der objektiven Werte verletzt." Die Wissenschaften werden aufgerufen, sich noch intensiver um die verschiedenen Ursachen der Behinderung zu bemühen. Das Dokument ruft dazu auf, den Familien die Annahme einer Behinderung bei einem ihrer Kinder durch Hilfestellung der Gesellschaft zu erleichtern. Behinderte Kinder und Jugendliche hätten das Recht auf Schulbildung und auf eine Berufsausbildung. Der Behinderte dürfe nicht nur als betreutes Objekt gesehen werden, sondern man müsse ihm dazu verhelfen, jemand zu werden, „der im Maß aller ihm eigenen Möglichkeiten auch gibt". Für die Arbeit mit Behinderten sei neben der fachlichen Kompetenz eine „reiche menschliche Sensibilität" notwendig. Auch die beste Gesetzgebung zugunsten der Behinderten könne keine Früchte tragen, wenn sie nicht vom persönlichen Gewissen der Bürger und dem kollektiven Gewissen eines Gemeinwesens aufgenommen werde. Schließlich erinnert das Dokument die Christen an ihre unaufhebbare Sendung im Blick auf die Behinderten. Sie müßten sich die Haltung Christi zu den Leidenden zu eigen machen.

Auf ihrer ordentlichen Frühjahrskonferenz vom 2. bis 4. März befaßte sich die Schweizer Bischofskonferenz vor allem mit dem Papstbesuch vom 1. bis 5. Juni 1981. Zum einen wurde der Vorschlag des Besuchsprogramms bereinigt, zum andern „die verschiedenen Aspekte und Probleme der Vorbereitung durchbesprochen und die Schaffung entsprechender Arbeitsgruppen in die Wege geleitet", wie es im Pressekommuniqué heißt. Unmittelbar nach der Konferenz konnten der Präsident und der Sekretär der Bischofskonferenz das Besuchsprogramm den zuständigen römischen Stellen unterbreiten und mit dem Papst selber soweit absprechen, daß die Schweizer Bischofskonferenz bereits am 10. März die Öffentlichkeit über die Terminplanung und die Programmgestaltung informieren konnte. Papst Johannes Paul II. teilt grundsätzlich die Meinung der Schweizer Bischöfe, daß der Besuch ein Pastoralbesuch sein müsse. Zudem war klar, daß die drei Sprachregionen zu besuchen sind; es sei der klare Wille der Bischofskonferenz und der Wunsch des Papstes, erklärte der Präsident der Bischofskonferenz *Otmar Mäder*, die Vielfalt der Schweiz kennenzulernen und ernst zu nehmen. Schwierigkeiten ergeben sich dabei namentlich aus der Kombination eines Besuches der Ortskirche Schweiz mit dem Besuch internationaler Organisationen in Genf. Auch wenn sich der Gesamtbundesrat (die Landesregierung) mit dem Papst treffen wolle, werde der Besuch kein Staatsbesuch. Neben Gottesdiensten, Begegnungen mit bestimmten Personenkreisen und unumgänglichen Höflichkeitsbesuchen sind Aussprachen in kleinerem, übersichtlichem Rahmen unter Ausschluß der Öffentlichkeit vorgesehen, damit die Standpunkte der Gesprächsteilnehmer offen dargelegt werden können und man zueinander spricht und aufeinander hört. Als Gesprächsteilnehmer wurden genannt: die Bischofskonferenz, das Interdiözesane Pastoralforum, eine ökumenische Delegation, die Theologieprofessoren. Mit diesem Programmpunkt weicht das schweizerische Besuchsprogramm vom Deutschlandbesuch erheblich ab, wobei die Schweizer Bischofskonferenz von den Erfahrungen der Deutschen und der Französischen Bischofskonferenz lernen konnte; zudem hat die Deutsche Bischofskonferenz den Schweizer Bischöfen technische Einrichtungen und dergleichen angeboten. Nebst dem Papstbesuch beschäftigte sich die Bischofskonferenz auch mit dem *Interdiözesanen Pastoralforum*, das wegen des Papstbesuches in zwei Sessionen durchgeführt wird: in der ersten Session wird es sich konstituieren, um mit dem Papst ins Gespräch kommen zu können, und die zweite Session wird dann erst mit der thematischen Arbeit befaßt sein. In der Frühjahrskonferenz der Bischöfe ging es „vor allem um eine letzte Abgrenzung des Teilnehmerkreises und um eine erste Bestandsaufnahme für den Themenkatalog auf Grund der Antworten auf die Vernehmlassung". Im Sinne der Apostolischen Konstitution „Sapientia Christiana" beschloß die Bischofskonferenz die Bildung einer „Universitäts-Kommission". Ihr gehören von seiten der Bischofskonferenz jene Bischöfe an, die in ihrem Bistum eine Theologische Fakultät haben, sowie der in der Bischofskonferenz für Fragen des Schul- und Universitätswesens zuständige Bischof. Diese vier Bischöfe haben die Aufgabe, in Zusammenarbeit mit anderen zuständigen Stellen die Tätigkeit der Theologischen Fakultäten zu fördern. „Ferner wollen sie sich vermehrt an den Arbeiten der Dekane und Professoren im Hinblick auf die Strukturreform der Theologischen Fakultäten beteiligen. Darüber hinaus wollen die Bischöfe den Kontakt mit den Theologieprofessoren verstärken und die Zusammenarbeit zwischen Seminarregenten und Ordensoberen einerseits und den Theologischen Fakultäten anderseits ausbauen." Die Bischofskonferenz ließ sich ferner über die Arbeiten dreier Kommissionen orientieren: der Kommission Bischöfe – Priester, die unter anderem den Informationsaustausch unter den diözesanen Priesterräten verbessern will; des Schweizerischen Katholischen Missionsrats, der vermehrt missionarische Impulse in der Schweiz zum Tragen bringen will; der Nationalkommission Iustitia et Pax, die demnächst mit ihrer Stellungnahme zur Banken-Initiative an die Öffentlichkeit treten will.

Unter dem Motto „Sucht und Therapie" fand vom 9. bis 13. März die sechste vom Deutschen Caritasverband veranstaltete Freiburger Sozialtherapiewoche statt. Trotz der starken Ausweitung von Therapiemöglichkeiten und des Anstiegs der Therapieerfolge (bis zu 30% bei Heroinsüchtigen und 80% bei Alkoholabhängigen) nimmt die Brisanz der Suchtkrankheiten in der Bundesrepublik eher zu. Dies nicht nur deshalb, weil die Zahl von zwei Millionen Abhängigen ständig noch wachsende Tendenz aufweist, sondern auch wegen der Trends, die sich innerhalb dieser Entwicklung ausmachen lassen. 70% aller Suchtkranken sind jünger als 40 Jahre – vor 15 Jahren waren es noch weniger als die Hälfte. Berücksichtigt man die durch Alkoholkonsum im Straßenverkehr oder am Arbeitsplatz getöteten Personen mit, so beträgt die Zahl der Opfer jährlich inzwischen mindestens 15000 in der Bundesrepublik. Außerdem sind ca. 25% aller Suchtkranken mehrfach abhängig, die Kombination von Schlafmitteln mit Alkohol ist am häufigsten anzutreffen. Verdreifacht hat sich in den vergangenen Jahren der Anteil der Frauen unter den Suchtkranken, bei den Medikamentenabhängigen haben sie bereits einen Anteil von 70 Prozent. Zwei Schwerpunkte hatte man für

die Freiburger Veranstaltung gesetzt: erstens ging es weniger um die Erörterung neuer Therapiemodelle und -techniken als vielmehr um eine bessere Anwendung und Nutzung bekannter Instrumentarien, und zweitens wollte man sich eingehend mit der Persönlichkeit des Helfers und Therapeuten, seinen Möglichkeiten und Grenzen beschäftigen. Für ausbaufähig hielt man vor allem das ambulante Behandlungsangebot, verbessert werden müsse auch die Zusammenarbeit von Ärzten, Psychologen, Sozialarbeitern und Pädagogen innerhalb der therapeutischen Arbeit; den Ärzten wurde von Dipl.Psych. *Gerhard Bühringer* eine schwerverständliche Zurückhaltung bei der Zusammenarbeit mit Beratungsstellen attestiert. Die Bedeutung von Selbsterfahrung und Supervision für den Therapeuten betonte Dipl. Psych. *Alf Maas*, wo die Möglichkeit zu fachlichen Kontrollgesprächen und damit zur Entlastung fehle, könnten die beruflichen Anforderungen zu berufsspezifischen Krankheiten führen. Neben weiteren Vorträgen, die sich mit Motivation und Selbstverständnis des Helfers befaßten, fand besonders der Beitrag des Heidelberger Klinikpfarrers *Josef Mayer-Scheu* Beachtung über Christus als Heiler.

Zu einem ersten Bundestreffen des „Komitees zur Verteidigung der Christenrechte" am 14. und 15. März in Würzburg fanden sich 300 Delegierte und Interessierte ein. Die ökumenische Initiative, die einen Tag nach dem Bekanntwerden des Entzugs der kirchlichen Lehrbefugnis für Hans Küng am 15. Dezember 1979 in Tübingen gegründet worden war, zählt nach eigenen Angaben mittlerweile nahezu 8000 Mitglieder und versteht sich, wie einer der Sprecher, der Tübinger Pastoraltheologe *Norbert Greinacher*, betonte, als Teilgruppe der „Kirche von unten". Die eigentliche Arbeit vollziehe sich in regionalen Arbeitsgruppen; mit großen Erfolgen könne man zwar noch nicht aufwarten, aber es sei durch die bisherigen Aktivitäten gelungen, den einen oder anderen Fall zu entschärfen. Das besondere Interesse des Komitees gelte unter anderem der Verweigerung der Sakramente für wiederverheiratete Geschiedene; der demütigenden Behandlung von Priestern, die einen Antrag auf Rückversetzung in den Laienstand stellten – gegenwärtig 3000 Verfahren; der Situation von Frauen und Homosexuellen in der Kirche; der Freiheit in der theologischen Wissenschaft und dem Entzug der kirchlichen Lehrbefugnis. Mit einer Reihe von Beispielen illustrierte man in Würzburg diese Bemühungen. So sei z. B. einer evangelischen Theologin der laufbahnmäßig vorgesehene Aufstieg verweigert worden, weil sie einen katholischen Theologen zum Mann habe. Der bayerische Pfarrer Glass wurde seines Amtes enthoben, weil er sich geweigert hatte, den sogenannten „Peterspfennig" einzusammeln. Weil er sich in einem theologischen Sammelband kritisch mit dem Pflicht-Zölibat auseinandergesetzt hatte, ereilte den 68jährigen Pfarrer von Wattenweiler (Diözese Augsburg), Janssen, dasselbe Schicksal, und nur massiver Intervention des Komitees war es zu verdanken, daß der Böblinger Pfarrer Gramer nicht wie vorgesehen, wegen öffentlicher Kritik am Wahl-Hirtenbrief, strafversetzt wurde. *Hans Küng* versicherte auf einer Pressekonferenz, daß an seiner Gesprächsbereitschaft kein Zweifel bestehen könne, er habe sich in den vergangenen Monaten mehrfach an den Vatikan gewandt, um die Möglichkeit einer Audienz zu sondieren. Ein Memorandum des Komitees soll demnächst Bischof Moser mit der Bitte um Weiterleitung an die Deutsche Bischofskonferenz übergeben werden.

Vom 4. bis zum 11. März hielt sich eine Delegation der Evangelischen Kirche in Deutschland zu Gesprächen mit Kirchenvertretern in den USA auf. Die Reise der neunköpfigen EKD-Delegation, die vom Ratsvorsitzenden Landesbischof *Eduard Lohse* geleitet wurde, ging auf eine im letzten Jahr ausgesprochene Einladung amerikanischer Kirchen zurück. Stationen des Besuchs waren New York, wo ein Treffen mit Repräsentanten des Nationalen Kirchenrats stattfand, dem 32 protestantische und orthodoxe Kirchen angehören, Washington, wo Gespräche mit Regierungsvertretern auf dem Programm standen, und Minneapolis. Dort trafen die Gäste aus der Bundesrepublik mit sechzig Präsidenten und Bischöfen aus den lutherischen Kirchen der USA zusammen. Im Mittelpunkt aller Gespräche und Kontakte während des einwöchigen Besuchs stand die Frage, was die Kirchen in beiden Ländern zur Sicherung und Erhaltung des Friedens beitragen können. Dabei ergab sich in grundsätzlichen Fragen eine *weitgehende Übereinstimmung*. So würdigte die EKD-Delegation in einer gemeinsamen Erklärung zum Abschluß der Gespräche in Minneapolis das Verständnis ihrer Gesprächspartner für die europäische Situation, die von einer Verschlechterung der Beziehungen zwischen den Machtblöcken bestimmt sei. Gleichzeitig bekundete sie ihre Solidarität mit den nordamerikanischen Kirchen in deren Engagement für die Leidenden und Unterdrückten. Auch die US-Kirchenführer brachten in der Erklärung ihre Beunruhigung über die gegenwärtigen Rüstungsmaßnahmen in den Machtblöcken zum Ausdruck. Landesbischof Lohse plädierte während des Besuchs bei mehreren Gelegenheiten für eine ebenso engagierte wie bedachtsame Wahrnehmung des Mandats der Kirchen bei der Sicherung des Friedens. Weil die Kirchen nicht sicher sein könnten, welcher Weg der richtige sei, müßten sie aufmerksam und geduldig aufeinander hören und die Argumente sorgfältig abwägen, um in der demokratischen Gesellschaft zu Urteilen gelangen zu können, die eine möglichst breite Mehrheit fänden. Die entscheidende Aufgabe der Kirchen bei der Diskussion der Friedensfrage bestehe darin, daß sie dabei mithelfen könnten, ein Klima des Vertrauens zu schaffen, das wechselseitige Gespräche ermöglichen und Verhandlungen einleiten könne. Die Kirchen sollten nicht müde werden, beide Seiten darauf zu drängen, jede Chance zu Gesprächen auch wirklich zu nutzen. Einigkeit zwischen den deutschen und amerikanischen Kirchenvertretern bestand auch darin, daß die Sicherung des Friedens eine politische Aufgabe sei, der sich strategische und militärische Maßnahmen unterordnen müßten.

Die Evangelische Kirche in Deutschland hat ihre Statistik über das kirchliche Leben im Jahr 1979 vorgelegt. Demnach setzte sich die seit 1975 zu beobachtende Abnahme der Kirchenaustritte weiter fort: 1979 traten mit 99653 Protestanten 9,2% weniger Kirchenmitglieder aus als im Vorjahr. Leicht zugenommen hat die Zahl der Aufnahmen, Übertritte und Wiederaufnahme in die Gliedkirchen der EKD; sie betrug 28023. Zu den Taufziffern wird festgestellt: „Nach wie vor werden im Gesamtdurchschnitt der 17 Gliedkirchen der EKD nahezu alle Kinder aus evangelischen Ehen im Jahr der Geburt oder später getauft." Der Anteil der Spättaufen von Kindern zwischen dem vollendeten ersten und dem vierzehnten Lebensjahr lag 1979 bei 12,4%, in Berlin allerdings bei 32,6% und in Bremen bei 28,2%. Von den Kindern aus evangelisch-katholischen Ehen wurden im Berichtsjahr 49% von einem evangelischen Pfarrer getauft. Konfirmiert wurden 1979 ähnlich wie in den Vorjahren ungefähr 96% der vor vierzehn Jahren getauften Kinder. Im Gesamtdurchschnitt der EKD ließen sich 1979 von 100 evangelischen Paaren, die vor dem Standesamt heirateten, 69 evangelisch trauen. Die niedrigsten Trauziffern ergeben sich für die Großstadtkirchen Berlin (33%) und

Bremen (47%). Von den evangelisch-katholischen Paaren lassen sich rd. 31% evangelisch und rd. 42% katholisch trauen. Bei 12% der Trauungen evangelisch-katholischer Paare in einer evangelischen Kirche wurde vom katholischen Partner 1979 ein Dispens von der Formpflicht eingeholt. Nach dem Durchschnitt der vier Zählsonntage besuchten 1979 etwa 6% der evangelischen Gemeindeglieder den Gottesdienst. Dieser Prozentsatz ist seit 1974 nahezu unverändert. Wie schon in den vergangenen Jahren zeigen sich überdurchschnittliche Gottesdienstbesuchsziffern in den Landeskirchen Baden (8,2%), Bayern (8,4%), Württemberg (9,9%) sowie in der reformierten Kirche in Nordwestdeutschland (9%). Unter dem Durchschnitt liegen die Großstadtkirchen Berlin, Bremen und Hamburg. Der Kirchenbesuch am Heiligen Abend lag im Durchschnitt der EKD-Gliedkirchen 1979 bei 25,2%. Die Zahl der Beteiligungen evangelischer Gemeindeglieder am Abendmahl belief sich 1979 auf ca. 8,7 Millionen, etwa 3,7% mehr als im Vorjahr. Die Statistik weist außerdem aus, daß im Bereich der EKD 1979 ungefähr 118000 ständige Kreise mit durchschnittlich zusammen etwa 2,2 Millionen Teilnehmern bestanden. Das Hilfswerk „Brot für die Welt" erreichte 1979/80 ein Spendenaufkommen von etwa 63 Millionen DM, 18,5% mehr als im Jahr zuvor.

Unter dem Vorsitz des Primas, Kardinal Stefan Wyszyński, tagte am 11. und 12. März in Warschau die Polnische Bischofskonferenz. In dem anschließend veröffentlichten Kommuniqué gehen die Bischöfe vor allem auf die aktuelle Lage in Polen ein. Sie würdigen den „ehrenvollen Elan", der alle sozialen Schichten erfaßt habe und dessen Ziel eine umfassende Erneuerung sei, ferner äußern sie die Hoffnung, daß man auch weiterhin im Hinblick auf den Frieden besonnen handeln möge, um das bereits Erreichte nicht zu gefährden. Die Arbeitergewerkschaften werden von den Bischöfen in ihrem Bestreben unterstützt, „die Rechte der Arbeiter zu verteidigen und ihnen die angemessenen Arbeitsbedingungen, die Existenz und den gebührenden Anteil am kulturellen Leben" sicherzustellen. Gegenüber Provokationen und Verwirrungen sollten sie „kluge Disziplin" bewahren, denn Polen dürfe „weder ein Land der Unordnung noch ein Land der politischen Gefangenen" werden. „Hochachtung und Bewunderung" zollen die Bischöfe den um ihr Recht kämpfenden *Bauern*, ausdrücklich wird ihnen im Bemühen um eigene Gewerkschaften die Unterstützung der Kirche zugesichert. Für sich selbst bekunden die Bischöfe, daß sie sich außerhalb der streng politischen Sphäre zu halten suchten; die politische Aktivität im Rahmen der katholischen Soziallehre komme vor allem den Laien zu. Bezüglich der besonders in Ferienkolonien, Erziehungsanstalten, Krankenhäusern und Gefängnissen bisher nicht gewährleisteten Freiheit der Religionsausübung sähe man nach Gesprächen mit der Regierung zwar einen „gewissen Fortschritt", auch hätten die staatlichen Behörden die Erlaubnis zum Bau katechetischer Zentren in Aussicht gestellt, noch erwarte man allerdings die Veröffentlichung annehmbarer Rechtsnormen. Dank bringen die Bischöfe für Nahrungsmittel- und Medikamentensendungen aus dem Ausland zum Ausdruck, gleichzeitig erlauben sie sich den Hinweis auf die „dringende Notwendigkeit", auch in Polen eine *Caritas-Vereinigung* zu schaffen.

Vom 23. bis zum 27. Februar tagte in London die Generalsynode der Kirche von England. Wichtigster Punkt der Beratungen war die Frage der vorläufigen Annahme der vom Ausschuß für Mission und Einheit vorgelegten Vorschläge für eine *Union der Kirche von England mit vier Freikirchen* (Methodisten, Vereinigte Reformierte Kirche, Herrnhuter Kirche, Kirchen Christi). Umstritten war dabei vor allem die gegenseitige Anerkennung der Ämter, nicht zuletzt im Blick auf die in den Freikirchen amtierenden weiblichen Pastorinnen. Nach intensiver Diskussion sprach sich die Generalsynode, in der Bischöfe, Klerus- und Laienvertreter jeweils getrennt abstimmen, mit teilweise überraschend großer Mehrheit für drei Anträge des Ausschusses aus: Demnach wird, falls die Union zustande kommt, die Kirche von England weibliche Amtsträger der anderen Kirchen als solche anerkennen. Zum zweiten wird es den Moderatoren der Reformierten Kirche in den ersten sieben Jahren der Union freigestellt, ob sie sich zum Bischof weihen lassen oder nicht. Schließlich sprach sich die Generalsynode für eine „Wiederversöhnung der Kirchen, durch die ihre Ämter in das historische Amt der katholischen Kirche eingegliedert werden", aus. Nach der Annahme dieser drei Anträge konnte die Synode die gesamten Vorschläge zur Union vorläufig billigen und an die einzelnen Diözesansynoden zur Beratung weiterleiten. Eine endgültige Entscheidung, der nach übereinstimmender Auffassung weitere Änderungen bei den Vorschlägen vorausgehen müßten, könnte von der Generalsynode 1982 getroffen werden. Als weiteres ökumenisches Thema stand der *Besuch Johannes Pauls II.* zur Debatte, der im nächsten Jahr bevorsteht. Der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie*, führte dazu aus, wichtigstes ökumenisches Ereignis werde der Besuch des Papstes in Canterbury sein. Dort werde der Papst an einem anglikanischen Gottesdienst teilnehmen. Runcie machte deutlich: „Wir heißen Johannes Paul II. in unserem Land und in Canterbury als Anglikaner in unserer Weise willkommen, die nicht die des Ersten Vatikanums ist. Der Papst wäre der letzte, der uns dazu auffordern würde, unsere theologische Identität aufzugeben." Keine Veränderung der bisherigen Position der Kirche von England ergab die Debatte über Scheidung und Wiederverheiratung. Wie bisher wird es keine Wiederverheiratung Geschiedener geben, wohl aber die Möglichkeit zu einem „privaten Gebetsgottesdienst".

Bücher

KLAUS REBLIN / WOLFGANG TEICHERT, **Gottescourage.** Geschichten vom ganz anderen Leben der Heiligen. Kreuz Verlag Stuttgart 1981. 236 S. 29.50 DM.

Es gehört zu den erfreulichen und auch kaum mehr rückgängig zu machenden Elementen des ökumenischen Prozesses, daß Katholiken wie Protestanten nicht nur größere Sensibilität für spirituelle und theologische Eigenheiten der jeweils anderen Konfession gewonnen, sondern auch versucht haben, Bestandteile des zunächst eher fremden Erbes in das eigene Verständnis des Glaubens und seiner Praxis zu integrieren. So liefern die beiden evangelischen Theologen Reblin und Teichert mit ihrem Buch einen

bemerkenswerten Beleg dafür, daß sich das vor Jahren in Umlauf gebrachte Schlagwort „Die Heiligen kommen wieder" nicht auf den katholischen Bereich eingrenzen läßt. Warum sich die beiden Autoren mit den Heiligen beschäftigen, dafür geben sie in einem knappen, aber inhaltsreichen Vorwort Gründe an: Ganz in der Richtung auch vieler neuerer katholischer Hagiographen sind Heilige für sie nicht „Repräsentanten kirchlich-politischer Bravheit" und „zeitentrückte, auf Altären thronende Idealmenschen", sondern zeichnen sich durch das aus, was Teichert und Reblin „Gottescourage" nennen: „Sie alle weisen über sich selbst hinaus auf den hin, der so couragiert macht: Gott" (S. 11). Das Buch handelt im einzelnen dann von folgenden Heiligen: Franz von Assisi, Katharina von Alexandrien, Christophorus, Elisabeth von Thüringen, Martin, Johanna von Orleans, Georg, Philipp Neri, schließlich sogar noch von den Heiligen Drei Königen. Dabei werden jeweils ausgewählte Texte aus den Legenden, meist in der Fassung der mittelalterlichen Legenda aurea, bzw. aus den Viten der Heiligen, im Fall der Jungfrau von Orleans aus den Verhörprotokollen mit einer kommentierenden und erschließenden Auslegung zusammengestellt. Den Autoren geht es bei ihrer Kommentierung der einzelnen Texte um die „Erhellung beispielhafter Lebenssituationen"; diese Intention lösen sie auf beachtenswerte Weise ein. Reblin und Teichert gelingt es durchweg, in einer unprätentiösen, dichten und modische Aktualisierungen weitgehend vermeidenden Weise die für den heutigen Christen jeder Konfession oft befremdlichen bis kuriosen Episoden in ihrer Zeugnishaftigkeit hervortreten zu lassen. Damit wird der heutigen Christenheit unaufdringlich, aber durchaus unmißverständlich ein Spiegel vorgehalten. So ergeben die einzelnen kurzen Textstücke zusammen Bausteine für eine Einweisung in den Glaubensvollzug anhand der Heiligenviten und -legenden. Das „ganz andere Leben" der Heiligen wird in einer meditativ-eindringlichen Sprache in seiner Leuchtkraft entfaltet. Die jeweilige „Moral von der Geschicht" für den christlichen Lebensvollzug in der Gegenwart wird nicht aufgedrängt, sondern eher als ein Angebot dargestellt, dem man sich auf dem Umweg über das Exempel der Heiligen annähern kann. Die Faszination durch die Beschäftigung mit den Heiligen, von der die Autoren in ihrem Vorwort berichten, kann so auch auf den Leser überspringen.

U. R.

TIEMO RAINER PETERS (Hrsg.). **Theologisch-politische Protokolle.** Forum Politische Theologie Nr. 3. Chr. Kaiser / Matthias Grünewald Verlag, München 1981. 268 S. 19.80 DM.

Eigentlich wollten die Mitarbeiter und Doktoranden von J. B. Metz ein Lexikon theologisch-politischer Grundbegriffe zusammenstellen – ein Vorhaben, das sich aus verschiedenen Gründen der Durchführung widersetzte. Ein wichtiger Lernprozeß dennoch, denn nur so fanden sie für ihr Anliegen, nämlich eine Darstellung der Aufgaben politischer Theologie, die diesem Sujet und seiner Dynamik maßgeschneiderte Form. Geht man wie *Tiemo Rainer Peters*, Akademischer Rat im Fachbereich Theologie der Universität Münster und Herausgeber dieses Bandes, ferner davon aus, daß die christliche Tradition in Form theologischer „Reportagen" auf uns gekommen ist, als Erfahrungsprotokoll von der Reise, die „Nachfolge" heißt, und berücksichtigt man außerdem, daß diese Theologie weit mehr ist, als ihr ausgebreitetes und veröffentlichtes Konzept, so muß man zugeben, daß diese Sammlung von Beiträgen und Aussagen in all ihrer Unausgewogenheit und Uneinheitlichkeit einen dokumentarischen Charakter eigener Art besitzt. Neben Berichten aus den ärmsten Regionen der Welt stehen Texte aus hochentwickelten Industriestaaten, Gedichte und Gebete neben theologisch-kritischen Analysen und wissenschaftlichen Untersuchungen, nüchterne Beobachtungen neben bedrückenden Dokumentationen.

Durch Zwischenüberschriften werden die Beiträge eher lose verklammert als starr abgegrenzt. „Arbeit in der Alltäglichkeit": Industriegemeinde, Krankenhaus, Jugendarbeit und Betrieb sind die Schauplätze der ersten vier Berichte, in denen Seelsorger nicht einfach ihre tägliche Arbeit beschreiben, sondern Prozesse darstellen und Tendenzen aufzeigen. „Organisierte Hoffnungen" ist ein weiteres Kapitel überschrieben, das in sich so unterschiedliche Themen wie Berichte über die Arbeit der Ökumenischen Initiative Eine Welt (ÖIEW), über die Aktivität einer Christlichen Chile-Solidaritätsgruppe, über Basisgemeinden in Spanien und die Lage der Indianer im Amazonasgebiet vereinigt. „Wegbeschreibungen": Drei Artikel, in denen weniger von Aktionen und Initiativen, sondern von der persönlichen Entwicklung des jeweiligen Autors im Hinblick auf politisches und theologisches Engagement die Rede ist. Und schließlich „Begegnungsversuche": Protokolle, die vom Leben im Exil, in der Fremde, von Gastarbeitern und Dissidenten handeln. Ein bemerkenswerter Aufsatz von *Christine Schaumberger* zur Rolle der Frau in Theologie und Kirche beschließt die Sammlung. – Dieser Band ist weder griffig noch aus einem Guß, aber er gestattet mehr als einen oberflächlichen Blick auf die reichhaltige Palette von Bewegungen, über die im „theologischen Betrieb" gern hinweggesehen wird, deren Bedeutung aber – nicht nur für die jüngere Generation – eher im Wachsen begriffen ist.

C. R.

FRANZ KARDINAL KÖNIG, **Glaube ist Freiheit.** Erinnerungen und Gedanken eines Mannes der Kirche. Gespräche mit Yvonne Chauffin. Verlag Fritz Molden, Wien – München – Zürich – New York 1981. 296 S. 36.00 DM.

Dieser Band ist nach Entstehung und literarischem Genus ein Außenseiter. Obwohl er Gedanken und Erinnerungen eines deutschsprachigen Kardinals wiedergibt, handelt es sich um eine Übersetzung aus dem Französischen, der man trotz ingesamt flüssig-nüchternen Stils noch mehrfach romanische Spracheigenheiten anmerkt. Der Band entstand in Interviewform aus längeren Gesprächen mit der französischen Schriftstellerin und Journalistin Yvonne Chauffin, von der der Kardinal im Vorwort sagt, ihre Querverbindungen zu den geistigen und literarischen Strömungen Frankreichs hätten ihm viele Wege eröffnet, „um das geistige Antlitz Frankreichs besser kennenzulernen". Die französische Fassung erschien unter dem Titel „L'Église est liberté" bei Laffont, Paris. Inhaltlich stellen die Interview-Texte eine enge Verknüpfung von erklärenden Aussagen zu Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens und von persönlichen Erinnerungen des Kardinals dar, sortiert und gebündelt ganz vorwiegend nach jenen Bereichen, zu denen der Kardinal im Verlauf seines Lebens und seiner Tätigkeit als Seelsorger, Gelehrter, Bischof und Kardinal einen besonderen persönlichen Bezug hatte. Man erfährt manches Persönliche aus dem Leben Königs und eine Menge zum Zeitgeschehen. Der Kardinal äußert sich freimütig zu früheren Jugenderlebnissen, zu seinem wissenschaftlichen Werdegang als katholischer Religionswissenschaftler, über seinen Weg zum geistlichen Beruf, auch über seine offenbar eher konfliktreichen Erfahrungen mit dem Pfarrer seiner ersten Kaplanszeit und mit seinem Bischof, der ihn ohne Rücksicht auf seine Studienziele schon nach einem halben Jahr von seinem sozialwissenschaftlichen Studium in Lille zurückrufen läßt, weil er den Sinn dieses Studiums nicht einsieht, aber drin-

gend Kapläne braucht. Dennoch sind die zeitgeschichtlichen Fragmente, die sich mit den persönlichen Erinnerungen mischen, der bedeutendere und letztlich auch interessantere Teil des Buches. Über die sechs Päpste, die er seit Pius XI. (als Student an der Gregoriana und als Alumne des Collegium Germanicum-Hungaricum) bis zu seinem persönlichen Freund Johannes Paul II. erlebt hat, erfährt man manche Details, auch über seine ostpolitischen Missionen, die er nicht als Diplomat des Vatikans, sondern in erster Linie als Bischof der Diözese auf sich genommen habe, die den Kirchen der osteuropäischen Länder geographisch am nächsten ist. Auch dieses Kapitel beginnt übrigens mit einem biographischen Vorgang, dem schweren Autounfall, den der Kardinal auf dem Weg zur Beerdigung des Kardinals Stepinac erlitt und von dem er selbst sagt, „daß mein Leben verändert wurde durch die Zeit unerträglicher Schmerzen, die diesem Unfall folgten". Besonders aufschlußreich ist das für Paul VI. wie für den Erzbischof von Wien gleich schmerzliche Kapitel Mindszenty. Vergleichsweise blaß sind dagegen die Ausführungen über das Zweite Vatikanum. Der Band erschöpft sich keineswegs im Anekdotisch-Zeitgeschichtlichen. Er will nicht zuletzt Zeugnis geben vom Glauben eines Bischofs und dessen im Glauben zusammenfließenden und dort aufgehobenen menschlichen Erfahrungen. Selbst der kirchlich wenig versierte Leser wird so auf eine unaufdringliche Weise hineingezogen in die Welt des Glaubens, ohne daß er den Eindruck gewinnen muß, es werde weltfremder theologischer Tiefsinn doziert. Nicht zuletzt darin liegt nach unserem Empfinden ein großer Gewinn, ohne daß damit der Titel „Glaube ist Freiheit" voll ausgedeutet wäre. *D. S.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BADER, GÜNTER: **Römer 7 als Skopus einer theologischen Handlungstheorie.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 78 Heft 1 (Februar 1981) S. 31–56.

Einem Verständnis der Krise menschlichen Handelns, wie sie in Röm 7 beschrieben wird („Was ich will, das tue ich nicht" – „Was ich nicht will, das tue ich"), will Bader dadurch näherkommen, daß er die paulinischen Aussagen nacheinander in die Perspektive der analytischen, der dramaturgischen und der geschichtsphilosophischen Handlungstheorie stellt. Dabei scheidet die analytische Handlungstheorie bald aus, da sie die sich selbst verkehrende Handlung nur kausal erklären kann und das Moment der Selbstreflexion unterschlägt. Demgegenüber trägt die dramaturgische Handlungstheorie zum Verständnis bei, insofern sie Röm 7 einmal als Monolog und zum zweiten als „Selbststultifikation" deuten kann, wobei letzterer Begriff den Vorgang meint, daß „ein Ich sich als Objekt so beschreibt, daß es in diesem Fall nicht das Subjekt bleiben kann, als das es sich in ihm bestätigte". Die Erklärung, warum Röm 7 von der Notwendigkeit der sich selbst verkehrenden Handlung spricht, liefert dann der Blick auf die Geschichtsphilosophie, soweit diese Geschichte als „Amphibolie zwischen dem, was unbedingt getan werden muß, und dem, was schlechterdings nicht getan werden kann", deutet. Fazit nach dem virtuosen Durchgang: „Theologische Handlungstheorie ist die in innerer Teleologie zu Ende gebrachte Handlungstheorie."

BREUNING, WILHELM. **Zur Lehre von der Apokatastasis.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 10 Heft 1 (Januar/Februar 1981) S. 19–31.

Breuning greift die Apokatastasislehre zum einen als Problem in der alten Kirche auf, wobei das Schwergewicht auf Origenes liegt, zum anderen als Thema der neuzeitlichen, vor allem protestantischen Theologie. Für die Lehre des Origenes von der Endvollendung spielt der Gedanke eine entscheidende Rolle, daß „Gott alles in allem" sein wird. Dieses Ziel wird in einem allmählichen stufenweisen Prozeß erreicht. Kennzeichnend für sein Verständnis der Apokatastasis ist ein letztlich unstabiles Spannungsverhältnis zwischen der Christologie und dem Modell des Erziehungsweges. Nach einem Überblick über die Problematik im Protestantismus vom Pietismus über Schleiermacher bis zum Neuprotestantismus stellt Breuning die entscheidende Frage: „Kann also menschliche Freiheit sich endgültig widersetzen?" Sein Lösungsversuch: Aus der Liebe Gottes dürfe kein pädagogischer Prozeß der geistigen Weltentwicklung gemacht werden. Vielmehr müsse der Ausgang des menschlichen Lebens in Gottes Hand bleiben. „Daß Gott wieder allein das Gericht darüber zusteht, ist kein Schrecken, sondern begründete Hoffnung für den, der das eigene Versagen nie ausschalten kann."

SCHWEIZER, EDUARD. **Auferstehung – Wirklichkeit oder Illusion?** In: Evangelische Theologie Jhg. 41 Heft 1 (Januar/Februar 1981) S. 2–19.

Zur Beantwortung der Titelfrage geht Schweizer auf das Alte Testament zurück, das von wenigen späten Texten abgesehen nicht mit einem Leben des Menschen nach dem Tod rechnet und dennoch in letzter Intensität mit seinem Gott lebt. Nicht als Projektion, sondern aufgrund der Erfahrungen Jahwes im Leben ergibt sich der Ausblick auf Auferstehung. Auch Jesus setzt in seinen Aussagen über die allgemeine Auferstehung nicht bei der Anthropologie, sondern bei der Theologie an. Eine knappe Analyse der Osterüberlieferung führt zu dem Ergebnis, daß es keine „über alle Zweifel erhabene historische Tradition" gibt, die Fundament des Glaubens an die Auferstehung Jesu und an die Auferstehung überhaupt sein könnte. Schweizer gibt eine stärker systematische Auslegung dessen, was Auferstehung heißt im Blick auf die Lazarusgeschichte: Martha kommt zum Glauben an die Auferstehung nicht über eine Lehre, sondern indem sie sich auf den Anspruch Jesu einläßt: „Sie hat begriffen, daß Gott als Wirklichkeit in ihr Leben eingedrungen ist und daß diese Wirklichkeit stärker bleiben wird als sie selbst und als alles, was in ihr dagegen rebellieren wird." Das Auferstehungsleben könne nicht total vom natürlichen Leben des Menschen getrennt werden; es sei das „andere" Leben, das Jesus im irdischen, menschlichen Leben beginne und das in der Erweckung von den Toten zur Vollendung komme. Auferstehung sei letztlich nichts anderes als Jesus Christus selber, der in das Leben des Menschen eingehe.

Kultur und Gesellschaft

CZEMPIEL, ERNST OTTO. **Amerika, wohin?** In: Frankfurter Hefte Jhg. 36 Heft 3 (März 1981) S. 13–18.

Präsident Reagan, der laut Czempiel seinen Wahlsieg keinesfalls einem Rechtsruck, sondern einer „unwahrscheinlichen Mischung" innen- und außenpolitischer Umstände verdankt, hat den Wahlspruch Nixons – Kooperation statt Konfrontation – ins Gegenteil verkehrt, sein Konzept läßt sich am ehesten mit dem von Außenminister Dulles in den fünfziger Jahren vergleichen. Aufrüstung steht im Zentrum der amerikanischen Außenpolitik und das obwohl, so Czempiel, letztlich nur konkrete westliche Abrüstungsvorschläge, zumindest solche zur Rüstungskontrolle, Aufschluß über die sowjetischen Absichten geben könnten. An die Stelle von Carters Kampagne für die Menschenrechte haben Reagan und Haig die Bekämpfung des „Terrorismus" gesetzt, d. h., jede soziale Revolution in Entwicklungsländern wird als versuchte sowjetische Einflußnahme interpretiert, endogene Konfliktursachen ignoriert man. Innenpolitisch plant Reagan den in den letzten Jahren stark ausgebauten Wohlfahrtsstaat einzuschränken und weniger Staatsinterventionen zu geben; da die Rüstungsausgaben gleichzeitig drastisch erhöht werden, kann die beabsichtigte Kürzung der Staatsausgaben nur zu Lasten der Sozialpolitik gehen.

LEISTER, KLAUS DIETER. **Ist Entwicklungshilfe „Neokolonialismus?** In: Die neue Ordnung, Jhg. 35 Heft 1 (Februar 1981) S. 1–17.

Leister räumt ein: Im ökonomischen Bereich internationaler Beziehungen gäbe es durchaus eine Reihe von Problemen, bei denen „aufgrund der realen Verteilung der Machtpositionen, der asymmetrischen Abhängigkeit und der ungleichen Startchancen" der Vorwurf des Neokolonialismus aus der Sicht der Entwicklungsländer begründet erscheine. Dazu führt er eine Reihe von Bereichen als Beispiele an: das internationale Seerecht, die Diskussion um die Verhaltenscodices transnationaler Unternehmer, Transfer von Technologie und Wissen, Kredit und Währungspolitik. Dennoch meint er: Der Neokolonialismus-Vorwurf möge historisch und ideologisch

für die verbale Auseinandersetzung der Entwicklungsländer mit den Industrieländern brauchbar sein, reale Fortschritte bringe er aber nicht. Das gelte schon deswegen, weil die großen Weltprobleme nur kooperativ gelöst werden könnten. Der Kolonialismus-Vorwurf tauge als politisches Mittel aber auch schon deswegen nicht, weil er einseitig an die westlichen Industrieländer gerichtet werde, den kommunistischen Bereich aber, und bisher auch die Opec-Länder ungeschoren lasse.

LÜBBE, HERMANN. **Legitimitätswandel der Wissenschaft.** In: Stimmen der Zeit, Jhg. 106 Heft 3 (März 1981) S. 193 bis 202

Daß der wissenschaftliche Fortschritt kulturell in wohlbestimmter Hinsicht fortschreitend uninteressanter wird – so die Ausgangsthese –, ist für Lübbe vorrangig ein Ereignis der Religionsgeschichte, nämlich der erledigten Auseinandersetzung zwischen Religion und Wissenschaft. Zwar könne der wissenschaftliche Unterrichtungsstand unserer gegenwärtigen Öffentlichkeit als historisch beispiellos gelten, aber gerade dies führe zu einer verhängnisvollen Konkurrenz mit anderen Medienangeboten, wobei der Unterhaltungswert ein wesentliches Kriterium sei. Die Selbstlegitimierung der Wissenschaft unter Berufung auf die Curiositas war nur so lange aufrechtzuerhalten, bis der Aufklärungsprozeß als Vorgang der wissenschaftlichen Emanzipation dieser Curiositas als abgeschlossen gelten konnte, was gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts, spätestens mit Darwin, der Fall war. Von da an ist die abnehmende kulturelle Bedeutung wissenschaftlicher Weltbildentwürfe und zunehmende Gleichgültigkeit ihnen gegenüber zu verzeichnen. Wo die Wissenschaft aber jetzt noch als Vermittlerin von Weltanschauung aufzutreten versucht, läuft sie Gefahr, im Totalitarismus zu enden.

Kirche und Ökumene

EICHER, PETER. **Die Zeit der Freiheit: Eine christliche Gemeinde für Freizeit und Arbeitswelt.** In: Concilium Jhg. 17 Heft 2 (Februar 1981) S. 140–148.

Auf dem Hintergrund einer Kritik gegenwärtiger Freizeittheorien, die Eicher zufolge dem noch immer herrschenden „Mythos der Arbeitswelt" in den hochindustrialisierten Gesellschaften verhaftet sind, will er Schritte aufweisen, die an Stelle der bloßen christlichen „Sonntagsgemeinde" eine „alle Lebenszeit unter das Evangelium stellende Gemeindepraxis" befördern können. Er erinnert daran, daß sich die endzeitliche Vollmacht Jesu Christi gerade darin zeige, daß dieser „die Schranken von Arbeits- und Ruhezeit vor Gott niederreißt und ... den All-Tag als die Zeit für Gottes treue, barmherzige und gerechte Nähe eröffnet". Eichers konkrete Vorschläge: Die gottesdienstliche Communio mit dem Herrn rufe nach der „solidarischen Kommunikation der von ihm zur Gemeinschaft Berufenen"; die Kommunikationsgemeinschaft der Kerngemeinde müsse durch zeichenhaftes Handeln in die Arbeitsprozesse und die gesellschaftlichen Verhältnisse hineinwirken; durch missionierendes Weitergeben des Evangeliums müsse das Leben der Sonntagsgemeinde den Alltag bestimmen. Der Gemeinde komme eine wichtige Funktion primär in der Vermittlung der sozialen Kommunikation und ihrer Einbindung in das liturgische Handeln zu. Es bleibe entscheidende Frage für die in die Freizeit abgedrängten Kirchengemeinden, ob sie „fähig werden, den Mythos von Produktion und Selbstverwirklichung zu brechen, um Gottes Handeln in Jesus Christus zeichenhaft Raum zu geben".

RUSS, RAINER. **Kirchenmusik und neue Liturgie.** In: Diakonia Jhg. 12 Heft 2 (März 1981) S. 91–99.

Der Beitrag geht von den Schwierigkeiten mancher Kirchenmusiker mit den durch die liturgische Erneuerung bewirkten Veränderungen aus. Er plädiert für eine intensive und vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen Pfarrer und Kirchenmusiker, da der Gang der Liturgie von Fall zu Fall einer sorgsamen Analyse bedürfe. Ruß erinnert an die für die musikalischen Aufgaben gültige Rollenverteilung im Gottesdienst zwischen Kantor, Chor und Gemeinde. Die neue Liturgie biete ausreichend Möglichkeiten, „Neues und Altes aus den kirchenmusikalischen Schätzen der Jahrhunderte hervorzuholen". Das heute gängige Repertoire liturgiebezogener Musik sei keineswegs mit dem gesamten Schatz klassischer Kirchenmusik identisch. Die bevorzugte Blickrichtung des Kirchenmusikers sollte nicht nach rückwärts, sondern nach vorwärts gehen. „Machbar" sei auch eine ganze Reihe von zeitgenössischen, durchaus seriösen Komponisten, deren Werke einzustudieren sich lohnen könne. Auch die Kirchenleitungen auf Diözesanebene seien endlich an der Reihe, Neues zu veranlassen: „Wenn man freilich gesagt bekommt, international bekannte Musiker wie Igor Strawinsky oder Olivier Messiaen hätten keine einzige Note in kirchlichem Auftrag geschrieben, dann ist die Situation schlaglichtartig beleuchtet." Die Musik in der erneuerten Liturgie erfordere aber nicht nur neue Gesänge, sondern zuerst Menschen, die miteinander musizierten.

Personen und Ereignisse

Wie bereits 1976, wurde in diesem Jahr der Romano-Guardini-Preis der Katholischen Akademie Bayern zweifach vergeben. Preisträger sind der 80jährige Publizist *Walter Dirks*, der in Wittnau bei Freiburg lebt, und der 76jährige Philosophieprofessor *Josef Pieper* aus Münster. Der mit jeweils 10 000 Mark und einer Silbermedaille dotierte Preis wurde am 29. März in München überreicht; er wird an Personen verliehen, „die sich hervorragende Verdienste um die Interpretation von Zeit und Welt auf allen Gebieten des geistigen Lebens im umfassenden Sinne Romano Guardinis erworben haben".

Der Vizepräsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, *Walter Bayerlein*, stellte die Anregung zur Diskussion, eine neue gemeinsame Synode der deutschen Bistümer über einige ausgewählte Grundfragen in Kirche und Gesellschaft einzuberufen. Man solle den seit Ende der Würzburger Synode gerissenen Faden des Dialogs zwischen Laien, Priestern, Professoren und Bischöfen wieder aufnehmen. Die neue Synode solle zeitlich kürzer bemessen, zahlenmäßig kleiner als die Würzburger Synode, aber doch repräsentativ besetzt sein. Die nach der Synode gebildete gemeinsame Konferenz tage zu selten, müsse dann eine umfangreiche Tagesordnung behandeln und könne sich wegen ihrer Struktur jederzeit auf einen unverbindlichen Meinungsaustausch beschränken.

Wo Menschen Gewalt anwendeten, nicht um sich zu verteidigen, sondern „um die ohnmächtig Unterdrückten nicht noch ohnmächtiger und unterdrückter werden zu lassen", werde Gewalt als eine „verzweifelte Form von Liebe" verstehbar. Dies erklärte der Münsteraner Fundamentaltheologe *Johann Baptist Metz* in einer Sendung des Norddeutschen Rundfunks. Metz sprach in diesem Zusammenhang von „revolutionärer Situationsethik" und meinte, diejenigen, die außerhalb der revolutionären Stituation stünden, sollten sich hüten, von einem abstrakten Standpunkt aus besserwisserisch zu sagen, daß jede Art von Gewaltanwendung verboten sei.

Aus Anlaß der jüngsten Attentatswelle im Lande hat der Bischof von Bozen-Brixen, *Josef Gargitter*, auf einer Klerustagung in Brixen eindringlich vor Gewaltanwendung in Südtirol gewarnt. Die Kirche Südtirols habe politische Lösungen durch Gewalt stets abgelehnt. Deswegen verurteile sie alle Attentate, von welcher Seite auch immer sie verübt würden. Den Klerus beider Sprachgruppen mahnte der Bischof, trotz der Verbundenheit mit der jeweils eigenen Volksgruppe so viel Abstand zu halten, „daß wir in unserer Seelsorgearbeit niemanden benachteiligen, gleichgültig welcher Sprachgruppe er angehört".

Bei einer Regionaltagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Berlin stellte der frühere Direktor der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung, *Lukas Vischer*, fest, daß sich die Ökumene derzeit in einer Phase neuer Verfestigung des Konfessionellen befinde. Nachdem in zahlreichen theologischen Fragen die alten Streitpunkte ausgeräumt worden seien, habe eine gewisse Gemeinsamkeit hergestellt werden können. Jetzt besännen sich die einzelnen Kirchen stärker auf sich und auf ihre Traditionen. Besonders eindrucksvoll zeige sich das in der katholischen Kirche, die gleichzeitig eine neue Form ihrer Sendung, „eine Art messianisches Grundgefühl" gefunden habe, das katholische Zeugnis auf allen Ebenen erneut zu entfalten. Dies habe sich besonders bei den Papstreisen gezeigt.

Der Friedensnobelpreisträger von 1980, der argentinische Anführer gewaltfreier Bewegungen in Lateinamerika, *Adolfo Pérez Esquivel*, wurde Ende Februar während eines Aufenthaltes in Brasilien in São Paulo vorübergehend festgenommen. Der Auftrag zur Verhaftung soll vom brasilianischen Justizministerium ausgegangen sein. Die brasilianischen Behörden hatten ihm wegen seiner öffentlichen Äußerungen Verletzung des Ausländergesetzes vorgeworfen.

Der Erzbischof von Fortaleza, Kardinal *Aloisio Lorscheider*, hat die Aneignung von Nahrungsmitteln durch Bauern, die vom Hungertod bedroht sind, als „legitimes Recht" bezeichnet. „Der Respekt vor dem Privateigentum habe seine Grenzen", erklärte er gleichzeitig. Im Nordosten Brasiliens, der seit Monaten von anhaltender Dürre heimgesucht wird, hatten in den vergangenen Wochen Tausende von Bauern Nahrungsmitteldepots und Geschäfte geplündert, um sich mit dem Notwendigsten zu versorgen.

Herder Korrespondenz

Heft 5
35. Jahrgang
Mai 1981

Wir verlieren die „kritische" Generation erst dann wirklich, wenn wir uns völlig ihren Vorstellungen und Erwartungen ausliefern – aber damit hätten wir am Ende auch die Republik verloren.

Kurt Sontheimer

Die sogenannten Jugendunruhen

Die gegenwärtig durchs Land flottierenden Jugendunruhen sind während der letzten Monate viel kommentiert worden. Psychologen und Sozialwissenschaftler haben sich um Deutungen bemüht. Die Medien haben aus unterschiedlichstem Blickwinkel die jeweiligen Ereignisse vor Ort ihren Sehern, Hörern und Lesern bis in einzelne Stimmungsdetails zur Kenntnis gebracht. Politiker haben wiederholt jenseits der üblichen parteipolitischen Polemik nachdenkliche Reden gehalten. Der Deutsche Bundestag hat sich gleich zweimal, zunächst in der *rechtspolitischen Debatte* vom 19. März, zuletzt anläßlich der *Einsetzung der einstweilen letzten Enquete-Kommission* zu eben diesem Thema, damit beschäftigt. Fast jeden Tag konnte man auf irgendwelche Äußerungen oder Überlegungen über das Verhältnis der jungen Menschen zum Rechtsstaat stoßen, wobei, je nach Richtung und Befürchtungsart, die einen mit deutscher Gründlichkeit die Gefährdung rechtsstaatlicher Handlungsgrundsätze durch massives Vorgehen von Polizei und Haftrichter gebrandmarkt, die anderen mit geradezu perfektionierter Ängstlichkeit die Gefahren für den Rechtsstaat an die Wand gemalt haben. Die Kommentierung der Nürnberger Ereignisse durch die „Zeit" und die „FAZ" mit ihrer jeweils extrem gegensätzlichen Aufmerksamkeit war fast schon diplomierungsreif.

Nicht gelungen ist bisher trotz teils eiliger, teils fleißiger Kommissionsarbeiten – die eingesetzte Enquete-Kommission wird ja noch Gründlicheres leisten – ein plausibler diagnostischer, geschweige denn prognostischer *Durchblick durch Umfeld, Ursachen und mögliche Wirkungen* der gegenwärtigen Protestszene. Und die Ratschläge, die zur Behebung des Übels, insoweit es ein solches ist, gegeben werden, scheinen oft mehr Probleme, Unbehagenszustände und Ängste der Erwachsenen widerzuspiegeln als die tatsächliche Problemlage revoltierender, randalierender oder auch nur protestierender Jugendlicher. Was die neue Protestbewegung für die junge Generation insgesamt bedeutet, welches ihre eigentlichen Motive sind, was an bewußten und unbewußten Triebkräften hinter ihr – und zwar nicht nur bei Jugendlichen – zu finden ist und selbst bezüglich der Frage, wieweit es sich nur um eine mehr oder weniger tagesbezogene Aufwallung oder doch um Symptome eines langfristig wirksamen Umbruchs handelt, tappen die Interpreten bisher so ziemlich im Dunkeln.

Szenerien und Motive

Daß das so ist, verwundert nicht. Denn schon die Szenerien der neuen Protestbewegung sind nicht leicht zu überblicken. Die *Hausbesetzerszene* ist nur eine von mehreren. Sie ist zwar ganz überwiegend von jungen Leuten bestimmt, und zwar im Gegensatz zu den Studentenunruhen Ende der sechziger Jahre von wesentlich Jüngeren, von Studenten der unteren Semester, von beruflich noch nicht integrierten Jugendlichen, von Schülern ab 18 und darunter.

Die *Motive* sind schon in diesem relativ schmalen Teil des Gesamtspektrums alles andere als klar. Sie reichen mit Gewißheit vom einfachen Mitmachen über das bewußte Engagement, weil Jugendliche der Überzeugung sind, sich im Protest gegen Wohnraumnot und Wohnraumentfremdung „für eine gute Sache" einzusetzen, bis zu den gewiß kleinen, aber keineswegs isolierten Gruppen von Gelegenheitsrandalierern und von solchen Angehörigen politisch radikaler Gruppen, die eine vage, aber ihrer Natur nach zu latenten Gewaltausbrüchen neigenden Proteststimmung für ihre Zwecke ausnutzen wollen. Das zeigte nicht zuletzt der einstweilen einzige Hausbesetzerkongreß Ende März in Münster.

Aber *allein auf Aktionen von Jugendlichen beschränkt ist selbst die Hausbesetzerszene nicht.* Schon hier überschneiden sich verschiedene Strömungen, Absichten, Interessen. Es sind Jugendliche, die früh aus den Elternhäusern streben, weil ihnen die Lebensweise dort zu „fremdbestimmt" oder einfach zu fade ist. Sie suchen „Selbstverwirklichung" mit Gleichaltrigen, dafür brauchen sie genügend preiswerten Wohnraum. Sie stehen zugleich in Verbindung mit jüngeren Erwachsenen auf der Suche

nach alternativen Wohnungsformen. Leerstehende Häuser wirken in dieser Situation, unabhängig davon, ob die Wohnungsnot echt ist oder nur subjektiv als Not empfunden wird, besonders aufreizend. Das ermöglicht die Solidarisierung auch von nicht unmittelbar Betroffenen. Entsprechend leicht zünden in diesem Milieu Halbwüchsiger, das motivationsmäßig von einer breiten Schicht von Verfechtern alternativer Lebensformen mitgetragen wird, aggressive Stimmungen gegen Vertreter öffentlicher Ordnung und gegen alle – von den Eltern bis zum Gesetzgeber –, die ihrer Meinung nach kein Verständnis für alternative Lebensformen in subkulturellen Gruppen aufbringen und durch Gesetze und Verhalten den geforderten größeren Freiraum nicht gewähren.
Vorsichtig formuliert ist die Hausbesetzerszene in erster Linie der Spielraum einer locker agierenden, teils aggressiven Lobby, die so altersentsprechend und weil andere wirksame Durchsetzungsmittel gegenüber Macht, Verwaltung und Gesetzgebung für sie nicht mobilisierbar sind, im öffentlichen gewaltfreien oder auch zu Gewalt neigenden Protest ihre Form der Interessenvertretung wahrnimmt.
Aber damit verbunden ist die weitaus größere, wenn auch kaum weniger diffuse Bewegung der Anhänger alternativer Subkulturen, die sich keineswegs auf Jugendliche beschränkt. Kristallisationspunkt sind hier weniger jugendliche Arbeitslose, studentische Wohnungssuchende oder sich von den Elternhäusern ablösende Jugendliche, sondern *Produkte einer späten Emanzipation in der Erwachsenenwelt:* Frauengemeinschaften, deren Mitglieder aus sehr unterschiedlichen Verhältnissen und Lebenserfahrungen kommen, spielen hier eine Rolle. Aber auch viel einzelne beiderlei Geschlechts, die aus sozialer Isolierung im Privaten heraus wollen und neue Formen des Zusammenlebens erproben möchten und die keineswegs mehr nur aus studentischem Milieu kommen, gehören dazu. Wieweit diese alternative Szene reicht, wie zukunftsträchtig die gesuchten neuen Lebensformen – selbst unter der Voraussetzung verbesserter äußerer Bedingungen – sind, muß einstweilen offenbleiben; desgleichen die Frage, ob sich eine relativ verselbständigte, in ihren Initiativen und Einrichtungen autonome Jugendkultur wird durchsetzen können, ob der größere Teil Heranwachsender sich einer solchen Bewegung anschließen oder sich von ihr mitreißen lassen wird. Nicht zuletzt wäre auch zu fragen, ob eine solche autonome Jugendkultur allein schon wegen ihrer altersbedingten Formen in sich genügend Konsistenz schaffen kann.
Die *öffentliche Aufmerksamkeit,* die diese Bewegungen – unterstrichen durch begleitenden öffentlichen Protest – finden, ist sicher ein hilfreiches Vehikel der eigenen Beförderung. Aber es könnte z. B. im Falle einer länger anhaltenden wirtschaftlichen Rezession sehr bald wieder anders kommen. Denn wenn – zum Teil tatsächlich, zum Teil wenigstens der Proklamation nach – die Alternativbewegungen sich auch als Absage an die, wie sie sagen, unter Konsumzwang und Persönlichkeitsentfremdung setzende Wohlstandszivilisation verstehen, so ist doch die Möglichkeit alternativer Bewegungen auch immer noch ein Stück weit an die Voraussetzungen dieser Zivilisation gebunden. Wenn man in Amerika jetzt infolge geschwundener Kaufkraft wieder von einem Rückzug junger Leute (selbst verheirateter) in die Elternhäuser spricht, dann könnte dem bei uns Ähnliches folgen. Auf der anderen Seite könnte die Knappheit öffentlicher und privater Mittel der *Forderung nach mehr Billigwohnraum* und damit auch der Förderung veränderter Formen des Wohnens und Zusammenlebens (von Einzelnen und Gruppen mit „sozialisierter" Haushaltsführung) durchaus entgegenkommen. Insofern könnte sich doch von unten und von den Rändern her ein Kulturwandel der Formen des Zusammenlebens durchsetzen, der von größerer Dauer ist. Einstweilen ist hier jedermann auf Vermutungen angewiesen.

Sieht man aber die *Verflechtung der gegenwärtigen Protestszene mit den verschiedenen Alternativbewegungen,* und zwar gerade über die Hausbesetzerszene als einen Brennpunkt auch dieser Bewegung, so bleibt zwar richtig, daß die – gemeinhin als Jugendunruhen apostrophierte – Protestszenerie ihren Schwerpunkt nicht nur optisch in der jungen Generation hat, daß diese sich aber keineswegs nur auf Vertreter dieser Generation beschränkt. Man kann also trotz des ausgeprägten „Jugendstils" der Szenerie nur bedingt von Jugendprotest oder gar von Jugendbewegung sprechen.

Noch deutlicher wird das, wenn man beachtet, daß es nicht nur Querverbindungen dieser Szenerie zur Antikernkraftbewegung, zur Umweltschutzbewegung und zu den verschiedenen pazifistischen Formen der Antirüstungsbewegung gibt, sondern diese Szenerien teilweise vom gleichen Spielpersonal bevölkert werden.
Auch hier stellen Vertreter der jungen Generation – von den Militärdienstverweigerern bis zu den Brokdorfdemonstranten – die Hauptkontingente. Doch reichen diese Bewegungen noch sehr viel weiter über den Bereich Jugend hinaus, als dies an der Hausbesetzerszene und der sie begleitenden Demonstrationen erkennbar wird. Beide Bewegungen sind überdies im Wachsen, die *pazifistische* gegenwärtig sogar stärker als in deren Zuspitzung (und Verfestigung) die Antikernkraftbewegung. Es gibt genügend und zunehmend mehr Erwachsene, denen Kernkraft unheimlich ist, die die Steigerung der Verteidigungslasten angesichts des bereits verfügbaren Zerstörungspotentials nicht mehr mittragen wollen, denen unter dem Horizont atomarer Bedrohung Gleichgewichtsstrategien zwischen Ost und West nicht mehr einleuchten und die sich deswegen zu einseitiger Abrüstung und einem bedingungslosen Pazifismus bekennen.
Und es gibt auch zunehmend mehr Angehörige aus den älteren Generationen, die *Zweifel an der Sinnhaftigkeit des herrschenden Lebensstils* und seiner Sozialformen bekamen, die heutige Siedlungsform in ih[illegible] Folgen für das gesellschaftliche Miteinander für wenig menschlich halten, die der Kleinfamilie als Leitbild sozialer Erstintegration skeptisch gegenüberstehen, die durch Abhängig-

keitsbedingungen in technischen Großsystemen und die sich in ihnen zusammenballende wirtschaftliche, politische und militärische Macht irritiert sind.
Und es gibt schließlich auch genügend Erwachsene, die *hinter die Lebensbedingungen großtechnisch geprägter Kulturen überhaupt zurück wollen.* Da mischt sich vieles: die Ferne von politischen Entscheidungsprozessen, die fehlende Einsicht in die Funktionsbedeutung politischer Repräsentation, romantische Vorstellungen von der Veränderbarkeit und Ersetzbarkeit technischer, sozialer und politischer Zustände – bei Jugendlichen und Erwachsenen. Sieht man die vielerlei Überschneidungen zwischen den verschiedenen Bewegungen auch unter diesem Aspekt, so haben wir es mit weniger und zugleich mit mehr als einer Jugendbewegung zu tun. Ihre Breite und ihre Kraft schöpft diese Bewegung aus einer in ihrer Wirkung offenbar durchaus dynamischen Vermischung von Teilidentitäten und Mehrfachsolidarisierungen.

Schubkraft unterschätzt

Wenn überhaupt, so läßt sich nur von hier aus die *Frage nach der politischen bzw. gesellschaftlichen Reichweite der Bewegung* stellen. Allein das, was gemeinhin als Jugendunruhe oder Jugendbewegung gilt, im Auge zu behalten, könnte zu einer gefährlichen Täuschung in zweifacher Richtung führen.
Einmal könnte dadurch der *Generationenkonflikt künstlich größer gemacht* werden, als er ist. Er soll nicht unterschätzt werden. Der Bruch zwischen Heranwachsenden und der mittleren und älteren Generation ist beträchtlich. Viele Jungen denken, fühlen und leben, soweit sie die Möglichkeit dazu haben oder sie sich erkämpfen können, in sehr vielem anders. Aber man findet auch bei den Jungen beides: konventionelle Bürgerlichkeit aus nicht als Problem empfundener Anpassung und eine Haltung der Revolte, sei es mit der meist nicht mehr rational begründeten schlichten Ablehnung des Vorhandenen. Aber sie teilen mancherlei Unsicherheiten und Ängste mit den Erwachsenen, auch wenn sie sich bei ihnen radikaler oder sagen wir unbekümmerter und direkter äußern.
Auch eine *Gegenüberstellung gegensätzlicher Werthaltungen* führt hier nicht weiter. Es wird zutreffen, daß Zeitgenossen zwischen 40 und 70 noch stärker aus dem Ethos des Wiederaufbaus und der Begründung der bundesdeutschen Demokratie leben, als die 16- bis 25jährigen dies tun. Und sicher äußert sich das Unbehagen an einer vor allem vom Materiellen her gestalteten Kultur unmittelbarer und schärfer bei den Jüngeren, entwickeln sie eine drastischere und unmittelbarer wahrnehmbare demonstrative Empfindsamkeit gegen die Schattenseiten einer solchen Kultur, gegen mitmenschliche Defizite und ein erkaltendes soziales Klima. Aber diese Empfindungen gibt es unter Erwachsenen in ähnlicher Weise, auch wenn sie viele aus ihren Lebensverhältnissen heraus, wegen fremder oder selbstauferlegter Zwänge nicht so spontan artikulieren können. Es steht aber auch von den Jüngeren her gesehen nicht einfach Geist gegen Materie. Die Jungen reizen, natürlich, ohne sich voll darüber im klaren zu sein, die materiellen Lebensgrundlagen trotz relativem Konsumverzicht voll auf deren Belastbarkeit aus.

Zum andern könnte die *Schubkraft der Bewegung* auf diese Weise unterschätzt werden. Denn es kündet sich seit langer Zeit eine *Umschichtung der sozialen Antriebskräfte* an, deren Ort beileibe auch nicht nur die Jugend ist. Das Gefühl einer aggressiveren Unsicherheit nimmt insgesamt zu. Nicht so sehr, weil eine dauerhafte Verschlechterung des materiellen Standards erwartet wird, sondern weil die gesellschaftliche Entwicklung insgesamt und als solche Unbehagen und Ängste schafft. Mehr und mehr Leute scheinen das gesellschaftliche Leben, so wie es ihnen begegnet und so wie sie ihm begegnen, nicht als den sinnhaft und einsichtig gestalteten Raum zu empfinden, in dem sich leben läßt, wo man sowohl den Strukturen wie den Menschen, die sie aufbauen und ausfüllen, vertrauen kann. Systeme, die vom einzelnen her wenig beeinflußbar sind, die in einem gewissen Selbstlauf funktionieren, von dem man nicht weiß, an welches Ziel er kommt oder wo er endet, sind wenig vertrauenerweckend, zumal wenn scheinbar oder wirklich unkalkulierbare Risiken damit verbunden sind. Viele empfinden die größer gewordene Anonymität als unerträglich und, wo diese durch Gesetz und Verwaltung auftritt, als freiheitszerstörend.

Es scheint so etwas wie einen *gesellschaftlichen Schwund an Vertrauen* zu geben, der *zwei Quellen* hat.
Einmal gelingt im öffentlichen Bewußtsein offenbar nicht eine solche *„Reduktion von Komplexität"*, die für den Einzelnen die Lebenszusammenhänge, gerade soweit sie sich in Großstrukturen abspielen, hinreichend verständlich macht. Davon ist mehr und mehr auch das auf Repräsentation beruhende demokratische Verfassungs- und Regierungssystem mitbetroffen. Man fühlt sich in ihm weder ausreichend vertreten noch präsent. Die demokratisch-repräsentativen Formen politisch-gesellschaftlicher Teilhabe befriedigen um so weniger, je weiter der eigene Erfahrungshorizont von der Erfahrung des Totalitären weg ist.
Das hängt zusammen mit der zweiten Quelle: Je „älter" unsere Demokraten werden, um so unbekümmerter werden gewisse *Freiheitsansprüche.* Man lebt größtenteils – auch das trifft nicht nur auf junge Leute zu – bei aller Kritik an einer vergehenden Bürgerlichkeit noch ganz aus spätbürgerlichen oder spätsozialistischen Freiheitsidealen. Ihnen ist ein gleich extremer Individualismus gemeinsam. Die einen sehen den Sinn der Gesellschaft in der möglichst unbegrenzten Autonomie des einzelnen, die der Staat zu *garantieren* hat. Für die anderen ist das Ziel die *Herstellung* möglichst vollendeter Emanzipation durch den Staat. Reagiert wird um so empfindsamer, je stärker staatliche oder gesellschaftliche Strukturen auf die individuellen Freiheiten, die sie garantieren oder

schaffen sollen, drücken. Nur von hier aus, meine ich, erklärt sich psychologisch nicht nur eine ausgeprägte Neigung, zu Kleinstrukturen Zuflucht zu nehmen, die ja durchaus positiv zu bewerten ist, wo sich ohne extreme Verluste durch Dezentralisierung solche Kleinstrukturen schaffen lassen, sondern auch ein extremes Aussteigertum, das von der totalen Selbstbestimmung (= Aufhebung jeder Entfremdung) träumt.

Worauf es jetzt ankommt

Insofern gibt es auch *keinen Gegensatz der jetzigen Bewegung zu der vom Ende der sechziger Jahre.* Sondern diese wird in diffuseren, scheinbar unpolitischeren, aber auch schlichteren und gerade deswegen auch radikaleren Formen fortgeschrieben. Die jetzige Situation ist diffuser, weil das Unbehagen, ob es sich in aggressivem Protest oder in mehr oder weniger entschiedenem Rückzug äußert, in verschiedenen Kanälen verzweigt und nicht mehr nur von einer Gruppierung mit einheitlichen Zielen oder auch ohne klar erkennbares Ziel dargestellt wird.

Der *Anspruch* ist schlichter geworden, insofern nicht so sehr das geltende Recht oder die bestehende politische Ordnung angegriffen, gewaltsam verändert oder durch eine neue, wenigstens in ihren ideologischen Zielen klar formulierte Ordnung ersetzt werden soll, sondern weil die Tendenz wächst, sich dieser Ordnung schlichtweg zu verweigern, durch Ignorieren, durch „Aussteigen" oder einfach durch den Rückzug auf vermeintliche Selbstfindung oder Selbstverwirklichung. Dabei sind die Vorstellungen von Selbstfindung und Selbstverwirklichung gekennzeichnet von mehr oder weniger anarchistischen Vorstellungen individueller Unabhängigkeit und Freiheit, von einer Art erträumter Gesellschaftslosigkeit. Nach wie vor wird die Gesellschaft als Unterdrückungsmaschinerie, als Behinderin sinnvoller Freiheit und einer selbstgewählten Lebensqualität verstanden; dabei wird Gesellschaft nicht mehr wie zur Zeit der Studentenunruhen in erster Linie als politisches System attackiert, sondern als Summe organisierter Lebensverhältnisse, von denen man sich erdrückt fühlt. Die Verneinung, die Ablehnung, der Rückzug, der Ausstieg ist so vielfach radikaler, bedingungsloser. Freilich ist eine solche Bewegung rational weniger begründbar und von ihren Zielen her kaum definierbar, ist primär von Gefühlen, von Unbestimmtem getragen.

Aber auch so gesehen ist die Bewegung nicht neu. Auch die *Studentenunruhen* waren von ähnlichen Vorstellungen und Haltungen affiziert und hatten mit ihren revolutionären Zielen in einer höchst unrevolutionären Gesellschaft *in sich die Tendenz des Aussteigens,* sei es durch Gewalt, sei es durch Rückzug in erkämpfte Freiräume mit tendentiell anarchistischer Lebensweise. Noch stärker waren die begleitenden oder im Kielwasser der damaligen Unruhen erstandenen Subkulturen davon geprägt. War zum Beispiel so gesehen die Hippy-Bewegung nicht eine Vorform industrie- und technikflüchtiger Alternativler!

Die Bewegung ist aber nicht nur nicht neu gegenüber jener der späten sechziger Jahre, sie ist im Vergleich dazu auch nicht einfach „unpolitisch". Sie ist zwar in sich weniger fähig, konstruktive politische Ziele zu formulieren, sie dürfte aber in den politischen Wirkungen folgenschwerer und deswegen schwieriger aufzuarbeiten sein.

Sie erscheint politisch als folgenschwerer, weil die Entfremdung in die Breite und in die Tiefe gewachsen ist. Wer seinen subjektiven Standpunkt verabsolutiert oder die Gesamtgesellschaft nur aus seiner persönlichen Interessenlage oder subjektiv begrenzten Perspektive zu sehen bereit ist – die Zahl derer, die sich so verhalten, hat zugenommen –, ist kaum bereit, sich rational für ordnungspolitische Notwendigkeiten gewinnen zu lassen. Wer wenigstens subjektiv von der unbegrenzten Realisierbarkeit von Freiheit überzeugt ist oder sich in seinen Forderungen so verhält, wird sich schwer für Ordnungen gewinnen lassen, die in sich schon recht unüberschaubar sind. Die *Flucht ins Irrationale* ist nur eine zu natürliche Antwort darauf.

Am ehesten kann dem ohne Verlust des demokratischen Gleichgewichts noch gegengesteuert werden durch möglichst klare politische Vorgaben, durch Verdeutlichung dessen, was politisch sein muß, aber natürlich auch durch eine größere Flexibilität von Gesetzgebung und Verwaltung, wo praktische Lösungen möglich sind. Voraussetzung ist jedenfalls eine *klare Darstellung politischer Ziele und Inhalte,* ein Abbau auch an überflüssiger Konfrontation, wo solche der politischen Gegnerschaft wegen praktiziert wird, obwohl man sich sachlich einig ist. Das würde politische Ziele und Prozesse durchsichtiger und Politiker von ihrem Handeln, nicht nur von ihrem Verhalten her glaubwürdiger machen.

Auf jeden Fall reicht die *Beschränkung auf die Durchsetzung politischer Spielregeln* nicht mehr aus. Zumal gerade wegen der diffusen Art der Bewegung und der ausgeprägt irrationalen Motivation mittelfristig in ihr auch ein breiteres Gewaltpotential als zu Zeiten des RAF-Terrorismus heranwachsen könnte. Es bedarf hier schon, so schwer das ist, einer sauberen Auseinandersetzung über Grundlagen, Inhalte und Ziele politischen Handelns. Denn es zeigt sich nur zu deutlich, daß z. B. bei Antikernkraftkampagnen oder auch auf der Hausbesetzerszene Menschen staatsbürgerliche Spielregeln aufkündigen und ein *„Recht auf Notwehr"* für sich reklamieren, wenn sie eine ihnen als ungerecht oder als gefährlich erscheinende Entwicklung ahnen.

Ganz falsch wäre es deshalb, angesichts des gegenwärtigen Aufbegehrens einfach zugunsten der *Schaffung weiterer „Freiräume"* zu argumentieren, zumal das, was sich gegenwärtig in verschiedenen Altersstufen und auf verschiedenen Protestszenen als eine Art affektiver Anarchismus als gefühlsmäßiger Ausdruck des vorhin beschriebenen spätbürgerlichen oder spätsozialistischen Freiheitsideals abzeichnet, aus der Vorstellung kommt, daß Freiheit als soziale Ressource unbegrenzt vermehrbar sei.

Der Gesetzgeber muß *im Sinne des Subsidiaritätsprinzips* in vielen Bereichen zu mehr Zurückhaltung ermuntert werden. Aber es ist auch an der Zeit, darauf hinzuweisen, daß es Freiheit nirgends ohne Bindung gibt, daß Freiheit und Bindung koextensiv sind und daß, wer gegen diese anthropologisch-ethische Grundkonstante handelt, gerade am Erkalten des sozialen Klimas mitwirkt, das er als Zerstörung von Menschlichkeit gerade kritisiert. Die unbegrenzte oder auch nur naiv-unvorsichtige Postulierung von Freiheitsräumen wäre übrigens ihrerseits nichts anderes als die Fortschreibung eines nicht nur gegen gewachsene, sondern auch notwendige gesellschaftliche Bindungen gerichtetes Emanzipationspathos, wie es für die im Kielwasser der Unruhen der endsechziger Jahre großgewordenen kritisch-antiautoritären Pädagogik charakteristisch war.

Es geht also bei der Bewältigung der durchs Land gehenden Unruhe nicht nur, vielleicht nicht einmal in erster Linie um politische, sondern noch mehr um erzieherische Klarheit, wobei sicher auch die Generation der Erwachsenen einiges an Selbsterziehung nachzuholen hat. War der Bundeskanzler ganz im Unrecht, als er neulich meinte: „Die Klage über die permissive Gesellschaft sollte besser eine Klage über die Feigheit derer sein, die Verantwortung tragen"? Verantwortlich in diesem Sinne sind sicher Politiker, aber eben auch Eltern, Lehrer, Medienleute und alle, die pädagogisch und politisch Meinung machen.

D. A. Seeber

Vorgänge

Freimaurer – Kirche: nicht unvereinbar, aber Reibungen

Es war ein Zufall, doch traf es sich gut, daß wenige Wochen, nachdem die römische Glaubenskongregation in einer Erklärung die geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen bezüglich des Verbots der Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurerlogen bekräftigt hatte, die Rabanus-Maurus-Akademie in Zusammenarbeit mit der Loge „Zur Einigkeit" in Frankfurt eine Tagung zum gleichen Thema durchführte. Die Frankfurter Veranstaltung vom 21. März war zwar weder einzigartig noch neu. In den vergangenen Jahren hatten sich bereits mehrere katholische Akademien, u. a. in Aachen und Trier, derselben Fragestellung angenommen. Auch kann man sich fragen, was solche Veranstaltungen über das übliche Maß an Information und Selbstdarstellung hinaus erbringen, ob eine wirklich dialogische Auseinandersetzung zwischen Kirche und Freimaurerei nicht in anderen Formen und stärker unter gleich Wissenden geführt werden müßte. Doch ermöglichten Zielrichtung und Zeitpunkt der Begegnung in der Frankfurter Kaiserstraße immerhin eine exaktere Information darüber, wie Rom gegenwärtig das Verhältnis zur Freimaurerei rechtlich und inhaltlich sieht. Auch konnten einige Mißverständnisse, die sich die Glaubenskongregation zunächst selbst eingebrockt hatte, aufgeklärt werden.

Nach allem, was man inzwischen weiß – Prof. *Reinhold Sebott* SJ Frankfurt-St. Georgen / Rom hat in Frankfurt einiges Erhellende dazu ausgeführt –, ist die Erklärung der Glaubenskongregation vom 17. Februar (vgl. „Osservatore Romano", 2./3. 3. 81) nicht so apodiktisch zu interpretieren, wie es der Wortlaut nahelegt.

Die Erklärung stellt, verkürzt gesagt, dreierlei fest: 1. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen über das Verbot der Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurerlogen bleiben in Geltung. 2. Weder die Exkommunikation noch die anderen vorgesehenen Strafen sind aufgehoben. 3. Es war nie Absicht der Kongregation, es den Bischofskonferenzen zu überlassen„öffentlich ein Urteil allgemeinen Charakters über die Eigenart freimaurerischer Vereinigungen abzugeben, die die Aufhebung der genannten Normen einschließen würde".

Liest man einfach den Wortlaut, ohne den Referenzrahmen zu beachten, so kann man tatsächlich den Eindruck gewinnen, die Erklärung beabsichtige nichts anderes, als die Bischofskonferenzen, die in den letzten Jahren mehr oder weniger weitherzige Erklärungen über das Verhältnis der Kirche zu den Freimaurern abgegeben haben, zur Ordnung zu rufen und alle denkbaren weiteren Entwicklungen abzublocken. In der Erklärung wird zwar vermerkt, man interpretiere damit nur den Brief von Kardinal *Šeper* vom 19. Juli 1974 an ca. 20 Bischofskonferenzen und wolle möglichen Bestimmungen des neuen Codex nicht vorgreifen. Aber wurde der Brief von Šeper hier nicht doch äußerst restriktiv interpretiert und damit ein Stück weit zurückgenommen? Und warum sollten die geltenden Canones gerade jetzt bekräftigt werden, wo die Veröffentlichung des neuen Codex bereits abzusehen ist? Konnte vom neuen Codex wirklich etwas anderes erwartet werden, als was jetzt nochmals eingeschärft wurde?

Der Text war zumindest mißverständlich. Zu dieser Meinung kam anhand des Presseechos, das besonders in Italien relativ heftig ausfiel, offensichtlich auch die Glaubenskongregation selbst. Denn bereits in der Nummer vom 21. März der „Civiltà Cattolica" folgte ein von *Giovanni Caprile SJ* gezeichneter, aber von offizieller vatikanischer Stelle autorisierter interpretie-

render Beitrag. Dieser läßt die Bestimmungen der Erklärung in etwas anderem Licht erscheinen.

Der Beitrag von Caprile wendet sich nachdrücklich dagegen, in der Erklärung der Glaubenskongregation eine Verschärfung der Position des Heiligen Stuhles gegenüber den Freimaurern zu sehen. Es gehe lediglich darum, „irrtümliche und tendenziöse Interpretationen ... richtigzustellen". Den Brief Kardinal Šepers von 1974 wolle die Erklärung nicht zurücknehmen. Im Gegenteil. Der Šeper-Brief werde erst durch diese in seinem amtlichen Charakter anerkannt. Bisher habe es sich für manche Kreise bloß um „einen Brief zwischen zwei Kardinälen" gehandelt. Nimmt man also diesen Kommentar als authentisch, muß man, um die jetzige Erklärung würdigen zu können, erst einmal den Šeper-Brief zur Kenntnis nehmen.
Sein Inhalt (vgl. den Wortlaut in „La Civiltà Cattolica", 19. 10. 74, S. 159) läßt sich sinngemäß in vier Punkte zusammenfassen: 1. Aufgrund von Anfragen verschiedener Bischöfe über die Tragweite und Geltung des can. 2335, der unter Strafe der Exkommunikation die Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurerlogen verbietet, habe die Kongregation dieses Problem ausführlich und in Beratung mit mehreren Bischofskonferenzen geprüft. 2. Die großen Unterschiede in den Antworten, die auf unterschiedliche Situationen in jedem Lande hinweisen, erlaubten es dem Heiligen Stuhl nicht, die allgemeine Gesetzgebung zu ändern, bis das neue kanonische Recht promulgiert wird. 3. Bei der Lösung von Einzelfällen müsse bedacht werden, daß das Strafgesetz immer *im restriktiven Sinne* zu interpretieren sei. Aus diesem Grunde könne man sicher jenen Autoren beipflichten, die sagen, can. 2335 betreffe nur solche Katholiken, die Vereinigungen angehören, die *tatsächlich* gegen die Kirche „konspirieren". 4. Für Kleriker, Ordensleute und Angehörige von Säkularinstituten bleibe die Mitgliedschaft in jeglicher Freimaurervereinigung auf jeden Fall verboten.

Folgt man also dem Kommentar von Caprile, dann nimmt die Erklärung vom 17. Februar von den Ausführungen des Šeper-Briefes nichts zurück, sondern bestätigt diesen bezüglich Geltung und Interpretation des can. 2335 vollinhaltlich. Caprile weist aber zugleich auf die spezielle „Absicht" der Erklärung hin, einerseits den Bischöfen die Entscheidung darüber zuzubilligen, ob freimaurerische Vereinigungen ihres Gebiets unter die Verurteilung durch can. 2335 fallen oder nicht, anderseits aber ein *Gesamturteil* über freimaurerische Vereinigungen dem Heiligen Stuhl selbst vorzubehalten. Den Ordinarien bleibt so auf jeden Fall die Möglichkeit der Klärung von Einzelfällen. P. Sebott bezeichnete in Frankfurt im Anschluß an den Kommentar von Caprile den durch die Erklärung geschaffenen bzw. präzisierten Rechtszustand als Rückschritt gegenüber früheren Erklärungen jener Bischofskonferenzen, die Freimaurervereinigungen ihres jeweiligen Bereichs nicht als antikirchlich einstuften und damit die Mitgliedschaft von Katholiken im Prinzip möglich machten. Gegenüber der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980 sei die römische Erklärung jedoch ein Fortschritt. In der Tat weiß man zum Schluß nicht so recht, *gegen wen* sich die Erklärung der Glaubenskongregation nachdrücklicher wendet: gegen die Bischofskonferenzen, die generell die Erlaubtheit der Mitgliedschaft von Katholiken in Freimaurervereinigungen bekundet oder gegen die Deutsche Bischofskonferenz, die, ohne sich direkt auf can. 2335 zu beziehen, die gleichzeitige Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei (auch in der gegenwärtigen Situation) für „unvereinbar" erklärte und somit ein Gesamturteil über freimaurerische Vereinigungen abgab, das, wie gesagt, Rom sich selbst vorbehalten will.
Interessanter freilich als solche kasuistischen Auslegungsprobleme sind zwei Hinweise, die auf der Frankfurter Tagung nur am Rande angesprochen wurden. Der erste: Der Offizial von Breda, *D. J. de Jong*, erklärte wenige Tage nach Erscheinen der Erklärung, diese bedeute für die niederländischen Katholiken keine Veränderung. Im Sinne des Šeper-Briefes könne davon ausgegangen werden, „daß in den Niederlanden Laien, die Mitglied einer Freimaurerloge werden wollen oder sind, dadurch nicht automatisch dem kirchlichen Bann verfallen, da feststeht, daß in den Niederlanden die Freimaurerei nicht gegen die Kirche agiert" (zit. nach KNA, 19. 3. 81). Folgt man dem Kommentar von Caprile, dann bewegen sich die holländischen Bischöfe damit durchwegs innerhalb der vom Šeper-Brief abgesteckten und von der Erklärung vom 17. Februar bekräftigten Grenzen. Der zweite: Der neue Codex, der ja schon seit Monaten in seiner (vorläufigen) Endfassung vorliegt, scheint nicht so restriktiv zu verfahren, wie es der Wortlaut der Erklärung der Glaubenskongregation erwarten ließe. Denn erstens werden im neuen Codex die Freimaurer nicht mehr namentlich genannt, womit man sicher auch der Gewichtung der Sache gerechter wird. Zweitens sieht ein neuer Canon (1326) nur allgemeine Bestimmungen vor gegen diejenigen, die „antikirchlich agierenden Vereinigungen" beitreten. Wer einer solchen Vereinigung beitritt, soll mit einer „gerechten Strafe" bedacht werden, wer eine solche Vereinigung gründet oder leitet, soll mit einer „Gottesdienstsperre" belegt werden.
Damit dürfte klar sein, daß die Gesprächsmöglichkeiten zwischen Katholiken und Freimaurern auch über die Frage einer möglichen Mitgliedschaft eines Katholiken in einer Loge wenigstens von Rom her nicht in jedem Fall für unmöglich gehalten wird.
Aufzuarbeiten bleibt freilich die eben erwähnte *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. Mai 1980*, die die Unvereinbarkeit der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche und zur Freimaurerei mit einer Schärfe aufrechterhält, die man nach den seit gut einem Jahrzehnt laufenden mehr oder weniger offiziösen Gesprächen auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Ländern gerade im Blick auf die Vereinigten Großlogen in der Bundesrepublik so nicht mehr für möglich gehalten hatte. Die Frankfur-

ter Tagung, die man als Versuch werten kann, das Gespräch nach der kalten Dusche durch die Bischofserklärung wieder öffentlich aufzunehmen, hatte sich denn auch in erster Linie mit den von der Bischofserklärung aufgeworfenen Fragen auseinanderzusetzen (zur Erklärung selbst vgl. HK, Juni 1980, 274f.).

Relativ leicht tat man sich dabei mit der Klärung des *Toleranzbegriffs*. Unter Toleranz, so die Erklärung der Bischofskonferenz, verstünden die Katholiken „die den Mitmenschen gegenüber geschuldete Duldsamkeit". Bei Freimaurern jedoch herrsche die „Toleranz gegenüber Ideen, wie gegensätzlich zueinander sie auch sein mögen". Folgt man dem Zweiten Vatikanum bzw. dessen Erklärung über die Religionsfreiheit, so leitet sich die Pflicht zur Toleranz immer aus der Würde des Menschen ab. So verstandene Toleranz ist in einer pluralistischen Gesellschaft eine Selbstverständlichkeit. Ob ein Katholik deswegen in seiner Glaubenstreue erschüttert wird oder nicht, er muß damit wie jeder andere Staatsbürger leben. Auch hinsichtlich des Wahrheitsbegriffs hatten es die freimaurerischen Gesprächspartner (Rechtsanwalt *Großmann*, Frankfurt, und der Adorno-Nachfolger Prof. *Alfred Schmidt*, ebenfalls Frankfurt) einen relativ leichten Stand. Freimaurer verfechten weder einen „eigenen Wahrheitsbegriff" (Großmann) noch leugnen sie die Existenz oder die Möglichkeit objektiver Wahrheit. Insofern fühlen sie sich auch durch den Vorwurf eines *generellen Relativismus* nicht getroffen. „Einem Bund, in dem die objektive Wahrheit geleugnet wird, möchte ich nicht angehören" (Schmidt).

Sehr viel schwieriger scheint nach wie vor die *Einschätzung und Einordnung des freimaurerischen Rituals* zu sein. In der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz wurde den Freimaurern ja vorgeworfen, ihre Ritualhandlungen zeigten in Wort und Symbol einen sakramentsähnlichen Charakter. Sie erweckten den Anschein, „als würde hier unter Symbolhandlungen objektiv etwas den Menschen Verwandelndes bewirkt". Großmann, erklärter Anhänger einer bekenntnishaft aufklärerischen Richtung innerhalb der deutschen Freimaurer, der nicht den Eindruck machte, als würde er Rituale überschätzen, sprach dennoch vom Ritual als „der großen prägenden Kraft schlechthin". In einer evangelischen Stellungnahme aus dem Jahre 1973 heißt es, es sei für die kirchlichen Gesprächspartner nicht möglich gewesen, „sich über das Ritual in seiner Bedeutung und in seiner Erlebnisqualität eine abschließende Meinung zu bilden". Sie hätten es den freimaurerischen Gesprächspartnern aber abgenommen, „daß das Ritual nach seiner Intention und seiner Gewichtigkeit weder Ersatz für den Gottesdienst und das Sakrament ist noch dem evangelischen Glauben entgegensteht". Bei katholischen Gesprächspartnern, die der freimaurerischen Seite gewogen sind, besteht offenbar eine gewisse Scheu, sich auf eine Wertung des Rituals einzulassen. Die „Lichtenauer Erklärung" vom Juli 1970 (vgl. *Rolf Appel / Herbert Vorgrimler*, Kirche und Freimaurer im Dialog, S. 80–85) drückt sich an dem Problem vorbei und wurde wohl nicht zuletzt deswegen von keiner kirchenamtlichen Stelle rezipiert. Auch P. Sebott streifte die Frage nur en passant.

Vermutlich ist dennoch das Ritual nicht das *eigentliche Problem* zwischen katholischer Kirche und Freimaurertum, auch wenn „liturgische" Parallelen zu kirchlichen Handlungen kaum zu übersehen sind, sondern die Frage, ob die Freimaurerei mit ihrem humanitär-religiösen Hintergrund, vielleicht – mehr de facto als theoretisch –, ohne den Anspruch selbst eine Art Religions- oder Religionsersatzgemeinschaft zu sein, auskommt. Kein Freimaurer dürfte heute die Logenbruderschaft als Religionsgemeinschaft verstehen. Die Grundformel in Frankfurt lautete: „Die Freimaurerei hat Bezüge zu den Religionen, ist aber keine Religion." Der Germanist *Helmut Kiesel* (Tübingen), dessen historisch ausgerichtetes Referat in Frankfurt das informativste war, wollte die Frage nicht entscheiden, ob die Freimaurerei sich historisch als Religion verstanden hat oder nicht. Dazu seien die freimaurerischen Selbstzeugnisse zu widersprüchlich.

Unabhängig von der historischen Beantwortung dieser Frage dürfte nicht zu leugnen sein, daß es weiter *Reibungsflächen* zwischen freimaurerischer Weltanschauung mit ihren starken Zügen einer Humanitätsreligion und den „positiven" Religionen gibt. In diesem Zusammenhang war nicht uninteressant, daß Alfred Schmidt bemerkte: Der Freimaurer lebt im religiösen Horizont, schreite aber nicht zur dogmatischen Verfestigung fort. Das schließe nicht aus, daß ein Freimaurer noch einer positiven Religion angehört: „Ich frage mich aber" – so Schmidt –, „wie macht das der Mann?" Über diese Reibungsflächen zwischen einer (konstruierten) „Religion, die allen gemeinsam ist", und den „positiven Religionen" müßte das Gespräch zwischen Kirche und Freimaurerei künftig wohl in erster Linie geführt werden.

Wer der Tagung nicht nur unter kirchlichen Aspekten aufmerksam folgte, dem drängten sich freilich noch andere Fragen auf, die bei einer Beurteilung der Freimaurerei durch die Kirche auch nicht außer Betracht bleiben sollten. Es entstand nicht zum erstenmal der Eindruck, daß sich die Freimaurerei wenigstens ebenso schwer tut, ihren Ort in der Gegenwart zu finden wie die Kirche. Sie ist ganz das *Eliteprodukt des aufklärerischen Bürgertums des 18. Jahrhunderts*. Sie wäre als Männer-Geheimbund anders denn als Gegenbewegung zum absolutistischen Staat und zur ständischen Gesellschaft gar nicht verständlich. Das, wofür die Freimaurerlogen damals kämpften, ist heute Allgemeingut demokratischer Gesellschaften und Staaten. Man hat den Eindruck, die Freimaurerei sei trotz der auch heute gültigen humanitären Leistungen zu sehr Kind des 18. Jahrhunderts geblieben. Es fragt sich, ob nicht gerade das Festhalten am „zeitlos gültigen Ritual" auch eine Flucht vor der Gegenwart und dem eigenen größer gewordenen Pluralismus ist. Vielleicht würde die Freimaurerei nicht nur für die Kirche als Gesprächspartner interessanter, wenn sie gerade in diesem Punkt etwas beweglicher wäre. *D.S.*

Frauen: bedingt gleichberechtigt?

Eine der Aufgaben eines demokratisch gewählten Parlaments liegt nach dem klassischen Funktionen-Katalog in der Wahrnehmung der Kontrollfunktion, welche, neben einer Reihe von anderen Möglichkeiten, durch Zuarbeit von seiten einer Enquete-Kommission gestützt werden kann. Im Rahmen der sogenannten Kleinen Parlamentsreform von 1969 hatte sich der Bundestag diese neuartige Informations- und Kontrollmöglichkeit geschaffen. Zur Vorbereitung von Entscheidungen über umfangreiche Sachkomplexe kann das Parlament Untersuchungsgremien einsetzen, die zunächst dem Bundestag zugeordnet sind; da ihnen aber auch nichtparlamentarische Mitglieder angehören, kommt ihnen – anders als z. B. den Ausschüssen – keine Organqualität zu. Die Möglichkeit zur Durchführung von Enqueten ist als Minderheitenrecht ausgestaltet: Auf Antrag eines Viertels der Bundestagsmitglieder muß eine Kommission gebildet werden.

Viermal war dies in den Jahren seit der Einrichtung dieses Instruments der Fall, so z. B. 1974, als auf Antrag der CDU/CSU-Fraktion eine Enquete-Kommission zum Thema „Frau und Gesellschaft" eingesetzt wurde, welche 1976 einen Zwischenbericht und im September 1980 ihren Schlußbericht vorlegte. Die Kommission unter dem Vorsitz von *Ursula Schleicher* (CSU) und *Helga Timm* (SPD) hatte den Auftrag erhalten, „Empfehlungen für die rechtliche und soziale Gleichberechtigung der Frau in unserer Gesellschaft zu erarbeiten. Ausgehend von der gegenwärtigen Situation der Frau" sollte sie „Vorschläge für Änderungen von Gesetzen unter Berücksichtigung internationaler Vergleiche ... unterbreiten, die dem Ziel der rechtlichen und sozialen Gleichberechtigung noch entgegenstehen, und Vorstellungen entwickeln, durch welche Maßnahmen die Situation der Frau in der Gesellschaft verbessert werden kann" (Bundestagsdrucksache 8/4461, S. 3). Über den Schlußbericht debattierte am 19. März der Bundestag, d. h. 33 Jahre nachdem nicht ohne Widerstand die Gleichberechtigung beider Geschlechter in der Verfassung verankert werden konnte, ging man erstmals der Frage nach der *Verfassungswirklichkeit* nach.

Drei Bereiche waren es, mit denen sich die Kommission nach 1977 vor allem beschäftigte: Die Situation der *Frauen in Beruf und Arbeitswelt, in der Familie und die Vereinbarkeit von Familie und Beruf.* Im ersten und bei weitem umfangreichsten dieser Kapitel wird die Ausbildung, Erwerbstätigkeit und Beschäftigungssituation von Mädchen und Frauen analysiert, und dies vor allem vor dem Hintergrund ungleicher Entlohnung – noch immer liegen die Verdienste von Arbeiterinnen und Angestellten mehr als 30% unter denen männlicher Kollegen –, ungleicher Aufstiegschancen und den mit einer Rückkehr ins Berufsleben nach jahrelanger Hausfrauentätigkeit verbundenen Schwierigkeiten. Bemerkenswerte Strukturveränderungen werden konstatiert: Die Anzahl der abhängig beschäftigten Frauen ist zwischen 1970 und 1979 um 460000 gestiegen, der Anteil der verheirateten erwerbstätigen Frauen hat sich von 34,6% im Jahre 1950 auf 60,9% im Jahre 1979 beinahe verdoppelt (a. a. O., S. 5). Signifikant aber auch, daß im Jahresdurchschnitt 1979 die Arbeitslosigkeit der Frauen bei 5,2%, die der Männer bei 2,9% lag, d. h. mehr als die Hälfte aller Arbeitslosen waren weiblich, obwohl Frauen nur 38% aller Erwerbstätigen stellen. (Zwischen 1961 und 1970 war die Arbeitslosenquote für Frauen niedriger als für Männer und lag insgesamt unter 1%).

Den bisherigen *beschäftigungs- und arbeitsmarktpolitischen Maßnahmen* wird attestiert, daß sie von Konzeption und Wirksamkeit her nicht ausreichend seien, die Beschäftigungsprobleme von Frauen zu beseitigen und zu verhindern. Empfohlen werden deshalb eine Reihe von Schritten, teils im Rahmen der regionalen Strukturpolitik, teils im Zusammenhang mit der Arbeitsbeschaffungspolitik: so solle z. B. in den strukturell unterentwickelten Gebieten nicht nur das Ausbildungs- und Arbeitsplatzangebot für Frauen verbessert werden, sondern auch die Ansiedlung neuer Betriebe bzw. die Förderung bereits bestehender durch staatliche Subventionen an Auflagen in diesem Sinne gebunden werden. Vorschläge für den Abbau der Teilung des Arbeitsmarktes und die damit verbundene Einschränkung weiblicher Arbeitnehmer auf vergleichsweise wenige Berufe mit z. T. hoher Krisen- und Rationalisierungsanfälligkeit finden sich in einem weiteren Abschnitt; besondere Bedeutung mißt man hierbei dem anzustrebenden *Wandel des tradierten Rollenbildes* und damit vor allem den Multiplikatoren im Erziehungs- und Sozialisationsprozeß zu. Nach wie vor nehmen Mädchen (und ihre Eltern) bei der Berufswahl in Kauf, schlechter bezahlt zu werden, ohne Aufstiegschancen zu bleiben und schneller arbeitslos zu werden. In der Arbeitslosenstatistik schlägt sich das so nieder, daß 67,6% aller arbeitslosen Frauen aus nur sechs Berufsbereichen kommen.

Daß auch ursprünglich zum Schutz der weiblichen Arbeitskräfte erlassene Gesetze *infolge der zunehmenden Technisierung* und der damit verbundenen Reduzierung des physischen Kraftaufwandes mittlerweile obsolet scheinen, ja dysfunktional wirken, ist ein bisher noch wenig berücksichtigter Aspekt. Neben den Schutzbestimmungen, nach denen Frauen z. B. noch heute nicht auf dem Bau arbeiten dürfen – durch die Presse ging vor einiger Zeit der Fall einer Stukkateurin, die auf Anordnung des Gewerbeamtes ihre Ausbildung abbrechen mußte –, sind Vorschriften für die sanitären Anlagen häufig als Grund dafür genannt worden, warum man Mädchen den Zutritt zu Männerberufen verwehrte. Ein Exkurs über die Situation der Frauen in den *Medien* erhält vor allem dadurch besonderes Gewicht, daß er sich nicht nur mit der Darstellung der Frauen in den Medien kritisch auseinandersetzt, sondern auch reiches Material über die Situation der weiblichen Mitarbeiter in Presse, Rundfunk und Fernsehen liefert, so z. B. bezüglich der Unterre-

präsentation von Frauen in Ausschüssen, Verwaltungsgremien u.ä. Daß es hier gilt, einen Teufelskreis zu durchbrechen, zeigt folgendes Beispiel fragwürdiger Personalpolitik aus jüngster Zeit: „Die Stelle des Familienfunkleiters einer Rundfunkanstalt (bisher eine Frau) war erneut zu besetzen. Unter den 40 Bewerbern waren überwiegend Frauen, einige davon mit jahrelanger Funk- und Fachgebietserfahrung. Trotzdem wurde ein Mann eingestellt, der noch nie auf diesem Gebiet gearbeitet hatte" (a.a.O., S. 21).

Was die *familiäre Situation* der Frauen betrifft, so empfiehlt die Kommission dem Bundestag, einen Prüfungsauftrag mit dem Ziel zu erteilen, Vorschläge zu einer gerechten steuerlichen Behandlung von Ehe und Familie zu erarbeiten, sowie eine Harmonisierung der Transferleistungen (Kinder- und Wohngeld) mit dem Steuersystem anzustreben. Über formale Vorgaben hinaus wird als Ziel vor allem betont, daß die Übernahme von Familienaufgaben ein positiver Wert werden müsse, im Bewußtsein der Öffentlichkeit sei die Tatsache, daß es eine Bereicherung bedeute, Kinder zu haben, verschüttet. „Dies macht es nicht nur für Frauen, sondern genauso für Männer zumutbar, zeitlich begrenzt beruflichen Aufstieg hintanzustellen" (a.a.O., S. 26). Zu einem „Schlüsselproblem von Wahlfreiheit und Chancengleichheit für Frauen" (a.a.O., S. 29) sei die Frage nach der Vereinbarkeit von Familie und Beruf geworden. Hier allerdings haben die Frauen den Männern ein Stück Freiheit voraus, denn nur wenige Männer können eine solche Wahlfreiheit in Anspruch nehmen, ohne als – im besten Fall – komischer Kauz oder – im schlimmsten – als Versager dazustehen. Gefordert wird deshalb die Gewährleistung eines breiten Fächers von Voraussetzungen, die es Männern und Frauen ermöglichen sollen, in ihrer Lebensplanung Berufstätigkeit und Elternrolle zu vereinbaren. Neben der auch hier wieder zentralen Vermittlung eines rollenunabhängigen Lebensbildes plädiert man u.a. für die Förderung von Modellen der Nachbarschaftshilfe sowie Erleichterungen für die Rückkehr von Frauen in den Beruf.

Unter den Fraktionen des Bundestages herrschte in der Debatte über den Bericht seltene Einigkeit, daß die verfassungsrechtlich garantierte Gleichberechtigung von Männern und Frauen noch nicht erreicht ist. Unterschiede in der gesellschaftspolitischen Zielsetzung und in der Einschätzung darüber, wie weit der Gesetzgeber zu mehr Gleichberechtigung beitragen kann, wurden allerdings trotz der Kritik am Status quo deutlich. Es waren vor allem drei Themen, auf die man immer wieder kontrovers zu sprechen kam: das Projekt eines Antidiskriminierungsgesetzes, die Quotierung von Arbeitsplätzen und die Teilzeitarbeit.

Dem Schlußteil des Enquete-Berichts mit dem Titel „Zusätzliche Instrumente bzw. Institutionen zur Durchsetzung der Gleichberechtigung" zufolge hielten die meisten Kommissionsmitglieder ein *Antidiskriminierungsgesetz* für „entbehrlich ... wenn es nur generalklauselartig die Diskriminierung verbietet" (a.a.O., S. 34), ebenso hält man es für unmöglich, alle potentiellen Fälle aufzulisten. Im Bundestag warnte die stellvertretende Vorsitzende der CDU/CSU-Fraktion *Helga Wex* davor, den sensiblen Bereich des Verhältnisses zwischen Mann und Frau, zwischen Partnern und ihren Kindern lediglich gesetzestechnisch in den Griff bekommen zu wollen. Es dürften keine neuen Bürokratien errichtet werden, vielmehr müßten die Verantwortlichen in die Pflicht genommen werden. Auch Bundesministerin *Antje Huber* äußerte sich in diesem Sinne, plädierte aber gleichzeitig für die ebenfalls von der Kommission vorgeschlagene „sachgerechte Kompetenzerweiterung" und den bundesweiten Ausbau von Gleichberechtigungsstellen, die sich im Ausland bewährt hätten. Ausdrücklich gegen ein Antidiskriminierungsgesetz sprach sich auch der CDU-Abgeordnete *Johannes Gerster* aus, wie sich überhaupt die Redner der SPD und der Opposition in ihrer Kritik einig waren. Für die FDP vertraten *Ingrid Matthäus-Maier* und der parlamentarische Staatssekretär im Innenministerium *Andreas von Schoeler* die Ansicht, daß mit einem Gesetz allein sich zwar die Diskriminierung nicht aus der Welt schaffen ließe, daß aber bereits die Diskussion darüber das Problembewußtsein erhöhen würde. Sie verwiesen auf positive Erfahrungen in anderen Ländern und forderten die Schaffung einer mit Kompetenzen ausgestatteten Gleichheits-Stelle, die ähnliche Rechte haben sollte wie der Wehrbeauftragte des Bundestages.

Eine *Quotierung* im Interesse weiterer Öffnung für Frauen empfiehlt die Enquete-Kommission nur für die Vergabe von Ausbildungsplätzen und für die Betriebsräte, denen ein proporzmäßiger Anteil zwar bereits im Betriebsverfassungsgesetz vorgeschlagen wird, wo aber Frauen 1978 erst 17,1% der Mitglieder stellten. Übereinstimmend war man der Auffassung, „daß generelle Quotierungsvorschriften für die Vergabe von Arbeitsplätzen nicht zu empfehlen seien" (a.a.O., S. 17). Für die SPD sprach sich die Abgeordnete *Renate Schmidt* dafür aus, daß künftig mehr Männer in Mädchenberufe gehen sollten. Sie war auch neben Ingrid Matthäus-Maier die einzige Verfechterin einer Quotierung von Frauen-Arbeitsplätzen. Firmen sollten in regelmäßigen Zeitabständen berichten, wie bei ihnen im Betrieb die Gleichheit zwischen den Geschlechtern durchgesetzt wird. Die Kosten für neue Kontrollmechanismen und Behörden nannte Matthäus-Maier „vergleichsweise niedrig": schon ihre Institutionalisierung werde Gutes bewirken. Für die Opposition lehnte Johannes Gerster eine Quotierung ab, man dürfe die Frau nicht „in die Rolle einer besonders förderungswürdigen Randgruppe drücken" und Partnerschaft nicht in „arrogante Gönnerschaft" ausarten lassen.

Teilzeitarbeit ist nach Ansicht der SPD keine Möglichkeit, die Gleichstellung der Frau im Beruf zu verwirklichen. Sie führe dazu, so Renate Schmidt, daß die Aufgabe, Familie und Beruf zu vereinen, weiter alleinige Angelegenheit der Frauen bleibe, und habe zur Folge, daß die Zahl der Arbeitsplätze insgesamt sinke. Für

mehr Teilzeitarbeitsplätze sprach sich hingegen die CDU-Abgeordnete *Roswitha Verhülsdonk* aus; die Bundesregierung habe bislang nichts getan, um arbeitslosen Frauen Teilzeitarbeit anzubieten. Bei der schwierigen Arbeitsmarktlage bedeute dies für viele Frauen, daß sie unfreiwillig an den häuslichen Herd und in die sogenannte stille Reserve als Puffer für die Wirtschaft und den Arbeitsmarkt zu treten hätten. Eine Arbeitszeitverkürzung auf sechs Stunden sei nachteilig, weil dies eine „Zwangsjacke der Ganztagsarbeit und der Vollberufstätigkeit" bedeute.

Was die Umsetzung der Ergebnisse dieser Enquete-Kommission in den politischen und sozialen Prozeß betrifft, so dürfte Skepsis geboten sein. Viele Empfehlungen richten sich beispielsweise an Adressaten außerhalb des Bundestages – Länder, Kommunen, Medien, Arbeitgeber – und dürften schon deshalb allenfalls als gutgemeinte Ratschläge verstanden werden. Bei der gesetzlichen Regelung des Mutterschaftsurlaubs oder beim arbeitsrechtlichen EG-Anpassungsgesetz haben weder der Zwischenbericht noch die laufende Arbeit dieser Enquete-Kommission eine Rolle gespielt. Das Selbstbewußtsein der Frauen ist – und das ist sicher ein positiver Nebeneffekt der oft mit überspitzten Argumenten geführten Diskussion der vergangenen Jahre – enorm gewachsen, ebenso die Bereitschaft zu eigenständigem Engagement. Mit der Festschreibung von Rechten ist nur ein Schritt getan, und was die gesellschaftlichen Spielregeln betrifft, so wird noch viel Geduld und Hartnäckigkeit aufzubringen sein, vor allem wird man sich darauf einstellen müssen, eher in Jahrzehnten als in Legislaturperioden zu denken. Solange ein bayerischer Landtagsabgeordneter über Frauen an diesem Ort noch sagen kann: „Einzeln sind sie wie Blumen, aber zu vielen Unkraut", bleibt noch viel zu tun. *C. R.*

Neue Medien: kontroverse Standpunkte der Parteien

Die neuen Technologien im Medienbereich wurden in der Bundesrepublik neben der Kernenergie in letzter Zeit immer stärker zum Kristallisationspunkt der Auseinandersetzungen um den wissenschaftlich-technischen Fortschritt. Ähnlich wie beim Streit um die Kernenergie ist seit längerem auch in öffentlichen Debatten um die neuen Kommunikationstechniken eine Tendenz zur Emotionalisierung erkennbar, die eine vernünftige Argumentation zwischen den Meinungslagern zunehmend erschwert hat. Sehen die einen in den neuen technischen Entwicklungen lebensnotwendige Investitions- und Innovationschancen für die Wirtschaft, einen entscheidenden Durchbruch zu besserer Information und Kommunikation für jeden einzelnen Bürger und die Ermöglichung von mehr Freiheit im Rundfunk- und Fernsehbereich, so prognostizieren die anderen eine abermalige Kapitulation politischer Vernunft vor der Ökonomie, das Austrocknen personaler zugunsten technischer Kommunikation und die Ablösung des öffentlich-rechtlichen Rundfunksystems durch einen unkontrollierten Wildwuchs von rein kommerziell betriebenen Programmen. Der Streit um die neuen Kommunikationstechniken drohte zum Exempel für die Unfähigkeit zur Kommunikation zu geraten.

Politische Erklärungen und Entscheidungen der letzten Wochen eröffnen die Aussicht, daß man zumindest unter den politisch Verantwortlichen zu einer sachbezogenen Auseinandersetzung zurückfindet. Zwar wurde dabei sehr deutlich, daß die *Standpunkte der politischen Parteien in dieser Frage nach wie vor kontrovers und in einigen entscheidenden Punkten noch keineswegs allgemein konsensfähig* sind. Zugleich wurde aber das Bemühen um *Versachlichung* der Kontroversen erkennbar. Die Bundesregierung verabschiedete einen einschlägigen Kabinettsbeschluß. Die Kommission Medienfragen beim SPD-Bundesvorstand trat mit einem „Aktionsprogramm der SPD zu den neuen Technologien im Medienbereich" an die Öffentlichkeit. Der bedeutungsträchtigste Anstoß schließlich kam aus Baden-Württemberg, wo sich Landesregierung, CDU-Landtagsfraktion und Landesvorstand der CDU auf „medienpolitische Leitsätze" einigten, die bundesweit Beachtung fanden.

Die *technische Basis* der Fortentwicklung des Informations- und Mediensektors ist die *Verkabelung* der Bundesrepublik. Sie wird von der Bundespost seit Jahren betrieben. Verlegt wurden bisher *Kupferkabel,* die sowohl im Bereich der Individualkommunikation wie der Massenkommunikation erheblich mehr Information „transportieren" können als die herkömmlichen Techniken. Die neueste Entwicklung der Kabeltechnik tendiert allerdings bereits über das jetzige Stadium weit hinaus: die *Glasfaserkabel* – bei deren Entwicklung deutsche Firmen einen führenden Platz einnehmen – werden bereits in Versuchsstrecken erprobt und dürften ab Mitte der achtziger Jahre die Szene beherrschen. Ihre Kapazität ist noch einmal entscheidend größer als die der breitbandigen Kupferkabel. Sie reicht problemlos für ein dichtes Netz der Individualkommunikation (Telefon, Telex, Fernkopieren, Bildschirmtext, Bildtelefon, Abrufdienste etc.) und für eine große Zahl von Funk- und Fernsehprogrammen aus.

Während der Bundeskanzler im vergangenen Jahr die von der Bundespost bereits betriebene Verkabelung stoppte, beschloß jetzt das Bundeskabinett, daß die Post „aufgrund eines langfristigen Investitions- und Finanzierungsplans den zügigen Ausbau eines integrierten Breitbandglasfaser-Fernmeldenetzes" vornehmen wird. Der Beschluß legt das Schwergewicht auf die Individualkommunikation, weil die SPD – anders als der Koalitionspartner FDP – Strukturveränderungen bei Funk und Fernsehen verhindern will. Doch bedeutsamer als diese Einschränkung ist das prinzipielle regierungsamtliche Placet für die neue Kabeltechnologie als solche.

Charakteristisch für die *medienpolitische Grundsatzerklärung der SPD* ist, daß sie nach unstreitigen Bekenntnissen (zum „Prinzip Verantwortung" bei der Technologiepolitik, zum politischen Gestaltungsauftrag) und fragwürdigen polemischen Pflichtübungen („Sozialdemokraten haben dieser Diskussion in der Vergangenheit wesentliche Anstöße gegeben, während andere Parteien durch vorgeschobene und irreführende Parolen diesem Dialog auszuweichen und damit am Bürger vorbei Entscheidungen durchzusetzen versuchen") unmittelbar mit der Absage an die Korrektur bzw. Ergänzung der öffentlich-rechtlichen Rundfunkordnung einsetzt. Die SPD „wendet sich strikt gegen eine Kommerzialisierung von Hörfunk und Fernsehen", weil die Programme dann auf den Zuschauer in erster Linie als Käufer und Konsumenten ausgerichtet seien, wodurch „eine Spirale der Programmverflachung" herbeigeführt würde. Die SPD will lediglich unter dem öffentlich-rechtlichen Dach privatwirtschaftliche Programmzulieferung – wie bisher schon praktiziert – gestatten. Dieses Beharren auf dem öffentlich-rechtlichen Monopol begründet die SPD mit einer generellen „Skepsis gegenüber einer Vermehrung des Fernsehprogrammangebots". Dem entspricht die Ablehnung auch eines vom Ausland her sendenden Satelliten-Fernsehens: „Es widerspricht dem Geist guter Nachbarschaft, wenn ein Land sich dazu aufschwingt, ein anderes Land mit kommerziellen Fernsehprogrammen zu überstrahlen." Die Frage nach der Rechtsgrundlage für entsprechende Restriktionen wird freilich vom SPD-Papier nicht plausibel beantwortet.

Gerade rechts- und ordnungspolitische Fragen sind aber der *nervus rerum der Mediendebatte,* soweit sie politisch zu führen ist. Es kann nicht Aufgabe der Politik sein, bereits weltweit vollzogene technische Entwicklungen zu „verbieten" (was auch die SPD nicht will: sie bekennt sich in ihrer Erklärung eindeutig zur Nutzung der neuen Möglichkeiten für die Individualkommunikation), und es kann nicht die Aufgabe der Politik sein, dem einzelnen Bürger ein qualitatives und quantitatives Idealmaß an Medienkonsum zu „verordnen". Ebensowenig kann es Aufgabe der Politik sein, gewissermaßen von Staats wegen neue Techniken „einzuführen", für die kein zwingendes Bedürfnis besteht. Dagegen ist es unzweifelhaft Aufgabe des Staates, durch das Recht technischen Entwicklungen einen Rahmen – also notfalls auch Grenzen – zu setzen.

Es ist die Stärke der medienpolitischen *Leitsätze der baden-württembergischen CDU,* daß sie genau an dieser Stelle ansetzen. In der Präambel heißt es: „Das Recht jedes Menschen, seine Meinung frei zu äußern und Informationen frei zu empfangen, ist ein Grundrecht unserer Verfassung. Daher müssen die neuen Kommunikationstechniken dem Menschen dienstbar gemacht werden. Unsere politische Aufgabe ist es, durch *ordnungspolitische Entscheidungen* und durch *gestalterische Maßnahmen* rechtzeitig die Voraussetzungen für die positive Nutzung der neuen Techniken zu schaffen. Eine mißbräuchliche Anwendung muß verhindert werden. Im Vordergrund steht der Schutz der Bürger vor Manipulation und der Schutz von Jugend und Familie. Erziehung und Bildung müssen dem Menschen helfen, mit den Möglichkeiten der bestehenden und der künftigen Informationssysteme selbstverantwortlich und kritisch umzugehen."

Mit Recht erklärt die CDU Baden-Württemberg, daß der Schwerpunkt der neuen Techniken der Bereich der Individualkommunikation ist, was im öffentlichen Streit um die neuen Medien oft genug übersehen wird. Wahrscheinlich sind auch hier die eigentlichen Aufgaben des *verantwortlichen* Umgangs mit den neuen Technologien zu leisten, wenn die Horror-Vision einer Gesellschaft, in der vom Einkaufen über Bank- und Behördengeschäfte bis zum persönlichen Gespräch die Kommunikation nur noch über technische Apparate vom Wohnzimmersessel aus stattfindet, nicht Wirklichkeit werden soll. Im Vergleich dazu eher zweitrangig sind die Gefahren von mehr Fernsehprogrammen, wie sie diejenigen beschwören, die Technologieskepsis sagen und Verteidigung ihrer Machtposition im öffentlich-rechtlichen System meinen.

Die beiden entscheidenden Aussagen der CDU-Leitsätze im Blick auf die Massenkommunikation sind: daß nach Artikel 5 des Grundgesetzes für den Gesetzgeber keine Möglichkeit besteht, weitere Programme zu verhindern, sobald die neuen Techniken eine tendenziell unbeschränkte Zahl von Programmen zulassen; und daß andererseits kein Anlaß besteht, „Steuergelder für zusätzliche allgemeine Programmveranstaltungen einzusetzen". Weder Subventionen noch pauschale Verbote sind nach den Leitsätzen der CDU der richtige Weg zur Bewältigung der neuen Techniken, sondern die Schaffung eines *Landesmediengesetzes,* das der veränderten Lage angemessen ist. Auch finanziell aufwendige Modellversuche werden in den Leitsätzen abgelehnt.

Diese behutsame Position den neuen Medien gegenüber ist das Ergebnis einer langen und dem Vernehmen nach nicht komplikationsfreien Vorgeschichte. Sie konnte erreicht werden, weil der Sachverstand einer mit Spezialisten aus dem ganzen Bundesgebiet besetzten „Expertenkommission neue Medien" in die politische Diskussion einbezogen wurde und weil der produktive Konflikt zwischen dem mehr „technokratisch" orientierten Landesvorsitzenden, dem Ministerpräsidenten *Lothar Späth,* und seinem in erster Linie an den Prinzipien der christlichen Soziallehre orientierten „grundsatzfesten" Stellvertreter, dem Landtagsfraktionsvorsitzenden *Erwin Teufel,* ein sorgfältiges Austarieren der Gewichte ermöglicht hat.

Mit der FDP wäre auf dieser Basis wohl schon jetzt eine Einigung möglich. Die SPD dagegen wird – so scheint es – vorerst ihre Strategie der Sicherung des Monopols der bestehenden Funkanstalten beibehalten. In den Dienst dieser Strategie stellt sie bisher ihre gesamte Argumentation. Daß SPD und FDP im Bundestag jetzt die Einsetzung einer Enquete-Kommission „Neue Informations- und Kommunikationstechniken" beantragt haben, ist – so versteht sich – koalitionspolitisch motiviert. Wirklich

neue Erkenntnisse wird diese Kommission kaum bringen. Vielleicht wird sie aber der SPD – oder zumindest ihrer Bundestagsfraktion – zur Einsicht verhelfen können, daß Grabenkämpfe um das – im übrigen längst kommerzialisierte (das ZDF lebt bekanntlich zu rund 40% von Werbung) – öffentlich-rechtliche Rundfunksystem als Reaktion auf eine gesellschaftspolitische Herausforderung allererster Ordnung nicht ausreichen. *J. B.*

Kirche in Polen: vorsichtige Vermittlung

Sowohl die Absage des Generalstreiks als Folge des zwischen Regierung und unabhängiger Gewerkschaft „Solidarität" am 30. März vereinbarten Abkommens wie auch das Ende der Manöver von Truppen des Warschauer Pakts und einige Äußerungen auf den Parteitagen der letzten Wochen haben dazu beigetragen, die Lage in und um Polen wieder etwas zu entspannen.

Drei Hauptprobleme bleiben auf der Tagesordnung: Einmal muß ein Ausweg aus der wirtschaftlichen Misere gefunden werden. Zum zweiten bleibt nach wie vor fraglich, ob ein Modus vivendi zwischen der Partei und der unabhängigen Gewerkschaft hergestellt werden kann, der für beide Seiten annehmbar ist. Das hängt wiederum von der weiteren Entwicklung sowohl innerhalb der PVAP wie innerhalb der „Solidarität" ab: Weder die Auseinandersetzungen in der Parteispitze über den zukünftigen Kurs angesichts der seit dem letzten August eingetretenen Veränderungen sind ausgestanden, noch hat die Partei die Probleme verdaut, die sich einerseits aus den Demokratisierungsforderungen ihrer Basis und .anderseits aus der Unbeweglichkeit im Funktionärskader vor allem auf lokaler und regionaler Ebene ergeben. Auch in der „Solidarität" gibt es Richtungskämpfe, die vor allem in den Auseinandersetzungen über den mit der Regierung ausgehandelten Kompromiß nach dem Bromberger Zwischenfall sichtbar wurden. Schließlich stellt sich als drittes Grundproblem weiterhin die Frage, welchen Spielraum die Sowjetunion und ihre Verbündeten Polen in den nächsten Monaten einräumen werden, nachdem die Äußerungen über die Gefahren der polnischen Entwicklung und den in ihren Augen notwendigen Gang der Ereignisse an Deutlichkeit nichts zu wünschen übriglassen.

Seit den Streiks im letzten August und den damit angestoßenen politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen gilt das besondere Augenmerk der *Rolle der polnischen Kirche* und ihres Episkopats im risiko- und spannungsreichen Erneuerungsprozeß. Von Anfang an ließen die offiziellen kirchlichen Äußerungen *zweierlei* erkennen: Anerkennung und Sympathie für die neue Gewerkschaftsbewegung einerseits, Eintreten für Mäßigung, nationales Verantwortungsbewußtsein und behutsamen Dialog zwischen Gewerkschaft, Staat und Partei anderseits (Vgl. HK, Januar 1981, 13f.).

Daran hat sich auch in den vergangenen Wochen nichts geändert. Noch vor der plötzlichen Zuspitzung der Lage durch den Zwischenfall von Bromberg fand am 11. und 12. März eine Vollversammlung des polnischen Episkopats statt, deren Abschlußkommuniqué (Vgl. HK, April 1981, S. 213) die offizielle kirchliche Position ausführlich darlegte: Die Bischöfe appellierten an „alle unsere Landsleute, ohne Rücksicht auf ihre religiösen, ideologischen und politischen Überzeugungen im Hinblick auf den Frieden" klug zu handeln und das „höchste Wohl des Vaterlandes, das die Freiheit und die Souveränität ist", zu berücksichtigen. Die *Gewerkschaften,* deren Aufgabe es sei, „die Rechte der Arbeiter zu verteidigen und ihnen die angemessenen Arbeitsbedingungen, die Existenz und den gebührenden Anteil am kulturellen Leben sicherzustellen", wurden aufgefordert, sich auf diese Aktivität zu konzentrieren. An die Adresse beider Konfliktparteien richtete sich die Mahnung: „Ordnung, Zucht und Geduld sind von seiten der in sozialen Gruppen organisierten Gesellschaft wie von seiten der Regierung notwendig." Polen dürfe weder ein Land der Unordnung noch ein Land politischer Gefangener werden.

Einen eigenen Passus widmete das Kommuniqué den Anliegen der *Bauern.* Die Bischöfe bekräftigten das Recht der Bauern, sich in Gewerkschaften zusammenzuschließen. Autonome Gewerkschaften der eigenständigen Bauern würden die gegenwärtigen Spannungen entschärfen, das Vertrauen in die Behörden stärken und zur landwirtschaftlichen Entwicklung beitragen. Kardinal *Wyszyński* hatte schon bei einer Audienz für die Leiter der inzwischen offiziell zugelassenen Bauerngewerkschaft am 5. Februar das Recht der Bauern auf einen eigenen gewerkschaftlichen Zusammenschluß bekräftigt. Ähnlich äußerte sich der polnische Primas nochmals in einer Ansprache an den Vorstand des Gründungskomitees der unabhängigen Gewerkschaft der individuellen Landwirte am 2. April: Wenn der Staat den Arbeitern das Recht auf Gründung unabhängiger Gewerkschaften zugestehe, sei es nur eine logische Folgerung, daß er es auch den individuellen Landwirten einräume.

Die im Kommuniqué der Vollversammlung dargelegte Position bestimmte auch die *kirchlichen Vermittlungsbemühungen* während der kritischen Tage nach dem Polizeieinsatz in Bromberg. Am 22. März verlas Kardinal Wyszyński während eines vom Rundfunk ausgestrahlten Gottesdienstes eine Erklärung, in der er die Staatsführung ermahnte, sie solle sich immer bewußt sein, daß sie im Dienst der Gesellschaft stehe und die Rechte der Gesellschaft auf soziale Freiheit achten müsse. „Die Staatsführung", so die unmißverständliche Formulierung des Kardinals, „muß sich die Folgen jeden unklugen Schritts der Hüter der öffentlichen Ordnung gegenwärtig halten". Die Erklärung enthielt allerdings auch die Mahnung an die Bürger, sie müßten einsehen, daß zur Erreichung ihrer Ziele viel Zeit und Geduld notwendig seien. Staatsführung wie „gesellschaftliche Initiativen" wies Wyszyń-

ski darauf hin, daß ein großes Maß an Verantwortung herrschen müsse.
In der darauffolgenden Woche traf der Primas mit beiden Konfliktparteien zusammen. Am 26. März fand vormittags ein Gespräch mit Parteichef *Kania* und nachmittags eine Unterredung mit Ministerpräsident *Jaruzelski* statt. Nach einer Mitteilung des Sekretariats der Polnischen Bischofskonferenz seien Kardinal und Ministerpräsident übereingekommen, „mit aller Kraft eine interne Lösung der internen Probleme Polens anzustreben". Am 28. März traf sich Kardinal Wyszyński dann mit Gewerkschaftsführer *Lech Walesa,* zwei Tage vor den entscheidenden Gesprächen zwischen Regierung und „Solidarität".
Auf ungewöhnlich deutliche Art wurden die Bemühungen des polnischen Primas von Johannes Paul II. sekundiert. Der Papst richtete am 28. März eine *Botschaft an Kardinal Wyszyński,* in der er seine „tiefe Sorge" über die Ereignisse in seinem Heimatland zum Ausdruck brachte. Er bete mit der ganzen Kirche Polens darum, „daß man zwischen den staatlichen Autoritäten und den Vertretern aus dem Bereich der Arbeit (den unabhängigen und selbstverwalteten Gewerkschaften) zu einer Übereinstimmung gelangen werde, um den inneren Frieden im Geist der Erneuerung nach den Prinzipien zu stärken, wie sie im vergangenen Herbst in gemeinsamen Abmachungen festgesetzt wurden." Die Verwirklichung dieser Prinzipien erfordere gegenseitiges Einvernehmen, Dialog, Geduld und Ausdauer.
Johannes Paul II. führte weiter aus, die allgemeine Ansicht der Nationen, die den Frieden liebten, drücke sich in der Überzeugung aus, daß die Polen das unleugbare Recht hätten, ihre Probleme allein zu lösen. In seiner Ansprache zum Angelus am 29. März erinnerte der Papst im Zusammenhang mit der kritischen Lage in Polen unmißverständlich an die Schlußakte von Helsinki und das dort festgehaltene Prinzip der Nichteinmischung. Eine Woche später wurden diese Aussagen von Johannes Paul II. nochmals bekräftigt.

Einem Kommuniqué über das Treffen der gemischten Staat-Kirche-Kommission zufolge, das am 1. April stattfand, hat die polnische Regierung sowohl Johannes Paul II. wie auch Kardinal Wyszyński und dem Episkopat für ihre Bemühungen um eine friedliche Lösung der Konflikte im Land gedankt. Alle Polen, so das Kommuniqué, müßten sich bewußt sein, daß die Verantwortung für das Vaterland ebenso bei der politischen Macht wie bei jedem einzelnen Staatsbürger liege.

Der Blick auf die sonstigen Tagesordnungspunkte des Treffens macht deutlich, daß sich die polnische Kirche unter den veränderten politisch-gesellschaftlichen Bedingungen neben dem Hauptanliegen der Verständigung und der Vermittlung auch um *konkrete Verbesserungen für ihre Arbeit* bemüht: Es ging u. a. um Modalitäten für die Zuteilung von Baumaterial und Fragen, die das ungehinderte Wirken der Ordensleute betreffen. Auch das oben erwähnte Kommuniqué der Vollversammlung hatte festgestellt, daß man im Hinblick auf die „Regulierung einiger bedauerlicher Dinge, ... die die Rechte der Gläubigen einschränken", in den Verhandlungen zwischen Staat und Kirche Fortschritte gemacht habe. Genannt wurde z. B. die Freiheit der Religionsausübung bei Kindern und Jugendlichen in Ferienkolonien oder die Seelsorge in Krankenhäusern und Sanatorien. Die staatlichen Behörden würden auch die Erlaubnis zum Bau von katechetischen Zentren geben.
Es ist seit Beginn der polnischen Krise öfters darüber nachgedacht worden, wie die Rolle der Kirche aussehen könnte, müßte sie sich auf die Dauer ihre bisher einzigartige Stellung als staats- und parteiunabhängige Größe mit mächtigen freien Gewerkschaften teilen. Wichtiger als solche Fragen ist gegenwärtig allerdings, ob das polnische Experiment überhaupt im positiven Sinn stabilisiert und in Richtung einer wirklichen Erneuerung weitergeführt werden kann. Gerade ihre intensiven Vermittlungsbemühungen der vergangenen Wochen haben gezeigt, daß die Kirche nach wie vor eine Kraft ist, mit der alle anderen tragenden Kräfte im Land rechnen müssen. *U. R.*

Entwicklungen

Religion als Fernsehshow

„Electronic Church" in den USA

Seit einigen Jahren macht die amerikanische Fernsehkirche von sich reden. Die „Electronic Church", wie sie genannt wird, zählt ihre Gemeinde nach Millionen. Über den Bildschirm oder den Hörfunk wird „Religion" täglich frei Haus geliefert. Es sind vor allem evangelistisch orientierte Gruppen, die ihre eigenen Rundfunkkonzerne gegründet haben, deren Umsatz bei jährlich einer Milliarde Dollar liegt.
Nach *Ben Armstrong,* dem Direktor einer 800 Mitglieder umfassenden Vereinigung des religiösen Rundfunks, sit-

zen an jedem Sonntagmorgen „130 Millionen Amerikaner vor ihrem Radio oder Bildschirm, um sich dort zur größten Gemeinde Amerikas zu versammeln". Armstrong meint, wir näherten uns auf ganz neue Weise einer Frage, die so alt sei wie die Bibel, „wie wir nämlich den suchenden, verlorenen Menschen unserer Tage in die Nähe Gottes führen, wo seine Liebe mächtig ist und er jedem einzelnen von uns persönlich begegnen will, damit er wiedergeboren wird". In Amerika würden heute mehr Menschen von den religiösen Sendungen der „Electronic Church" erreicht als von allen Kirchen zusammengenommen. Durchschnittlich seien es in einer Woche 47 Prozent der amerikanischen Bevölkerung, die über Hörfunk oder Fernsehen wenigstens ein religiöses Programm empfangen, während 42 Prozent den Gottesdienst in einer Kirche aufsuchten (Ben Armstrong, The Electronic Church, Thomas Nelson Publishers, Nashville [Tennessee] 1979, S. 7f.).

Die „Electronic Church" wird bei uns sehr skeptisch beurteilt. Für eine ganze Reihe von Jahren haben auch die etablierten Kirchen Nordamerikas es abgelehnt, sich mit dem Phänomen der Fernsehkirche ernsthaft auseinanderzusetzen. Die ablehnenden Auffassungen trafen sich in dem Punkt, daß hier die Religion zum Showgeschäft denaturiert und eine wirkliche Begegnung in der Glaubensgemeinschaft vor dem Bildschirm nicht zustande kommen könne. Allenfalls handle es sich um ein Surrogat von Verkündigung, um eine *Pseudo-Kirche*. Die Zeit einer pauschalen Ablehnung neigt sich jedoch dem Ende zu. Von den Großkirchen hat zuerst die methodistische mit ihren zehn Millionen Mitgliedern im letzten Jahr sich dafür entschieden, auf den elektronischen Markt zu gehen und das Medium nicht länger den evangelikalen Kreisen zu überlassen. Ähnliche Tendenzen gibt es in der katholischen Kirche Nordamerikas, der größten des Kontinents mit fast fünfzig Millionen Gläubigen, die auf lokaler Ebene und über Kabelsysteme schon seit längerem eigene Produktionen vertreibt.

Die „Electronic Church" ist ein charakteristisch amerikanisches Phänomen und nicht ohne weiteres übertragbar. Das sollte aber niemanden daran hindern, sie aus ihren eigenen Voraussetzungen zu interpretieren und sich dabei die Erfahrungen einer religiösen Kommunikation und „Missionierung" über die elektronischen Medien zunutze zu machen. Ist die Kirche dem Zeitalter der elektronischen Massenmedien gewachsen? Müssen wir das Verhältnis von Medium und Botschaft in der religiösen Kommunikation neu durchdenken? Welche Art von Christentum wird uns in einem elektronischen Zeitalter abverlangt?

Karneval für einen guten Zweck?

Zu den Stars der elektronischen Kirche gehört *Robert Schuller*, dessen „Hour of Power" an jedem Sonntagmorgen über 148 Stationen verbreitet wird. Schuller beherrscht den Stil eines gutaussehenden, dynamischen Showmasters aus erfolgreichen Unterhaltungs- oder Quizsendungen mit einiger Perfektion. Die Kamera streift über ein riesiges Blumenarragement und zeigt im Hintergrund einen Chor, der religiöse Hymnen singt und sakral gewandet ist. Schuller selbst hat sich eine Art von priesterlichem Gewand zugelegt und hält eine seiner hörenswerten „trust God" Predigten. Regelmäßig interviewt er bekannte Persönlichkeiten, fragt sie nach ihrem Leben und läßt sie ein Bekenntnis zu ihrem Wiedergeborensein ablegen. Religion und Religiöses, was immer man darunter versteht, werden sehr offen vorgezeigt und sind gewissermaßen „in" auf eine Weise, die hierzulande schwer verstehbar ist. Schullers „gift of the week", irgend ein kleines Kreuz als Anhängsel, darf auch nicht fehlen und wird mit allen Raffinements der Werbebranche angepriesen. So erhält man neue Anschriften und fordert auf, über das häusliche Telefon die Gebetsanliegen durchzugeben und dabei das Scheckbuch nicht zu vergessen. Schullers besondere Attraktion ist seine kalifornische Kristall-Kathedrale, von den Spenden seiner „Gemeinde" errichtet und jeden Sonntag mit mehreren tausend Zuschauern bevölkert, die den Starevangelisten einmal persönlich erleben wollen.

Pat Robertson geht härter vor und benutzt in seinem 700-Club-Programm das „telethon". Gutgekleidete Männer und Frauen, die einem Schöffengericht angehören könnten, sitzen an zwei Dutzend Telefonen und nehmen die „pledges" entgegen, was soviel bedeutet wie ein Versprechen, ein Unterpfand des Glaubens geben, in Dollar natürlich, und während attraktive Mädchen Pat Robertson die Ergebnisse von den Telefongesprächen reichen, verkündet dieser im Marathon-Tempo: New York 300 Dollar, Hawaii 250 Dollar, und wieder 500 Dollar aus Los Angeles, wohin wir jetzt umschalten, um unsere örtlichen Gemeindehelfer vorzustellen ... Im Hintergrund singt ein Gospel-Chor seine Melodien, auf der elektronischen Anzeigentafel schnellen die Zahlen nach oben, und das Ganze schafft die Atmosphäre eines turbulenten Karnevals für einen guten Zweck. Es ist erstaunlich, wie locker den Leuten das Geld sitzt und wie bereit sie sind, ihr „Opfer" zu geben, jährlich 60 Millionen Dollar an Spenden, mit denen Robertson sich bei 130 Kommerzstationen und 3500 Kabelsystemen einkauft für sein tägliches, nationales Stundenprogramm, das sich zwar des „telethons" bedient, aber ebenso auch die Heilige Schrift zu Wort kommen läßt und Gedanken über Gott, Nächstenliebe und persönliche Erlösung in popularisierter, allgemeinverständlicher Form weitergibt.

Das Drumherum der kommerziellen Fernsehkommunikation, hier ins Religiöse gewendet, ist dem Durchschnittsamerikaner vertraut. Die Intellektuellen haben auch in den USA viel gegen die verflachende Massenhaftigkeit des Mediums einzuwenden. Im Ganzen besitzt das *amerikanische Fernsehen* nicht jenes Prestige der Authentizität und des Offiziösen wie in unserem Land. Das hat auch sein Gutes und ist eine Folge der schon fast nicht mehr überschaubaren Pluralisierung, die das Me-

dium in seiner Einfluß- und Wirkungsmöglichkeit – dankenswerterweise? – relativiert. In Amerika wird das Fernsehen in vielen Häusern quasi mit dem Lichtschalter ein- und ausgeschaltet, und der Staub der Alltäglichkeit hat sich längst darübergelegt. Fernsehen dient primär der Unterhaltung, Zerstreuung und kurzweiligen Information; mehr ist kaum drin. Diese Einschätzung ist generell akzeptiert. So kann eine gutgemachte, flotte Show – und hierin haben amerikanische Fernsehmacher Europäern viel voraus – immer mit einem hohen Aufmerksamkeitsgrad rechnen. Das machen sich Robert Schuller, Pat Robertson, Rex Humbard, Oral Roberts, Jim Bakker, Jerry Falwell und manche unbedeutendere Starprediger, die nicht den nationalen Rang haben, für ihre elektronischen Missionskampagnen voll zunutze.

Evangelikal und fundamentalistisch

Will man die Bedeutung der „Electronic Church" einigermaßen verstehen, muß man sich wenigstens in großen Zügen die religiöse Gesamtsituation in den USA vor Augen halten. Die Statistik sagt hier schon einiges aus, wenn beispielsweise von der erwachsenen Gesamtbevölkerung Nordamerikas 41 Prozent wöchentlich eine Kirche oder Synagoge besucht haben. Die Gallup-Organisation hat einen internationalen Vergleich hergestellt und 11 Nationen repräsentativ befragt, wie wichtig dem einzelnen Bürger die Religion sei (Religion in Amerika 1979 – 1980, The Princeton Religion Research Center, Princeton [New Jersey] 1980, S. 55). „West Germany" findet sich als letztes Land am untersten Ende der Skala mit 7 Prozent, die antworteten, Religion sei in ihrem Leben „sehr wichtig", gefolgt von Frankreich mit ebenfalls 7 Prozent. Schweden bringt es immerhin auf 11 Prozent. Die Führung übernehmen die Philippinen mit 83 Prozent, Indien mit 60 und Brasilien mit 52 Prozent, während die Vereinigten Staaten mit 41 Prozent folgen.

Noch aufschlußreicher für den Erfolg der Fernsehkirche ist eine Untersuchung derselben Gallup-Organisation zusammen mit dem Princeton Religion Research Center über „The Unchurched American", über jenen Teil der Bevölkerung, der keiner Kirche angehört (The Unchurched American, Gallup Organization und Princeton Religion Research Center 1978). Die umfangreiche, von 31 religiösen Gruppen unterstützte Studie vom Jahre 1978 hat 61 Millionen Amerikaner als „unchurched" ausgewiesen. Überraschend war jedoch, daß nahezu zwei Drittel (64 Prozent) dieser Amerikaner aussagten, sie glaubten an Jesus Christus als den Sohn Gottes und 75 Prozent behaupteten von sich, daß sie regelmäßig beten. Die Menschen, die sich keiner Kirche anschließen, sind offenbar nicht ungläubig oder gar atheistisch. An der Spitze der kritischen Einwände gegenüber den etablierten Kirchen steht die Bemerkung, ihnen fehle es an „wirklicher Spiritualität und Religiosität". Das trifft sich auch mit jenen 52 Prozent, die erkennen ließen, sie könnten sich eine Situation vorstellen, in der sie „das ziemlich aktive Mitglied einer Kirche" sein möchten.
Vor allem sind es die *Evangelikalen*, die in dieses Potential der „unchurched" hineingestoßen sind. Sie haben die Weisung Jesu „Geht hin in alle Welt ..." schon immer wörtlich genommen und vertreten eine fundamentalistische Theologie, die in den letzten Jahren in vielen protestantischen Kirchen Nordamerikas wiederum an Boden gewonnen hat und über die charismatischen Gruppen bis in die katholische Kirche hineinwirkt. Über 30 Millionen amerikanische Christen klassifizieren sich heute selbst als „evangelikal", was immer diese Sammelbezeichnung, die quer durch alle Denominationen verläuft, im einzelnen umfaßt. Das biblische Wort als unmittelbare, unverfälschte Botschaft „an dich und mich" steht im Vordergrund. Der Appell geht ans Herz. Die historische und theologische Interpretation tritt in den Hintergrund, ebenso der soziale Kontext von Kirche, Gesellschaft oder Verantwortung. Es geht um das ganz persönliche Heil, hier und jetzt, sich mit Gott auszusöhnen, mit dem Nächsten, mit sich selbst. Die Evangelikalen betrachten Religion als fröhliches Ereignis. Sie vertreten eine volkstümliche Religion des Gefühls, der persönlichen Geborgenheit und Heilsgewißheit. Das Missionarische gibt dieser Grundströmung eine besondere Dynamik (vgl. „America" Vol. 142, No 21 1980, S. 455).

Auch viele Katholiken suchen die Verbindung zu den Evangelikalen und finden sie nicht zuletzt über Rundfunk- und Fernsehprogramme. Etwa 15 Prozent der regelmäßigen Zuschauer von Pat Robertsons evangelikaler Show „The 700 Club" bezeichnen sich als katholisch. Der erste Star der elektronischen Medien, der gleichzeitig signalisierte, daß der amerikanische Katholizismus sein kulturelles Einwanderer-Getto verlassen hatte, war der katholische Bischof *Fulton Sheen*, dessen Karriere am Rundfunk begann. Über Jahrzehnte zählten die religiösen Radioprogramme Fulton Sheens zu den populärsten, die ganz Amerika akzeptierte. Er konnte sich wiederum auf eine große Tradition der amerikanischen Radio-Mission in den zwanziger und dreißiger Jahren stützen. Die eigentliche Geburtsstunde der „Electronic Church" war der 21. Januar 1921. Von Pittsburgh übermittelte die KDKA-Radiostation aus der Calvary Episcopal Church das erste Mal einen Vespergottesdienst für die ganze Nation. Fünf Jahre später gab es bereits 600 Radiostationen in den USA. Davon waren über zehn Prozent in den Händen religiöser Organisationen, die bis in den fünfziger Jahren, als das Fernsehzeitalter ausbrach, einen beträchtlichen Teil der nationalen Programme mit religiösen Inhalten versahen und dabei nicht nur ein amerikanisches, sondern ein weltweites Monopol des evangelikalen Funks errichteten. *Dwight L. Moody*, Begründer des Moody Bible Instituts von Chicago, war einer der bekanntesten Schrittmacher der Evangelisierung über Radioprogramme, der „radio ministry" Amerikas.

Die neue Technologie des Fernsehens multiplizierte die Möglichkeiten noch einmal und revolutionierte gleich-

zeitig über den Computer das Feed-back mit der Hörer- und Zuschauergemeinde, das schon immer dazugehört hatte, einmal der Dollarspenden wegen, von denen man lebte, zum anderen der missionarischen Einflußnahme wegen, die sich über gedrucktes Material, lokale Freundeskreise und eigene Gemeinden verlängerte. Jeder Telefonanruf, der Gratismaterial anfordert, jede Postkarte, die um Rat bittet, seien es Eheprobleme, Furcht vor Verbrechen, Drogensucht, Einsamkeitsgefühle, Glaubenszweifel, wird prompt mit dem exakt passenden Material beliefert und in den Computer eingespeist. *Oral Roberts*, der seinem Publikum sagt, jeder Brief werde beantwortet, hat eine Postversandstelle mit der Kapazität von 20 000 Briefen am Tag errichtet.

Verbreitung religiösen Wohlgefühls

Was hat das nun alles mit dem Zeugnis von Jesus Christus zu tun? Von welcher theologischen Qualität ist die elektronische Botschaft? Wird sie nicht über das Medium und seine arteigenen Strukturen zwangsläufig deformiert? Ist das Kirche, wo eine passive Zuschauergemeinde ihr Unterhaltungsvergnügen sucht? Geht die Fernsehkirche letzten Endes nicht auf Kosten der Ortskirchen, die leerer werden? Muß man am Ende die „Electronic Church" von ihren Beweggründen und Methoden her als eine unmoralische Institution disqualifizieren?
„Wir sind kein Wettbewerb für die Ortsgemeinde", antwortet Pastor Schuller. „Aber wir zeigen den etablierten Kirchen, wo sie die religiösen Bedürfnisse der Menschen verfehlen. Das Fernsehen ist ein wirkliches Massenmedium. Es hat seine religiösen Chancen aufs sträflichste vernachlässigt" (zit. nach *Kenneth A. Briggs*, The Electronic Church is Turning more People on, in: New York Times, 10. 2. 80). Nach sorgfältiger und jahrelanger Beobachtung kommt man nicht umhin, solchen Antworten eines führenden Mannes der elektronischen Kirche eine gewisse Glaubwürdigkeit und Aktualität einzuräumen. Die verschiedenen Fernsehkirchen, die sich um ihre Starprediger sammeln, wissen nur allzugut, daß die Ein-Weg-Kommunkation nicht dauerhaft ist. Sie sind längst dabei, mit allen Mitteln der Elektronik und der Gruppendynamik auf eine ganz ungewohnte, neue Weise Gemeinschaft und Gemeinde zu stiften. Der einzelne fühlt sich über das ausgedehnte Feedback an- und aufgenommen in eine Gemeinde, er entwickelt ein Zugehörigkeitsgefühl, er trägt den Gesprächsstoff der religiösen Programme in seine Ortsgemeinden. Es gibt eine Oral Roberts University, es gibt Privatkrankenhäuser, Fortbildungszentren, elektronische Studios für pastorale Fernsehkommunikation und in zunehmendem Maße eigene „Kathedralen" mit perfekter Fernsehtechnologie, alles von der „Electronic Church" finanziert und unterhalten. Die Dimension des Bildschirms ist längst nicht mehr die einzige.
Die einen wissen sich durch Taufe und persönliches Bekenntnis als Mitglieder der Kirche, die anderen gehören dazu, weil sie sich – subjektiv – dazugehörig fühlen. Das Gefühl des religiösen Dabei- und Wohlseins ist in der Skala der elektronischen Effekte hoch zu veranschlagen. Dabeisein ist fast alles. Man soll, man muß ja auch dabeibleiben, und wer den Abschaltknopf drückt, würde sich selbst gewissermaßen abnabeln. Diese Psychologie tritt unverhohlen hervor. Sie spekuliert auf die harmonistischen, konformistischen und konservativen Bedürfnisse des einzelnen. Nicht grundlos wird der elektronischen Kirche Nordamerikas ein Rechtsdrall nachgesagt, und wo sich die evangelikale Bewegung „politisiert" – und das ist zunehmend der Fall – ist das „Turn right, America!" unüberhörbar.

Die Frage ist, ob in unseren Gemeinden und Sonntagsgottesdiensten die Kreuzespredigt und das harte „Kehret um!" sehr viel mehr Betroffenheit auslösen und hier nicht auch Religion „konsumiert" wird wie vor dem Bildschirm. Das muß nicht so sein, im einen wie im anderen Falle. Für die großen Kirchen und ihre Botschaft stünde eine Menge auf dem Spiel, wenn sie feststellen müßten, daß ihre Ohnmacht, heute die Menschen mit ihrer Sprache und ihren traditionellen Medien zu erreichen, mit ihrem Etabliertsein korrespondiert und daß nun Personen von außerhalb kommen, die alles anfechten, was bisher als „evangelisch" galt.
Hans Florin, Direktor der Weltvereinigung für die christliche Kommunikation in London, glaubt das ins glitzernde Gewand der Fernsehshow gesteckte Zeugnis der elektronischen Kirche nicht schon deshalb als unevangelisch zurückweisen zu sollen, „weil es glitzert und Show ist, sondern weil es das Evangelium in pazifizierender Auswahl anbietet. Und das Zeugnis der Bekenntniskirche ist nicht deswegen evangelisch, weil es nicht glitzert und keine Show ist, sondern ist nur dort evangeliumsgerecht, wo es sich der Versuchung einer bequemen Auswahl enthält." (Hans Florin, Zur Diskussion um die „Elektronische Kirche", in: Communicatio Socialis, Zeitschrift für Publizistik in Kirche und Welt, Nr. 4/1980, S. 334.) Dem Vorwurf, sie seien der Versuchung einer bequemen Auswahl erlegen, können sich die meisten elektronischen Evangelisten nicht entziehen. Die Frage ist, ob sie, selbst wenn sie es möchten, überhaupt anders könnten und ob sie nicht Sklaven eines Mediums und Molochs geworden sind, dem man grundsätzlich nicht alles zum Fraß vorwerfen kann.

„Unmoralisch" ist die Fernsehkirche sicherlich nicht, und die Tatsache, daß sie auch „big business" ist, rechtfertigt nicht den Verdacht, den Fernsehevangelisten gehe es ums Geldverdienen. Die theologischen Bedenken sind freilich erheblich. So meint der katholische Theologe *Richard P. McBrien* vom Boston College, die „Electronic Church" sei nach theologischen und pastoralen Kriterien überhaupt keine Kirche (Richard P. McBrien, The Electronic Church: A Catholic Theologian's Perspective, Referat von der Electronic Church Consultation, New York University, 6./7. Februar 1980). Das Bekenntnis zu Jesus Christus sei zwar vorhanden, und in der Konzentration auf das biblische Wort liege ein Schwerpunkt der Fern-

sehkirche. Aber dem Gottesdienst auf dem Bildschirm fehle die sakramentale Dimension. So könne man nicht sinnvollerweise davon sprechen, hier werde Gemeinschaft in Jesus Christus gestiftet. „Eine Eucharistiefeier auf dem Bildschirm zu beobachten, mag geistlichen Gewinn bringen, aber es ersetzt nicht die Teilnahme an der Eucharistie, ebensowenig wie jemand, der übers Fernsehen ein Staatsbanquet im Weißen Haus beobachtet, nachher glaubwürdig behaupten könnte, er sei tatsächlich Gast des Präsidenten der Vereinigten Staaten gewesen."

Ein Medium unter vielen

Die Botschaft – und das ist sicherlich richtig – muß sich über die spezifischen Strukturen des Mediums eine *Deformation* gefallen lassen, aber ist nicht schon unsere Sprache das erste und entscheidende Filter, durch deren jeweilige Geprägtheit hindurch das Evangelium nicht nur ein Medium unter vielen, mit denen die Menschheit es seit jeher zu tun hatte? In der Erzdiözese Chicago mit 2,5 Millionen Katholiken, 444 Pfarrgemeinden, 380 katholischen Schulen für 133 000 Schüler betreibt die katholische Kirche seit 1975 eine eigene Fernsehproduktion für religiöse und katechetische Arbeit. Im Jahr 1980 wurden 11 000 religiöse Programme größtenteils an Schulen und Gemeinden über das eigene Kabelnetzsystem ausgestrahlt. Man kauft sich bei kommerziellen Anstalten ein und zeigt wenig Skrupel, ob Fernsehen die religiöse Botschaft verfälscht. Seit Januar hat das „Catholic Television Network of Chicago" ein 30-Minuten-Programm „American Catholic" wöchentlich eingerichtet. Über 1600 Kabelsysteme und die konventionellen Stationen werden neun Millionen Haushalte im ganzen Land erreicht. Der Jesuit *John Powell* ist der „Star", der das Programm wie ein zweiter Fulton Sheen jede Woche moderiert („American Catholic", A Broadcasting Experience, in: Visitor, National Catholic Family Magazine, 15. 3. 81).

Powell zeigt, was die Showmaster der „Electronic Church" gezeigt haben, daß Glaubwürdigkeit auf dem Bildschirm, publizistisch und religiös gesprochen, letzten Endes in der Persönlichkeit liegt, die auftritt und deren Gesicht sich einprägt. So bietet das Medium die beste Gewähr, daß die Botschaft unverändert herüberkommt. In Chicago hat die „Electronic Church" der Evangelikalen auf diese Weise eine ernsthafte Konkurrenz bekommen.

Hermann Boventer

Interview

Signale einer Kulturkrise

Ein Gespräch mit Manfred Rommel

Über Ursachen und Begleiterscheinungen der gegenwärtigen Jugendunruhen, wie sie sich in der Hausbesetzerszene, zum Teil auch in den Antikernkraftbewegungen und anderen Protestformen abzeichnen, sprachen wir mit dem Oberbürgermeister von Stuttgart, Manfred Rommel. Die Fragen stellten Ulrich Ruh und David A. Seeber.

HK: Herr Oberbürgermeister Rommel, viele Politiker scheinen von den Ausmaßen der neuen Protestbewegung unter Jugendlichen überrascht zu sein. Hat es zu lange an der notwendigen Aufmerksamkeit und Sensibilität gefehlt?

Rommel: Es hat vielleicht überhaupt an der Fähigkeit zum Vorausdenken gefehlt und an der langfristigen Anlage der Politik. Die Politik ist ja heute durch Tagesereignisse derartig stark in Anspruch genommen, daß sie überwiegend auf den Tag reagiert. Deshalb kommt eben alles Neue überraschend. Manches wäre nicht neu, wenn man rechtzeitig über die Dinge nachdenken würde.

HK: Sie selbst haben jüngst in einem Artikel in der „Zeit" vor überzogenen Reaktionen auf dieses für Sie offenbar nicht ganz neue Phänomen gewarnt. Der demokratische Rechtsstaat, so sagten Sie, fordere nicht, mit Kanonen auf Spatzen zu schießen. Sie haben vielleicht dabei an Nürnberger oder ähnliche Vorgänge gedacht. Aber neigen in der Bundesrepublik Politiker wie Bürger gegenüber Protestbewegungen nicht insgesamt eher zu Überreaktionen? Wenn irgendwo Scheiben eingeworfen werden, geht ja noch nicht der Rechtsstaat zu Bruch.

Rommel: Der Rechtsstaat rechnet von vornherein mit dem Rechtsverstoß, sonst würde er ja nicht eine so umfassende und meines Erachtens sogar überzogene Gerichtsbarkeit aufbauen und so viele Klagemöglichkeiten einräumen. Deshalb ist es falsch, sich dem Glauben hinzugeben, daß dort, wo gegen das Recht verstoßen wird, der Rechtsstaat bereits in Gefahr ist. Nur muß natürlich der Rechtsstaat darauf achten, daß solche Verstöße nicht

aus Gründen der politischen Opportunität einfach hingenommen werden.

„Natürlich muß, wer Schaden stiftet, zur Rechenschaft gezogen werden"

HK: Wenn wir Sie recht verstehen, dann ist der Rechtsstaat in erster Linie durch sich selbst gefährdet, sei es, daß er überzieht, sei es, daß er ausweicht ...

Rommel: Der Rechtsstaat muß erstens einmal sich davor bewahren, durch allzu viele Vorschriften und Paragraphen dafür zu sorgen, daß die Menschen praktisch zum Rechtsverstoß gezwungen werden, wenn sie irgend etwas erreichen wollen. Zweitens kann er natürlich Ausschreitungen gegen Sachen oder rechtswidrige Hausbesetzungen nicht als einen Dauerzustand hinnehmen. Man braucht aber auch nicht übermäßig zu reagieren. Wenn junge Leute Lärm machen und demonstrieren oder wenn Hausbesetzungen vorkommen und die jungen Leute die Polizei nicht derartig fürchten, daß sie das unterlassen, dann muß man das ja nicht unbedingt als ein schlechtes Zeichen insgesamt betrachten.

HK: Sie meinen, das seien Grenzfälle einer lockeren Bürgerlichkeit in einem liberalen Staat, die nicht in Kauf zu nehmen, aber auch nicht überzubewerten sind?

Rommel: Ja, so grotesk das klingt, das Randalieren und Provozieren von größeren Gruppen Jugendlicher findet ja nur statt, weil die überwiegende Mehrheit der Jugendlichen dem Rechtsstaat so vertraut, daß sie sich etwas zu unternehmen traut. In der Sowjetunion wäre es z. B. völlig unmöglich, daß jemand herumzieht und Scheiben einwirft oder ein Haus besetzt, es sei denn, er habe eine Neigung zum Martyrertum. So etwas war im Dritten Reich unmöglich und wäre heute in der DDR unmöglich. Wir wollen nicht Zustände haben, in denen Menschen sich derartig vor dem Staat fürchten, daß sie sich gar nichts mehr trauen. Randaliererszenen und zum Teil auch von Gewalt begleitete Demonstrationen müssen wir deshalb als ein Phänomen hinnehmen. Natürlich muß, wer Schaden stiftet, zur Rechenschaft gezogen, und wer einen Polizeibeamten verletzt hat, bestraft werden, wie es das Ausmaß seiner Schuld erfordert. Und natürlich muß der Rechtsstaat auch grundsätzlich durchsetzen, was er geregelt hat, aber mit Geduld, Gelassenheit und ohne künstliche Aufregung.

HK: Kommt viele künstliche Aufregung nicht daher, daß Deutsche fast grundsätzlich dazu neigen, Vorgänge politisch hochzuspielen, damit aber selten die Begabung verbinden, die Probleme dann auch politisch zu lösen?

Rommel: Das ist sicher richtig. Es fällt uns schwer, eine Sache nicht für politisch zu halten. Häufig handelt es sich einfach um schlichte Rechtsbrüche, die dann auch als solche zu behandeln sind. Einer Erforschung der politischen Gemütslage der Straftäter brauchen wir uns dabei gar nicht zu widmen. Wenn einer eine Schaufensterscheibe einwirft oder einen Polizisten mit einem Steinwurf trifft, dann interessieren mich persönlich seine politischen Motive überhaupt nicht. Mich interessiert, ob er die Tat begangen oder nicht begangen hat. Hat er sie begangen, gehört er dafür bestraft.

HK: Aber kann man kriminelle Tat und politische Motivation so scharf trennen? Verkennen Sie damit nicht die politischen Hintergründe und Querverbindungen in der Protestszene?

Rommel: Nein, ich möchte das sehr nachhaltig trennen, weil dann Rechtsbrüche keine politische Gloriole mehr bekommen. Wir haben uns diesbezüglich auch während der Studentenunruhen lange falsch verhalten. Wenn jemand verhindert, daß ein Professor seine Vorlesung hält, dann ist er disziplinarisch zu belangen, ganz gleich, was er für eine politische Gesinnung hat. Die politische Gesinnung ist seine Privatsache. Aber die Tatsache, daß er die Vorlesung so gestört hat, daß der Professor nicht mehr reden kann, ist greifbar.

HK: Sind politisch motivierte, auf politische Ursachen zurückgehende Rechtsverletzungen nicht doch wegen ihrer möglichen Bedeutung und Wirkung anders zu gewichten?

Rommel: Ich würde es für gut halten, wenn man zunächst einmal die Tat als solche in Betracht zieht. Daß ich etwas aus politischen Gründen tue, ist noch keine Entschuldigung. Soviel sollten wir vom 19. Jahrhundert doch gelernt haben. Wenn man jemand aus politischen Gründen mordet, ist das nicht verwerflicher, aber auch nicht weniger verwerflich, als wenn man jemand mordet, um zu Geld zu kommen. Wer mordet, ist als Mörder schuldig. Aber das ist natürlich ein furchtbar extremes Beispiel, das die ganze Protestbewegung in eine Ecke schieben könnte, in der ich sie gewiß nicht haben möchte ...

„Die tiefste Ursache ist für mich, daß wir schon seit geraumer Zeit in einer Kulturkrise leben"

HK: Dennoch sind solche Protestbewegungen immer ein politisches Phänomen. Und man täte sich leichter, auch im rechtlichen Umgang mit ihnen, wenn man ihre Ursachen genauer kennte. Wohnungsbesetzungen, selbst Antikernkraftkampagnen sind politisch wohl nur Signale. Aber Signale für was?

Rommel: Sicher sind das Signale für weiterreichende Ursachen. Dabei könnte man es sich mit den Ursachen einfach machen und sagen: Es setzt sich ein Bedürfnis nach Nachahmung durch, die Protestbewegung unter Jugendlichen sei eine Mode. Junge Leute neigen ja dazu, sich an etwas zu beteiligen, was sie für einen großen Vorgang halten. Hausbesetzen hat in Holland angefangen und hat

sich von dort her ausgebreitet. In Zürich fing es damit an, daß man nicht bloß in einer großen Gruppe demonstrierte und ein bestimmtes Ziel angriff, sondern daß man sich in verschiedene Gruppen aufsplitterte und so alle möglichen Schäden hinterher herbeiführte, die die Polizei überhaupt nicht verhindern konnte, weil es ihr nicht möglich war, überall gleichzeitig zu sein. Auch das hat bei uns Nachahmer gefunden.

HK: Sie sagen Mode, Nachahmung, aber was setzt diesen Prozeß in Bewegung? Wo liegen die Ursachen dafür?

Rommel: Die tiefste Ursache ist für mich, daß wir schon seit geraumer Zeit in einer Kulturkrise leben. Eine materialistische Idee vom Fortschritt, wie sie sich bis ins christliche Lager hinein ausgebreitet hat, ist ins Wanken geraten und fragwürdig geworden. Das führt in der Reaktion darauf natürlich auch zu Übersteigerungen. Man meint, alles, was irgendwie damit zusammenhängt: Technik, großindustrielle Arbeitsformen, Leistung, emotional ablehnen zu müssen. Wir haben es letztlich nie richtig verstanden, eine einheitliche Kultur aus Geisteswissenschaften und Naturwissenschaft zusammenzubringen. Das ganze 19. Jahrhundert war mehr auf Zerlegung als auf Zusammenfügung aus. Man hat sich auch unglaublich gefreut, wenn man vermeintliche Vorurteile der Kirchen naturwissenschaftlich widerlegen konnte. Man hatte gedacht, man sei so den Kirchen auf die Schliche gekommen, es stimme alles nicht, was sie sagen, weil sich die Erde eben doch um die Sonne drehe.

HK: Was hat das mit der von Ihnen beschriebenen, auf die Gegenwart bezogenen Kulturkrise zu tun?

Rommel: Das hat insofern damit zu tun, als sich daraus bewußt oder unbewußt ein Fortschrittsbegriff entwickelt hat, der erstens besagte, daß der Mensch Gott nicht braucht, daß der Mensch wenigstens eines lebendigen und wirkenden Gottes nicht bedarf. Es sei zwar ganz nützlich, wenn die Leute irgendwie an einen Gott glauben, aber na ja. Und zweitens hat sich damit unterschwellig der Glaube an unbegrenztes Wachstum, industrielles und materielles Wachstum eingeschlichen. Fortschritt hieß so: Wie schaffe ich es, daß erstens der große Zuwachs erreicht und dann nicht gestört wird durch Kriege usw., und zweitens: Wie kann dieser möglichst gerecht verteilt werden? Gerechtigkeit war dabei weithin auf Verteilungsgerechtigkeit reduziert. Die Marxisten haben dazu noch den Mehrwert wegnehmen und den Arbeitnehmern zuwenden wollen. Man hat so den Unternehmer versimpelt und darüber die Verwaltungskosten vergessen, die dann zu zahlen sind, wenn man den Unternehmer aus der Gesellschaft entfernt. Wir in der Union haben ja lange Zeit gesagt, unsere große Leistung sei, daß wir für die Freiheit sind und gegen die Bürokratie und gegen zu viel Staatsintervention ...

HK: Nun war Ihre Partei, die Union, gewiß die Partei des materiellen Wiederaufbaus, und deutsche Intellektuelle haben sie bis in die Gegenwart wegen der Verständnislosigkeit für geistige Zusammenhänge gegeißelt, aber Freiheit, ob sie nun bei dieser oder jener Partei besser aufgehoben ist, kann kaum als bloß materieller oder dem Materiellen dienender Wert verstanden werden ...

Rommel: Nein, aber dazu komme ich gleich. Denn was diente uns als Beispiel dafür? Doch das Bekenntnis zur sozialen Marktwirtschaft, zu Ludwig Erhard. Das sei das leistungsfähige System, da werde dem Menschen eine Gasse geöffnet, das Bruttosozialprodukt steige usw. Ich habe früher in der Union häufig Rednerdienste geschrieben. Ich kann mich erinnern: in den sechziger Jahren hatten wir das meiste, was früher an metaphysischen Fragen in die Union eingebracht worden war, so sehr vernachlässigt, daß es weithin verlorenging. Ich kann mich noch erinnern, daß Kurt Georg Kiesinger einmal angesichts unserer Rednerdienste gesagt hat, der Mensch sei doch nicht nur ein leibliches, sondern auch ein geistiges Wesen. Dazu müsse die Union doch auch etwas zu sagen haben, sie sage darüber aber in ihren Rednerdiensten nichts, und das müsse er beanstanden. Was unterscheide sie denn eigentlich noch vom Materialisten. Das war ein völlig berechtigter Vorwurf. Uns ist damals einfach nichts mehr zur Seele eingefallen.

„Die Politik muß versuchen, Vorstellungen von Fortschritt zu entwickeln, die unabhängig davon realistisch sind, ob das Bruttosozialprodukt wächst oder nicht wächst"

HK: Und hier sehen Sie einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir gegenwärtig an Unruhen in der jungen Generation erleben?

Rommel: Ja, denn so wurde ein unglaublicher Zuwachs an materiellen Gütern erreichbar, es kam mehr Wohlstand, es ergaben sich bessere Berufsaussichten. Die meisten Kinder sind mehr geworden, als die Väter gewesen sind, einfach durch die gesellschaftliche Veränderung. Da brauchte man sich auch nicht zu wundern, wenn berufliche Leistung als der eigentliche Sinn des Lebens belohnt wurde mit Geld und Verdienst, daß Autos und Reisen usw. zu einem Wert an sich wurden. Die Älteren haben die materielle Not noch erlebt und den Mißbrauch der Werte im Dritten Reich. Aber nun kommen die Jungen und sagen: „Ist das alles?" Und sie sagen es aus zwei Gründen. Erstens haben sie einen relativ guten Lebensstandard, sie haben die Not nicht selber erlebt, und zweitens merken sie natürlich, daß das mit dem Wachstum ewig nicht so weitergeht.

HK: Sie sprechen von den Jungen und ihrer veränderten Einstellung. Aber ist die Grundeinstellung wirklich so ganz anders? Auf eine knappe Frage gebracht: Ist der Protest der Jungen gegen die Wertvorstellungen und Ordnungsbilder der Älteren wirklich eine Korrektur

oder nicht eher eine Fortsetzung dessen, wovon sie sich distanzieren? Denn auch der Protest wuchert ja noch auf einer relativ großen Variationsbreite materieller und kultureller Ressourcen. Ist letztlich nicht auch im Protest die Idee maßgebend: man könne das Leben eigentlich doch so einrichten, wie man möchte, wenn einen die Gesellschaft oder wer immer nur ließe?

Rommel: Das ist sicherlich richtig. Ich habe ja auch nur von der tiefsten Ursache gesprochen. Aber es ist auf jeden Fall nicht mehr so, daß man die tradierten Vorstellungen von Fortschritt unkritisch übernimmt. Man spricht wieder mehr von „Menschlichkeit", „Selbstverwirklichung", „Zärtlichkeit", vom „Sinn des Lebens". Das beweist: man hat die Sinnfrage nur wenig diskutiert seit Jahrzehnten; sie war nicht beantwortet, aber man schien sie nicht zu brauchen. Aber natürlich kann man innerhalb derselben Szene auch hören: „Ich möchte eine Wohnung haben, wieviel sie kostet, ist mir egal, aber ich möchte so gestellt werden, als ob sie bloß 50 000 DM koste, auch wenn sie tatsächlich 300 000 DM gekostet hat." Oder: „Ich möchte nicht so viel arbeiten müssen, ich möchte aber dennoch ausreichend Geld haben, um mich mit Hilfe dieses Geldes selbst verwirklichen zu können."

HK: Greifen Sie da nicht zu hoch, wenn Sie die Protestbewegung gleich als Antwort oder wenigstens als Reaktion auf eine Kulturkrise sehen oder werten?

Rommel: Durchaus nicht. Der Mensch handelt ja nicht unbedingt vernünftig und widerspruchsfrei. Die Gefühlssituation, die zu den neuen Protestbewegungen geführt hat, reicht durchaus tiefer und hat ihre Gründe. Eine Krise ist die Veränderung, die Infragestellung eines bisherigen Zustandes. Ich sehe in einer solchen Infragestellung auch nicht nur Ungünstiges. Ich bin überzeugt, daß wir mit einer bloßen Fortführung der bisherigen Ideenwelt der Politiker der sechziger Jahre, die diese wenn auch mit Mühe noch in die siebziger, zum Teil noch in die achtziger Jahre hinein gerettet haben, allein nicht weiterkommen. Die Politik muß jetzt versuchen, Vorstellungen von einem Fortschritt zu entwickeln, die unabhängig davon realistisch sind, ob das Bruttosozialprodukt wächst oder nicht wächst. Es muß also moralischer und kultureller Fortschritt sein. Das ist eine Frage, die man seit Anfang des 19. Jahrhunderts gar nicht mehr richtig diskutiert hat, vielleicht am ehesten noch in den Kirchen ...

HK: Aber ist das bereits eine Verständigungsbasis mit dem, was man die jugendliche Alternativszene nennen kann? Es mag ja sein, daß dort vieles mit der Sinnfrage oder mit Kritik am Fortschritt zu tun hat. Aber man antwortet zunächst jedenfalls so darauf, daß man sich aus dem ganzen kulturellen Zusammenhang, in dem man ja auch mit dem Protest noch drinsteht, ausklinkt und sich allem entzieht, was Komplexität, Gesellschaft und Kultur ist, in einem Drang nach Unmittelbarkeit, der ziemlich wirklichkeitsflüchtig aussieht und mit den angesprochenen Fragen nicht viel am Hut hat ...

Rommel: So ist es, aber wie wird man damit fertig? Wenn man bloß zurückweist, kommt man nicht weiter. Mindestens muß die Politik sichtbar machen, daß sie eine gewisse Antenne für ernsthafte Probleme dieser Jugend hat, daß sie nicht im Zustand der Verständnislosigkeit und Hilflosigkeit dasteht. Von einer weniger verunsicherten Position aus kann sie dann auch sehr gut argumentieren und kann sagen: Wie kommst du dazu, ein Haus zu besetzen, du kannst doch bei deinen Eltern wohnen? Und warum mußt du da wegziehen, du bist ja gar nicht in einer Notlage? Und glaubst du im Ernst, wenn du selber dir durch Hausbesetzung Wohnraum beschaffst, daß du dann das Recht hast, da drin zu bleiben, während andere, die vielleicht wirkliche Notfälle sind, deshalb nicht hineinkommen, weil sie keine Gewalt angewendet haben? Das läßt sich dann ja alles diskutieren.

HK: Ob sich das wirklich so einfach und vor allem mit Erfolg diskutieren läßt? Wer ein richtiger Aussteiger ist, ist auch aus den Argumenten seines Gegenübers längst ausgestiegen ...

Rommel: Wieso eigentlich? Natürlich gibt es die, die überall sagen: Ich fühle mich beschissen, die ganzen Städte sind zubetoniert, es ist überall Repression, Leistungsdruck und Faschismus, und die Sinnfrage ist nicht beantwortet. Aber da kann ich doch zurückfragen: Was verstehst du eigentlich unter Sinn? Und glaubst du, daß du Sinn findest, wenn du dich nicht anstrengst? Oder willst du denn Sinn auch noch vom Staat haben; das haben wir ja im Dritten Reich gehabt: Der Sinn des Adolf Hitler war eben, in alle möglichen Länder einzumarschieren. Das mußt du schon aus dir selber entwickeln. Oder zur Selbstverwirklichung: Willst du eine Persönlichkeit werden, dann mußt du dich schon selbst bemühen. Du kannst von uns nicht verlangen, daß wir dir eine Persönlichkeitsstruktur liefern, damit du ein glücklicher Mensch wirst.

„Ich würde es für gut halten, wenn in der Politik wieder Brauch würde, was man wirklich meint, auch zu vertreten"

HK: Aber das ändert nichts an der Tatsache, daß die Kritik am Vorhandenen zugleich die Erwartung einschließt, daß man meint, auch die Welt, die man sich vorstellt, noch von irgendwoher empfangen zu können ...

Rommel: Ob die das meinen, weiß ich nicht. Ich halte die ganze Bewegung ja auch nur für ein Symptom und nicht für eine Botschaft. Man fühlt sich unbehaglich, aber manche wollen gar nicht empfangen sein, die kommen sich heroisch vor. Sie stellen sich freilich auch vor, der Staat müsse sich auflösen, es brauche keinen mehr, aber er solle doch mindestens zahlungsfähig bleiben. Natürlich ist das alles irrational und nicht schlüssig. Aber gerade solche irrationalen, in sich nicht schlüssigen Dinge haben meistens mit der Vernunft erfaßbare Ursachen.

HK: Herr Rommel, Sie sagen, die neue Protestbewegung sei Symptom, keine Botschaft. Aber gleichzeitig sagten Sie vorhin, es gebe durchaus auch positive Werte in der Bewegung. Man könnte die jetzige Bewegung ja auch, wie es immer wieder geschieht, vergleichen mit den Studentenunruhen der endsechziger Jahre. Auch damals gab es sehr viel Eruptives, sehr viel Dummes, sehr viel Unüberlegtes. Aber die damalige Bewegung hat doch auch gesamtgesellschaftlich sehr viel verändert, und zwar nicht nur in der Theorie, sondern bis in die Gesetzgebung hinein. Könnte man sich Perspektiven vorstellen, in die hinein das, was sich jetzt noch als sehr diffuses Potential darstellt, moralisch und kulturell, auch gesamtgesellschaftlich, wirkliche Veränderungen bewirkt?

Rommel: Dieses kann jedenfalls Anlaß und Anstoß für Veränderungen sein.

HK: In welcher Richtung?

Rommel: Erstens meine ich, können Staat und Politik aus der jetzigen Situation lernen, daß sie tiefer gehen müssen und nicht so oberflächlich bleiben dürfen. Es genügen nicht einige moralische Phrasen über Werte, politische Programme müssen wieder eine philosophische Struktur erhalten.

HK: Bis hinein in die Tagespolitik?

Rommel: Ja, und zweitens muß die Politik aufrichtiger und ruhiger werden. Das große Problem ist doch das: Irgendwelche jungen Leute protestieren, hauen auf den Putz; unsere Medien sind stets erfreut, wenn irgend etwas passiert, was außergewöhnlich ist, greifen das gerne auf, glorifizieren es und sagen, da sieht man, was in der Jugend los ist, diese etablierten Mächte haben es überhaupt nicht gemerkt. So wird die Protestbewegung gleich als etwas sehr Erfreuliches, Notwendiges, Positives beschrieben. Dann kommt die Politik, und was macht sie? Sie schwätzt das auch nach und sagt, es sei erfreulich, daß die Jugend sich engagiert. Über die zerbrochenen Fensterscheiben sind sie jedoch nicht erfreut. Aber man sagt beiläufig, so etwas müsse man auch verstehen, und über dieses „Verstehen" streitet man sich dann sofort unter den Parteien ...

HK: Sie erwarten von politischer Führung mehr Entschiedenheit ...

Rommel: Ich würde es für gut halten, wenn in der Politik wieder Brauch würde, was man wirklich meint, auch zu vertreten. Nehmen wir das Beispiel Kernkraft. Wenn der einzelne Politiker denkt – und das denken ja sehr viele –, daß wir ohne Kernkraft nicht auskommen, dann soll er sich auch dazu bekennen und dafür kämpfen. Dazu gehört natürlich auch, daß er auf die Argumente dagegen eingeht und daß er sagt: „Ich habe Verständnis dafür, daß ihr dagegen seid." Aber er muß dann auch sagen: „Ich halte eure Argumente für völlig falsch, und ich erwarte von euch genauso Verständnis dafür, daß ich dafür bin und daß ich mich dafür einsetze. Ihr braucht mich ja nicht zu wählen, wenn euch das nicht paßt. Aber ich habe kein Verständnis dafür, daß eine Minderheit glaubt, sie könnte den Ausbau der Kernkraft in der Bundesrepublik durch Demonstrationen verhindern ..."

HK: Sie beschreiben Spielregeln einer toleranten und zugleich entschiedenen Demokratie. Aber das Problem ist gerade, daß Anhänger der Protestszene, im Falle der Kernkraft nicht nur Jugendliche, an solche Spielregeln sich nicht gebunden fühlen. Da mit der Einführung der Kernenergie die Zukunftsgefährdung für sie eine ganz neue Qualität erhält, rekurrieren sie lieber auf Notstand bzw. Notwehr ...

Rommel: Das ist wohl so, und ich kann das auch nicht ändern. Aber vielleicht kann man versuchen, durch Klarheit und Ehrlichkeit Ängste aufzulösen. Denn hinter der Antikernkraftbewegung steht natürlich auch ein Stück Technikfeindschaft, das Gefühl, die Technik habe den Menschen seiner menschlichen Eigenschaften beraubt. Der Mensch sei nicht mehr der Herr der Technik, sondern sei zu deren Instrument geworden. Er werde durch die Anwendung der Technik auf einen Weg gedrängt, von dem er sich gar nicht mehr befreien könne, was natürlich zum Teil richtig, zum Teil aber auch wieder nicht richtig ist. Freilich: wenn der Mensch über Ziele nicht nachdenkt, wird er der Technik vollends zum Opfer fallen. Denn Technik von sich aus ist noch nie ein Ziele erzeugendes Instrument gewesen. Der Mensch ist es, der sie gestalten muß. Natürlich bleibt die Frage, wie wir politisch mit diesen Phänomenen fertig werden. Ich bin der Auffassung, daß gerade hier der Mut, zur eigenen Überzeugung zu stehen, entscheidend ist.

„Man hat in der Gesellschaft zu vieles juristisch gemacht, was man besser dem Moralischen überlassen hätte"

HK: Herr Rommel, Sie haben vorhin einmal angedeutet, daß auf dem Weg über die Medien Dinge, die unter Jugendlichen passieren, speziell soweit sie sich auf die Protestszene beziehen, sehr interessant gemacht werden. Ist dieses Problem aber nicht umfassender: Kurt Sontheimer hat in einem Artikel in der FAZ einmal gesagt, es sei einem Teil der Erwachsenengeneration zur Gewohnheit geworden, den Kotau zu machen vor den Jugendlichen. Und neulich sprach ein bayerischer SPD-Landespolitiker gar von einem „wahnwitzigen Jugendkult". Ist ein Teil der Problematik, mit der sich die Jugendlichen im Protest herumschlagen, nicht darin beschlossen, daß Jugend so glorifiziert wird, daß man sie durch Glorifizierung überfordert?

Rommel: Sie haben sicher recht, und Politiker haben recht, wenn sie von einem Jugend- oder Jugendlichkeitskult sprechen. Wenn der Mensch als eigentliche Aufgabe seines Lebens nicht mehr die Bildung seiner Persönlichkeit im weitesten Sinne betrachtet, und in der Gefahr sind wir heute, dann bleibt er für solche Verbeugungen

besonders anfällig. Er will jung bleiben und merkt nicht, daß ab einem gewissen Alter kurze Hosen nicht jung, sondern lächerlich machen. Damit hängt auch die Unlust zu erziehen und Unfähigkeit zusammen, sich durchzusetzen. Da hat auch die Psychologie uns einigen Unsinn eingeblasen. Inzwischen sagt sie wieder etwas anderes, aber ihre Opfer laufen herum ...

HK: Das war wohl Wirkung der wissenschaftlichen Kultur der letzten Jahrzehnte überhaupt, jedenfalls soweit sie – in den Geistes- wie in den Naturwissenschaften – über die Katheder und Hörsäle hinausreichte. Schlägt hier nicht einfach die Verunsicherung der Erwachsenen im Protest der Jugend durch?

Rommel: Sicher hat vieles mit hineingewirkt. Die Psychologie ist ja auch eine sehr interessante Wissenschaft, wenn sie sich als eine instrumentale Wissenschaft begreift. Nur hat sie sich die Fähigkeit angemaßt, auch noch moralische Postulate zu verkünden. Und dadurch ist sie wirklich schädlich geworden. Es ist richtig, daß die Erwachsenen in einem recht breiten Ausmaß durch die verschiedenen wissenschaftlichen Meinungsbekundungen und ihre Popularisierungen verunsichert worden sind, an Selbstvertrauen eingebüßt haben und ihnen deshalb der Mut und auch die Fähigkeit zu erziehen fehlt. Auf alle möglichen psychologischen und pädagogischen Hinweise, aber auch auf Reaktionen auf eigene Jugenderlebnisse ist es wohl auch zurückzuführen, daß viele Eltern sich gar nicht mehr getraut haben, eigene Interessen zu vertreten, und ihre eigenen Vorstellungen und Absichten völlig hinter die der Jugend zurückgestellt haben. Junge Menschen aber brauchen Widerstände. Diese dürfen nicht unüberwindlich sein, aber sie müssen schon auf ein gewisses begründetes Eigeninteresse der älteren Generation stoßen.

HK: Verstehen wir Sie richtig? Ein Teil der von Ihnen geschilderten Kulturkrise ist auch auf den Verzicht auf bzw. das Vorenthalten von Autorität zurückzuführen?

Rommel: Ganz bestimmt. Aber Autorität ist nicht etwas, was sich durch lautes Brüllen äußert, sondern, um Autorität zu haben, muß man eine Persönlichkeit sein. Daran fehlt es zum Teil. Aber es gibt auch noch einen weiteren Grund. Man hat zuviel in der Gesellschaft juristisch gemacht, was man besser dem Moralischen allein überlassen hätte. Und man hat ja überhaupt ein riesiges Mißtrauen in die Moral, aber das ist natürlich eine Tendenz, die Juristen immer haben.

HK: Nur die Juristen? Haben nicht auch Träger der Moral häufig ein übertriebenes Vertrauen in das Recht als dem Schützer der Moral und mißtrauen der Moral, weil sie meinen, ohne das Recht werde nichts daraus, und die Leute richten sich dann auch danach, indem sie meinen, was rechtlich angehe, könne auch moralisch nicht falsch sein?

Rommel: Ja, die denken vielleicht, daß andere unmoralisch wären, wenn man sie ließe, daß sie aber trotz unmoralischer Grundbesinnung wenigstens durch das Gesetz zu einer moralischen Verhaltensweise kämen. Gerade das aber zerstört das Vertrauen in die Moral und auch die Moral selber. Es gibt so viele Dinge, die besser würden, wenn sie rechtlich weniger geregelt wären. Denken Sie nur daran, daß heute jeder seinen Vater verklagen kann, wenn er Geld braucht, daß dieser alles mögliche zu zahlen gehalten ist. Da ist schon ein gewaltiger Bart gewachsen. Man hat immer Extremfälle genommen und diese dann auf die Gesamtbevölkerung übertragen. Ich kann da das Empfinden einer gewissen Unmenschlichkeit nicht loswerden. Was bringt es, wenn alles zum Gegenstand des juristischen Zugriffes gemacht wird?

HK: Ist das nicht *eine* Steigerung des Anspruchsdenkens unter vielen, in dem Falle gegenüber Eltern, sonst gegenüber dem Staat?

Rommel: Natürlich, man hat in unserer Gesellschaft mehr Ansprüche eingeräumt, als man zu erfüllen in der Lage sein wird ...

„Sagen, daß Selbstachtung nicht vom Staat eingebracht werden kann"

HK: Ein Teil des Protestes richtet sich immer noch auf ein bestimmtes Anspruchsdenken, z. B. durch weiteren, auch extremen Ausbau von Individualrechten. Kann man angesichts solcher durchaus noch nicht überwundener Grundstimmungen wirklich schon von einer Reaktion auf die von ihnen gerügte Mentalität sprechen, oder ist gerade der Jugendprotest nicht deren Fortschreibung in teilweise aggressiveren Formen?

Rommel: Ich sehe das genauso. Ich sage bloß, die Hauptursache der Krise des Materialismus liegt im unterbewußten Bereich. Aber natürlich äußern sich die Protesthaltungen in höchst materialistischen Forderungen. Z. B. wenn gefordert wird, man müsse jedem ein einklagbares Recht auf eine Wohnung einräumen, ohne daß er angemessen bezahlen muß. Wie hoch muß die Miete sein, wer soll das Recht erfüllen, wer soll zur Erfüllung verpflichten? Natürlich gibt es für alles einen Professor, der das auch für gut hält, was wiederum nicht gerade zur Klärung der Verhältnisse beiträgt. Ich bin der letzte, der behaupten würde, wir sollten die gegenwärtige Protestbewegung in der Jugend, in der Hausbesetzer- und Demonstrantenszene als eine Art Propheten lauthals begrüßen. Von wegen! Wir sollten nur über die Ursachen tiefer nachdenken.

HK: Das ist aber genau wieder das Zurückschrecken vor allem, was komplex und differenziert ist, was genaue Regelungen erfordert. Wie bringt man das Bewußtsein, sich darauf einlassen zu müssen, der Jugend bei, nachdem der ständige Anreiz von Wachstum und wachsendem Wohlstand ja weggefallen ist, mittelfristig zumindest wegfällt?

Rommel: Durch das Vorbild und dadurch, daß man sagt, um was es geht. Daß man zum Beispiel deutlich macht,

daß man auch ein glücklicher Mensch werden kann, wenn man im Beruf nicht mehr wird als ein anderer, daß man sagt, daß man dort, wo Menschen aufeinander angewiesen sind, seine Pflicht erfüllen muß und daß die Erfüllung dieser Pflicht auch das Selbstwertgefühl erzeugt und daß der Mensch vor allem eines anstrebt: Selbstachtung, und daß diese Selbstachtung nicht vom Staat eingebracht werden kann. Ein Staat, vor allem ein totalitärer Staat, kann gewisse Spielräume zur Gewinnung der Selbstachtung schaffen. Aber das war jeweils eine große Katastrophe.

HK: Muß in diesem Zusammenhang nicht auch ein eigenartiges Phänomen zu denken geben? Es gibt, Sie haben es schon einmal angesprochen, ein feststellbar starkes Verlangen nach Geborgenheit, ja Zärtlichkeit. Man hat aber den Eindruck, daß dies mehr in der großen Öffentlichkeit angefordert als privat empfangen und gegeben wird. Ist hier die emotionale Balance zwischen öffentlichen und privaten Lebensräumen noch in Ordnung?

Rommel: Das ist sicher ein echtes Problem, und dafür gibt es auch Gründe. In der Schule hat man allzusehr allein quantitative Maßstäbe angelegt und die Qualität vernachlässigt. Ich will nicht das Schlagwort von der Lebensqualität verwenden, das meines Wissens schon Adolf Hitler verwendet hat, als er 1935 mehr Qualität des Lebens in den Gemeinden forderte. In den Schulen hat man zu sehr Leistungen quantifiziert und dabei zweifellos einen hohen Standard erreicht. Doch wird das Gemeinschaftsgefühl als Leben in einer Gruppe, das Vertrauen in den anderen Menschen, das etwas sehr Wichtiges ist, in der Schule viel zuwenig gepflegt. Manche haben sich darum bemüht, aber die Zeit ist einfach dagegen gestanden. Man redet zwar viel von Notständen, so viel, daß, wenn wirklich einmal ein Notstand kommt, man völlig hilflos sein wird, aber darüber, wie eine Schule aussehen soll, die Kinder dazu bringt, daß sie einander helfen, davon wird höchstens in Festreden gesprochen.

HK: Ist das eigentlich Aufgabe der Schule, oder wird da nicht vielmehr der Schule abverlangt, was Elternhäuser und Familien teilweise nicht leisten wollen, teilweise nicht leisten können, weil sie durch vielerlei Ansprüche überfordert sind?

Rommel: Das will ich gerne einräumen. Natürlich liegt auch ein erhöhter Erwartungshorizont vor. Wir waren als Kinder meistens auch nicht glücklich. In den Älteren hat, wenn sie sich zurückerinnern, nur ein Mechanismus gewirkt, der sie alles Unangenehme vergessen läßt. Was übrigens eine sehr nützliche Eigenschaft ist für die Menschen und gar nicht eine so schädliche, wie Psychologen behaupten. Aber ganz wichtig ist für junge Leute das Erlebnis von Gemeinschaft; deswegen gibt es ja auch diesen Trend zu Wohngemeinschaften, wo man unter Gleichgesinnten zusammensein kann und Langeweile, wie man meint, nicht stattfindet. Junge Menschen brauchen Gruppenerlebnisse, an denen sie sich aufrichten können. Warum würden sonst Menschen so gerne von ihrer Militärzeit reden, auch solche, die gar nicht gerne Soldat waren, wenn es nicht das Gruppenerlebnis gewesen wäre. Man lernt den anderen wirklich kennen, man kann sich viel mehr auf ihn einlassen. Auf diese Weise läßt sich das Leben dann auch ertragen.

HK: Verbindet sich damit aber nicht zugleich ein stark privatistischer Grundzug, und zwar weit über die eigentliche Protestszene hinaus bei den vielen alternativen Bewegungen? Man möchte, dieser Eindruck drängt sich jedenfalls auf, das gesellschaftliche Leben mehr oder weniger nach privaten Mustern gestalten und verliert größere Zusammenhänge aus dem Blick.

Rommel: Das ist auch ein Stück Suche nach neuen Zielen. Früher hat man eben den Fortschritt darin gesehen, daß man die Gesellschaft und den Staat und die sozialen Verhältnisse verbessert hat. Man sagte, wenn jeder mehr Lohn, eine bessere soziale Versorgung erhält und die öffentliche Hand mehr Mittel für den sozialen Wohnungsbau zur Verfügung stellt, dann werde die Gesellschaft menschlicher. Aber das wird eben gerade in Frage gestellt. Man sucht über die materiellen hinaus wieder mehr nach inneren Werten. Und das hat mit Sicherheit auch sein Gutes.

Dokumentation

„Richtige Grundentscheidungen für das Leben"

Hirtenwort der Bischöfe der DDR zur Bußzeit 1981

Der diesjährige Fastenhirtenbrief der Bischöfe der DDR hat auch in der Presse der Bundesrepublik ein breites Echo gefunden. Er beschäftigt sich mit der grundsätzlichen Position der Christen unter den Voraussetzungen einer kommunistisch beherrschten Gesellschaft und müht sich vor allem um die Möglichkeit und die Schwierigkeiten der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation. Der Fastenhirtenbrief hat folgenden Wortlaut.

Liebe Brüder und Schwestern!
Wenn wir Bischöfe uns in einem gemeinsamen Hirtenwort an Euch wenden, möchten wir Euch helfen, richtige Grundentscheidungen für Euer Leben zu finden. Denn für Euch, „für die Menschen", sind wir als Bischöfe „bestellt". Eure Sorgen sind auch unsere Sorgen. Aber in einem Hirtenbrief können wir nicht auf alle Probleme eingehen, die Euch bedrängen. Darum wollen wir uns auf drei brennende Fragen beschränken:
- Haben wir als Christen noch eine Chance in unserem Land?
- Was wird aus dem christlichen Glauben unserer Kinder und Jugendlichen?
- Finden wir in unserer Diasporakirche die Gemeinschaft, die wir brauchen?

I. Haben wir als Christen noch eine Chance in unserem Land?

Immer wieder wird in den Medien und Schulungen gesagt, daß wir auf dem Weg zum Kommunismus sind. Bis dahin wird Religion sich zwangsläufig abgebaut haben. Sie wird keinen Lebensraum mehr haben. Begleitet wird diese atheistische Prognose von einem praktischen Materialismus. Geld, Arbeit, Wohlstand sind zwar schon schwankende Götzen, aber sie beherrschen weiterhin das Leben. Hat christlicher Glaube in diesem geistigen Klima noch eine Chance? Ist der Christ in einem solchen gesellschaftlichen Gefüge nicht an den Rand gedrängt? Wie finden wir heute und hier den Mut, Christ zu sein, und den Mut zur Hoffnung auf Zukunft?

Liebe Brüder und Schwestern, eine Antwort auf diese Frage kann nur aus der Mitte unseres Glaubens kommen, aus der Zusage des Herrn: „Ich bin bei Euch alle Tage bis ans Ende der Welt!"

Wir sind eine kleine Herde, eine Minderheit in der Diaspora, aber ihr Reichtum ist es, daß trotz ihrer Unvollkommenheit Christus in ihrer Mitte lebt. Deshalb ist unsere Diasporakirche eine Keimzelle der Hoffnung und des Heiles. Diaspora kann aber auch eine Gefährdung des Glaubens sein und manchem Christen zum Verhängnis werden. Nach dem Willen Gottes ist Diaspora jedoch eine Chance des Glaubens. Das griechische Wort „Diaspora" enthält als Stamm das Wort „spora" und heißt „Aussaat". Der Wortsinn von Diaspora ist: über das ganze Ackerland ausgestreute Saat. Gott traut uns Diasporachristen zu, ausgestreute Saat zu sein, die in sich die Kraft birgt, reiche Frucht zu bringen. Er streut uns aus als Samenkörner seiner Menschenfreundlichkeit und Liebe. Durch uns ist Gott da in dieser atheistischen Gesellschaft, die ihn nicht will. Durch uns macht sich Gott zum Nachbarn des Atheisten.

Freilich, was Gott uns zutraut, erfahren wir auch als Last und Kreuz, als Ausgeliefertsein und Ohnmacht. Doch wie der Herr sich am Kreuz stellvertretend für die Menschen hingab und in seiner Auferstehung Befreiung für alle erwirkte, so haben auch wir Christen in der Nachfolge des Gekreuzigten die Vollmacht zur Stellvertretung. Wir sind dazu berufen, stellvertretend für die Menschen in unserem Land, die nein zu Gott sagen, Sühne, Fürbitte und Dank vor Gott zu bringen. Wir können ihnen nicht Licht auf dem Weg zu Gott sein.

Haben wir Christen noch eine Chance in unserem Land? Als Christen haben wir immer und überall eine Chance, wenn wir uns auf den Weg Christi einlassen. Er ist bei uns, lebt in unserer Mitte und ist durch uns hier gegenwärtig. Darum haben wir nicht nur eine Chance, darum sind wir Christen eine Chance für unser Land. Das müssen wir zuerst begreifen! Wir alle, Brüder und Schwestern, sind als Chance für die Menschen bestellt, weil wir die Macht empfangen haben, als Kinder Gottes zu wirken. Mögen andere ihre Chancen berechnen nach der Macht, die ihnen zur Verfügung steht. Unsere Chance ist die Macht der Kinder Gottes. Das hat der Heilige Vater gerade uns Diasporachristen ans Herz gelegt, als er in Osnabrück sagte: „Die Bewährung eures Glaubens – das ist eure Chance!"

II. Was wird aus dem christlichen Glauben unserer Kinder und Jugendlichen?

Besorgt fragen uns christliche Eltern: „Was nützt es, wenn Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Verfassung garantiert und durch Gesetzeskraft rechtlich gesichert sind, unsere Kinder aber trotzdem schutzlos der Zugluft atheistischer Erziehung ausgesetzt bleiben? Ist die Zielsetzung der neuen Schulordnung vom 29. 11. 1979 nicht die kommunistische Erziehung der Jugend? Bleibt bei dem Erziehungsmonopol des Staates noch Raum für unser Elternrecht?"
Liebe Brüder und Schwestern! Die Kirche hat im Konzil den Eltern erneut die Pflicht und das erste Recht zur Erziehung ihrer Kinder vor Augen gestellt. Eltern dürfen ihr Erst-Erziehungsrecht nicht aus der Hand geben, und keiner darf es ihnen aus der Hand nehmen. Auch der Staat muß bei seinen Erziehungszielen den Willen der Eltern beachten.

Diese Lehre steht im Einklang mit der Charta der Vereinten Nationen, der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und der Schlußakte von Helsinki. Alle diese Erklärungen haben in der DDR Rechtskraft. Entspricht es dem Erziehungsrecht christlicher Eltern und der von diesen Dokumenten geforderten Toleranz gegenüber Andersdenkenden, wenn christliche Kinder in der Schule belehrt werden: der Glaube an Gott sei überholter, primitiver Aberglaube und wissenschaftlich widerlegt? Entspricht es dem Elternrecht und der verfassungsmäßig garantierten Freiheit der Religionsausübung, wenn christliche Kinder, deren ethische Lebensnorm die Liebe ist, zum Haß erzogen werden? Wir können als Christen niemals ja sagen zum Haß. Gott ist keines Men-

schen Gegner. Er erwartet auch von uns, den Kindern Gottes, daß wir selbst die Menschen lieben, die uns feindlich gesinnt sind. Haß schafft Feindschaft, und Erziehung zum Haß zerstört den Friedenswillen und den Frieden selbst.

Noch schwerwiegender greift in das Recht der freien Religionsausübung ein die von tausend katholischen Eltern und Kindern leidvoll erfahrene Praxis in der Frage der Jugendweihe. Immer wieder wird erklärt, die Teilnahme an der Jugendweihe ist freiwillig. Nehmen aber die Eltern und Kinder diese Freiwilligkeit in Anspruch, sind sie seitens der Schule, der Betriebe, in denen die Eltern arbeiten, und seitens der gesellschaftlichen Institutionen einem solchen moralischen Druck ausgesetzt, daß von Freiwilligkeit nicht mehr die Rede sein kann. Atheistische Eltern und ihre atheistisch erzogenen Kinder haben ihr selbstverständliches Recht, sich durch das feierliche Gelöbnis der Jugendweihe zu einer atheistischen Lebensführung zu verpflichten. Aber Christen, die mit Gott leben wollen, können nicht gleichzeitig ein feierliches Jawort sagen zu der unbestritten atheistischen Zielsetzung der Jugendweihe. Dies darf man Christen nicht zumuten! Es ist ein Unrecht, sie durch moralischen Druck dazu zwingen zu wollen. Ganz gleich, von wem dieser moralische Druck ausgeht, er verstößt gegen die Glaubens- und Gewissensfreiheit, auf die jeder Bürger der DDR, ob Atheist oder Christ, gemäß der Verfassung ein Recht hat.

Liebe katholische Eltern und Jugendliche! Wir kennen die Gewissensnöte, die vielen von Euch bei der Vorbereitung zur Jugendweihe aufgelastet werden. Wir wollen sie mit Euch tragen und Euch auch durch dieses Hirtenwort helfen. Doch abnehmen können wir Euch die eigene Gewissensentscheidung nicht. Das kann keiner. Allen aber, die sich in der Frage der Jugendweihe entsprechend den Grundsätzen des katholischen Glaubens entscheiden, sagen wir Bischöfe unseren Dank. Wir danken ihnen im Namen der Kirche und im Namen der Menschen, denen sie durch ihr Beispiel helfen. Wir wissen auch um die Not derer, die ihre Kinder an der Jugendweihe teilnehmen ließen. Wir bitten sie, durch ein treues Leben im Glauben ihr Nachgeben wiedergutzumachen. Gott will durch uns Christen gegenwärtig sein in diesem Land. Darum wollen und müssen wir uns auch zu ihm bekennen, ja nach einem Wort des Papstes: „müssen wir den Mut haben, uns von unserer Umgebung – wenn es nötig ist – zu unterscheiden". Wenn wir uns vor den Menschen zu Christus bekennen, wird auch Christus uns vor dem Vater im Himmel bekennen. Habt den Mut, ganze Christen zu sein! Laßt Euch nicht irremachen. Die Bewährung Eures Glaubens – das ist Eure und Eurer Kinder Chance.

III. Keiner kann Christ sein für sich allein

Nur als Glied der Kirche bin ich Christ. Christ ist, wer mit Christus lebt – mit Christus, der in dieser Kirche gegenwärtig ist. Darum brauchen wir die Gemeinschaft der Kirche. Aber gibt uns die Gemeinschaft der Kirche das, was wir brauchen? Ist unsere Diaspora-Kirche, unsere Pfarrgemeinde so, daß sie uns Brüderlichkeit und Glaubensstärkung erfahren läßt? Spürt man in ihr das Wirken des Geistes Christi, oder ist sie erstarrte Gemeinschaft? Ist sie eine klein und eng gewordene Getto-Kirche, an der wir leiden, oder ist sie die Kirche, die wir lieben und in der zu leben uns Freude ist?

Liebe Brüder und Schwestern! Die Kirche ist Gemeinschaft der Erwählten Gottes und zugleich auch die Kirche der Sünder. Wir alle versagen immer wieder, und so gibt es auch das Allzumenschliche und das Ungenügen in der Kirche. Darum gilt auch das alte Wort: Ecclesia semper reformanda – die Kirche bedarf ständiger Erneuerung. Das geht uns alle an! Denn wir, Brüder und Schwestern, wir sind die Kirche. Wir sind füreinander und miteinander verantwortlich, daß in der Kirche hier und heute, daß in ihrer Gemeinschaft das liebenswerte Antlitz Christi erkennbar wird. Dafür hat Christus sein Leben hingegeben – sagt das Johannes-Evangelium – um alle zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zu sammeln. Der Herr streut uns nicht nur aus. Er ist es auch, der uns zusammenführt zu einer neuen Gemeinschaft. Er macht uns nicht zu einer Gesellschaft des Wohlstandes, wie die Welt sie sucht, sondern zu einer Gemeinschaft des Lebens, des Friedens, der Gerechtigkeit und brüderlichen Liebe. Nach einer solchen Gesellschaft hungern heute die Menschen.

In der Diaspora dieser Welt versammeln wir Christen uns gemäß dem Auftrag des Herrn immer wieder zur gemeinsamen Feier der Eucharistie. Das Kreuz der Diaspora, das Aushalten als Christ auf einsamem Posten, erfahren wir Tag für Tag. Der christliche Sonntag aber schenkt uns gleichsam die Auferstehung aus dieser Kreuzsituation in der eucharistischen Gemeinschaft mit dem Herrn. Hier hören wir die Worte seiner guten Botschaft, Worte, die wir im Alltag nicht hören, Worte, die von der Würde und dem Recht des Menschen sprechen. Mit Christus treten wir vor den Vater als stellvertretende Fürbitter. Wir geben uns mit dem gekreuzigten Erlöser hin als Opfergabe für das Leid der Menschen, ihre Not und die Erfüllung ihres Hungers nach Gerechtigkeit und Frieden. Zum Versöhnungs- und Friedensgruß begraben wir den kleinlichen Ärger und engherzigen Streit, der uns trennte, im großherzigen Frieden Christi. Im heiligen Mahl verteilt sich Christus an uns als Brot des Lebens und eint alle, die davon essen, zur Bruderschaft der Liebe, zu dem „gott-menschlichen Wir" seiner Kirche.

Wenn wir im Leben tun, was wir in der Eucharistie feiern, finden wir mit Sicherheit auch in unserer Diaspora-Kirche die Gemeinschaft, die wir brauchen: das Zusammenkommen, die brüderliche Verbundenheit, das Füreinandereinstehen, die Befreiung von Schuld, die Freude am Glauben, die Bereitschaft zum Dienst, das Suchen des anderen, den Mut zum Zeugnis und die Kraft zum Opfer, ohne das kein Leben gelingt.

Nutzen wir die Wochen der österlichen Bußzeit, um uns aus dem Geist der Eucharistiefeier zu erneuern. Sie ist und bleibt die Quelle des Lebens der Kirche und der Strom lebendigen Wassers für die Welt.
Liebe Brüder und Schwestern: Die Zusage des Herrn „Ich bin bei Euch" ist unsere Chance heute nicht weniger als gestern und morgen.

- Vertraut Eure Sorgen – den christlichen Glauben unserer Kinder – Christus an. Seine Liebe und das Beispiel Eurer Glaubensfreude vermögen mehr als alle Umerziehungsversuche von Menschen.
- Ihr seid Kirche. Was Ihr in der Eucharistie mit Christus vollzieht, das lebt auch in Eurer Gemeinde! Den Gläubigen auf dem Domplatz in Fulda sagte der Hl. Vater: „Viele meinen, die Geschichte des Christentums neige sich ihrem Ende zu. Ich sage euch: Diese Geschichte des Christentums soll jetzt neu beginnen, und zwar durch euch."

In dieser Zuversicht grüßen Euch mit österlichen Segenswünschen die Bischöfe der Berliner Bischofskonferenz.

Können Christen die marxistische Gesellschaftsanalyse übernehmen?

Ein Brief von Jesuitengeneral Pedro Arrupe

Vor einigen Wochen wurde der Öffentlichkeit ein vom 8. Dezember 1980 datiertes Schreiben des Generaloberen der Gesellschaft Jesu, Pedro Arrupe, zum Problem des christlichen Umgangs mit der marxistischen Gesellschaftsanalyse zugänglich gemacht. Das an die Jesuitenprovinziale von Lateinamerika gerichtete Schreiben war in Konsultationen mit zahlreichen Marxismus-Experten des Ordens vorbereitet worden. Wir dokumentieren den vollständigen Text des beachtenswerten Briefes, der sich einerseits klar gegen eine Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse als ganzer ausspricht, andererseits jedoch um eine differenzierte Problemanalyse bemüht ist, in der von der Deutschen Assistenz der Jesuiten zur Verfügung gestellten Übersetzung. Zwischentitel und Hervorhebungen sind von der Redaktion.

1. Letztes Jahr haben Sie meine Hilfe erbeten für eine intensivere Aussprache über das Problem einer „marxistischen Gesellschaftsanalyse", wozu die Bischöfe von Lateinamerika gerade einige wichtige Richtlinien veröffentlicht haben (Puebla-Dokument, nn. 544–545). Dieses Schreiben, das auf eine breite Umfrage zurückgeht, will Ihrem Wunsch nachkommen. Eine Kopie dieses Schreibens sende ich auch an die anderen Provinziale in der Gesellschaft, da ich glaube, daß es für einige von ihnen ebenfalls hilfreich sein kann.
2. Ich werde nicht das ganze Problem des Verhältnisses zwischen Marxismus und Christentum erörtern. Ein solches Thema wäre zu umfassend und ist zudem schon in vielen Dokumenten entfaltet worden, sowohl vom Heiligen Stuhl als auch von verschiedenen Bischofskonferenzen. Die Frage, die ich behandeln werde, ist spezifischer und begrenzter: Kann ein Christ, kann ein Jesuit die marxistische Gesellschaftsanalyse für sich übernehmen, sofern er sich nur von der marxistischen Philosophie oder Ideologie oder auch von der marxistischen Praxis, zumindest in ihrer Gesamtheit betrachtet, distanziert?
3. Zunächst ist bei dieser Frage festzustellen, daß unter „marxistischer Gesellschaftsanalyse" nicht jeder das Gleiche versteht. Es ist daher notwendig, den Inhalt dieses Ausdrucks genau zu erklären, wo immer er verwendet wird. Zudem gibt es soziologische und selbst philosophische Aspekte dieses Problems, die außerhalb meiner Kompetenz als Generaloberer liegen. Aber angesichts der Art und Weise, wie diese Frage heute gewöhnlich aufgeworfen wird, zögere ich dennoch nicht, einige Richtlinien und Direktiven vorzulegen, die für eine gute Leitung der Gesellschaft Jesu als einer apostolischen Gemeinschaft benötigt werden.

Es geht nicht nur um eine Methode

4. Ich bin mir dabei wohl bewußt, daß einige von Ihnen sich nicht so recht verstanden fühlen, wenn man fragt: „Kann ein Christ die marxistische Gesellschaftsanalyse für sich übernehmen?" So habe ich das jedenfalls oft in Ihren Provinzen gehört. Doch gibt es einige Jesuiten, weniger in Lateinamerika, mehr in einigen europäischen Ländern, die mitten unter überzeugten Marxisten mit manchmal einer langen marxistischen Tradition leben. So sind z. B. einige Arbeiterpriester davon überzeugt, daß sie um der Inkulturation und Solidarität willen mit ihren Arbeitskollegen in einer Reihe von Gesichtspunkten übereinstimmen müssen. Lediglich aus einer solchen Situation heraus nehmen sie dann eine Unterscheidung der Geister vor, der sie überdies große Bedeutung beimessen. Sie stellen fest, daß zwischen dem theoretischen Marxismus und dem tatsächlichen Verhalten bzw. den Haltungen der marxistischen Arbeiter oft ein riesiger Unterschied besteht. So warnen sie uns davor, auf die intellektuellen Aspekte zu viel Gewicht zu legen. Diese Beobachtungen sind sehr hilfreich. Wir müssen uns jedoch darüber klar sein, daß selbst für eine mehr intuitive Weise der Unterscheidung der Geister die Probleme sich noch einmal auf einer Ebene der Reflexion stellen, auf der ich mit meiner Erörterung einsetzen möchte. Deshalb gelten die hier gegebenen Richtlinien *auch im Fall der Arbeiterpriester.*

5. Zunächst scheint mir, daß wir in unserer Gesellschaftsanalyse *gewisse methodische Gesichtspunkte* akzeptieren können, die mehr oder weniger einer marxistischen Gesellschaftsanalyse entstammen, solange wir ihnen keinen *Ausschließlichkeitscharakter* zubilligen. Dies gilt beispielsweise für die Berücksichtigung der ökonomischen Faktoren, der Eigentumsstrukturen und der ökonomischen Interessen, die diese oder jene Gruppe motivieren; weiterhin die Sensibilität gegenüber einer Ausbeutung, der ganze Klassen zum Opfer fallen, für die Bedeutung des Klassenkampfes in der Geschichte (zumindest vieler Gesellschaften), die Aufmerksamkeit für Ideologien, die gegebene Interessen verschleiern können, und selbst für Ungerechtigkeit.

6. In der Praxis ist jedoch die Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse selten die Übernahme lediglich einer Methode oder eines „Ansatzes". Vielmehr bedeutet dies gewöhnlich, daß das Wesentliche der Grundannahmen, mit denen Marx der sozialen Realität seiner Zeit Rechnung trug, akzeptiert und auf unsere heutige Zeit angewandt wird. So kommen wir zu unserer ersten Feststellung, daß wir auf dem Gebiet der sozialen Analyse nicht jedwedem Apriori zustimmen können. Sicher gibt es Raum für Hypothesen und Theorien, aber alles sollte überprüft und nicht einfach vorausgesetzt werden. Es kommt vor, daß einer die marxistische Gesellschaftsanalyse – oder Elemente aus ihr – für sich als eine Reihe apriorischer Prinzipien übernehmen will, die keiner Überprüfung bedürfen, sondern höchstens einer Veranschaulichung. Gelegentlich werden sie auch in einer unvertretbaren Weise mit der Option des Evangeliums für die Armen identifiziert. Sicherlich ergeben sie sich nicht unmittelbar aus dem Evangelium. Bei soziologischen und ökonomischen Interpretationen müssen wir Jesuiten ebenfalls sorgfältig die Tatsachen überprüfen und uns auszuzeichnen versuchen, im Bemühen um Objektivität.

Defizite des Historischen Materialismus

7. Wir kommen nun zum Kernpunkt der Frage: Kann man den Grundsatz der Annahmen, die die marxistische Gesellschaftsanalyse konstituieren, für sich übernehmen, ohne damit zugleich die marxistische Philosophie, marxistische Ideologie und marxistische Politik gutzuheißen? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einige wichtige Punkte festhalten.

8. Nach der Meinung einer ganzen Anzahl von Christen, die ihrerseits der marxistischen Gesellschaftsanalyse positiv gegenüberstehen, schließt sie, auch wenn sie weder den „Dialektischen Materialismus" oder gar den Atheismus impliziert, gleichwohl den „Historischen Materialismus" ein und ist sogar, wie einige es sehen, identisch mit ihm. Demnach wird die ganze soziale Realität einschließlich der politischen, kulturellen, religiösen Wirklichkeit und des Gewissensbereichs, als von ökonomischen Faktoren determiniert betrachtet. Zugestandenermaßen sind freilich selbst für den Marxismus die so verwendeten Begriffe unscharf definiert und offen für verschiedene Interpretationen. Dennoch wird der Historische Materialismus am häufigsten in einem reduktionistischen Sinn verstanden. Politik, Kultur und Religion verlieren ihre Eigenständigkeit und werden als Realitäten aufgefaßt, die völlig von dem abhängig sind, was sich im Bereich der wirtschaftlichen Beziehungen ereignet. Diese Sicht der Realität stellt eine Vorentscheidung gegen den christlichen Glauben dar, zumindest gegen das christliche Menschenbild und eine christliche Ethik. Wenn es daher auch wahr bleibt, daß wir Christen überall, wo wir der sozialen Realität Rechnung tragen, besonders aufmerksam die ökonomischen Faktoren zu berücksichtigen haben, so müssen wir doch zugleich die Distanz zu einer Gesellschaftsanalyse bewahren, welche einen ökonomischen Determinismus in diesem reduktionistischen Sinne impliziert.

9. Darüber hinaus ist mit dem Historischen Materialismus die *Kritik an der Religion und am Christentum* eng verbunden, und im allgemeinen kann sich die marxistische Gesellschaftsanalyse nicht davon freimachen. Selbstverständlich kann eine solche Kritik unsere Augen öffnen für Fälle, in denen ein Mißbrauch der Religion sozial unvertretbare Situationen verdeckte. Dies ändert aber nichts daran, daß dort, wo jemand zu der Überzeugung kommt, daß alles zutiefst eine Funktion der ökonomischen Beziehungen sei, als ob diese die Realität determinierten, der Inhalt von Religion und Christentum sehr schnell relativiert und aufgelöst wird. Damit wird aber der Glaube an Gott den Schöpfer und an Jesus Christus den Erlöser brüchig; zumindest erscheint er als etwas, das keinem nützlichen Zweck dient. Der Sinn für das Geschenkhafte weicht dem Sinn für das Nützliche. Der ganzen Tendenz nach wird die christliche Hoffnung unwirklich.

10. Manchmal wird der Versuch unternommen, den unmittelbaren Glauben an Jesus Christus selbst, an dem man festhalten will, von seinen verschiedenen lehrhaften und sozialen Ausdrucksformen zu unterscheiden, die dem Zusammenprall mit einer solchen Gesellschaftsanalyse nicht standhalten können. Doch dann taucht bald die *Gefahr einer radikalen Kirchenkritik* auf, die sich weit jenseits einer angemessenen brüderlichen Zurechtweisung innerhalb der *Ecclesia semper reformanda* bewegt. Gelegentlich wird sogar eine Tendenz spürbar, die Kirche gleichsam von außen her zu kritisieren, ja selbst sich zu weigern, sie noch als die wahre Quelle des eigenen Glaubens anzuerkennen. So führt die Übernahme der marxistischen Gesellschaftsanalyse dann nicht selten zu Urteilen über die Kirche, die extrem hart und sogar ungerecht sind.

Die Christen und der Klassenkampf

11. Selbst wenn die marxistische Gesellschaftsanalyse nicht im Sinne eines rigorosen Historischen Materialismus verstanden wird, enthält sie doch als ein Wesenselement eine radikale Theorie des Antagonismus und des

Klassenkampfes. Es bedeutet keine Übertreibung, wenn man sagt, daß die Gesellschaftsanalyse eine Funktion des Klassenkampfes ist. Nun sollte man die Tatsache von gesellschaftlichen Antagonismen und Klassenkämpfen realistisch und in ihrer vollen Bedeutung anerkennen. Der Christ sieht hier eine Beziehung zwischen diesem Übel und der Sünde. Sie sollte gleichwohl nicht verallgemeinert werden. Nirgendwo ist bewiesen worden, daß die gesamte Menschheitsgeschichte in Vergangenheit und Gegenwart sich auf einen Kampf reduzieren läßt, geschweige denn auf einen Klassenkampf im strengen Sinne. Die gesellschaftliche Wirklichkeit kann nicht bloß im Licht einer Herr-Knecht-Dialektik verstanden werden: Es gab und es gibt auch noch andere Faktoren in der Menschheitsgeschichte (Verbundenheit, Friede, Liebe), andere starke Kräfte, die sie beeinflussen.

12. An dieser Stelle müssen wir auch die Tatsache beachten, daß die marxistische Gesellschaftsanalyse oft genug nicht bloße Analyse bleibt, sondern zu *Aktionsprogrammen und Strategien* führt. Die Feststellung, daß es Klassenkampf gibt, bedeutet nicht notwendigerweise, daß er auch durch Kampf beendet werden müsse – durch den Kampf zwischen der Arbeiterklasse und der Bourgeoisie. Dennoch geschieht es häufig, daß diejenigen, welche für sich die Gesellschaftsanalyse übernehmen, auch diese Strategie mit übernehmen. Eine derartige Strategie aber kann nicht völlig unabhängig von der messianischen Rolle des Proletariats verstanden werden, wie sie zur Ideologie von Marx gehört und schon einen Teil seiner Philosophie bildete, bevor er sich überhaupt mit systematischer, ökonomischer Analyse beschäftigte. Hinzu kommt, daß selbst dort, wo Christen die Berechtigung von gewissen Kämpfen anerkennen und selbst eine Revolution nicht ausschließen, in gewissen Situationen extremer Tyrannei, sie dennoch den Kampf nicht als die privilegierte Methode zur Beendigung des Kampfes akzeptieren können (vgl. Populorum Progressio, n. 31 [A. A. S. LXIX, 1967, 272]). Vielmehr werden sie versuchen, andere Methoden sozialer Veränderung zu finden – zu nennen wären: Überredung, persönliches Zeugnis, Versöhnung –, und niemals die Hoffnung auf eine Umkehr verlieren. Lediglich als letzten Ausweg werden sie auf das Mittel des Kampfes zurückgreifen, besonders wenn dieser Gewalt einschließt, um Ungerechtigkeit zu bekämpfen. Was hier auf dem Spiel steht, ist eine ganze Philosophie – und für uns Theologie – des sozialen Handelns.

13. Kurz gesagt: Obwohl die marxistische Gesellschaftsanalyse nicht unmittelbar die Übernahme der gesamten marxistischen Philosophie impliziert – und noch weniger den Dialektischen Materialismus als solchen, wie er normalerweise verstanden wird –, so impliziert sie doch tatsächlich ein Verständnis der Menschheitsgeschichte, das im Widerspruch steht zur christlichen Sicht des Menschen und der Gesellschaft, und führt zu Strategien, die christliche Werte und Haltungen bedrohen. Die Folgen waren oft verheerend, wenn auch vielleicht nicht überall und sofort. Moralischen Überlegungen kommt hierbei große Bedeutung zu. Christen, die eine Zeitlang versucht waren, eine marxistische Gesellschaftsanalyse und Praxis zu übernehmen, mußten eingestehen, daß sie allmählich zu der Auffassung gelangten, ihr Ziel würde jedes Mittel rechtfertigen. Es gibt viele Beispiele dafür, die noch heute bestätigen, was Papst Paul VI. in der Enzyklika „Octogesima Adveniens" (n. 34) schrieb: „Es wäre in hohem Grad töricht und gefährlich ... Elemente der marxistischen Forschung zu übernehmen, ohne ihre Beziehungen zur Lehre selbst in Betracht zu ziehen." Das eine vom anderen zu trennen ist schwieriger, als man sich gewöhnlich vorstellt.

14. In diesem Zusammenhang bemerkten die in Puebla versammelten Bischöfe von Lateinamerika, daß die theologische Reflexion, die auf einer marxistischen Gesellschaftsanalyse beruht, Gefahr läuft, zu einer „völligen Politisierung der christlichen Existenz, zur Auflösung der Sprache des Glaubens in die Sprache der Sozialwissenschaften und zur Aushöhlung der transzendentalen Dimension der christlichen Erlösung" zu führen (Puebla, n. 545). Diese dreifache Gefahr wird deutlich im Licht der Beobachtungen, die ich gerade angestellt habe.

15. Deshalb ist die Übernahme zwar nicht einiger Elemente oder methodischer Einsichten, wohl aber der marxistischen Gesellschaftsanalyse als ganzer für uns *nicht akzeptabel.* Aber selbst wenn man voraussetzt, daß einer mit einer ganzen Reihe sorgfältiger Unterscheidungen die marxistische Gesellschaftsanalyse in einer annehmbaren Weise für sich selbst fruchtbar machen könnte, ohne damit einen reduktionistischen Historischen Materialismus oder die Theorie und Strategie eines verallgemeinernden Klassenkampfes mit zu übernehmen – aber wäre das noch eine marxistische Gesellschaftsanalyse? –, so wären doch die meisten Menschen, einschließlich der Mehrzahl der Jesuiten, dazu unfähig. So ist es in der Tat gefährlich, die Auffassung zu vertreten, nach der es möglich sei, eine marxistische Gesellschaftsanalyse getrennt von ihrer Philosophie, Ideologie oder politischen Praxis durchzuführen. Dies gilt um so mehr, als die Marxisten selbst – mit wenigen Ausnahmen – jede Trennung zwischen der Gesellschaftsanalyse und einer marxistischen Weltanschauung oder ihren Handlungsprinzipien zurückweisen. Wir müssen daher diese praktische Unterscheidung ebenso treffen wie die theoretische. Gleichwohl sollten jungen Jesuiten in der Ausbildung die Mittel an die Hand gegeben werden, das Problem einer marxistischen Gesellschaftsanalyse zu studieren und ernsthaft von einer christlichen Grundüberzeugung her zu reflektieren, damit sie ihre Probleme verstehen können, doch kann ihnen diese Gesellschaftsanalyse gewiß nicht während der Ausbildung als das Fundament angeboten werden, auf dem sich ihr Verständnis der Wirklichkeit aufbaut.

16. Ich möchte noch einen anderen Punkt erwähnen, von dem ich mir wünschte, daß ihnen unsere Fachleute gründlicher erforschten. Ich denke an die *Frage der Eigentumsverhältnisse* – insbesondere bezüglich der Produktionsmittel –, die eine solche Schlüsselrolle in der marxi-

stischen Analyse einnehmen. Es besteht kein Zweifel, daß eine schlechte Vermögensverteilung, die nicht durch andere Faktoren ausgeglichen wird, zur Ausbeutung führt oder sie erleichtert, wie dies von Marx herausgestellt und auch von der Kirche angeprangert wurde. Aber wird dabei nicht die Institution des Privateigentums verwechselt mit seiner schlechten Verteilung? Es ist wichtig, weiterhin unter Berücksichtigung der Erfahrung zu erforschen, welche Formen der Verteilung der Eigentumsrechte – oder anderer Machteinflüsse (politische, gewerkschaftliche ...) – eine größere Gerechtigkeit und mehr Entwicklung für alle Völker in den verschiedenen Arten der Gesellschaften mit sich bringen. Weit davon entfernt, die Beiträge der kirchlichen Soziallehre auf diesem praktischen Feld zu vergessen, sollten wir sie vielmehr gründlicher studieren, ihre Anwendungsmöglichkeiten ausarbeiten und bei ihrer Entwicklung helfen.

Kein undifferenzierter Antimarxismus

17. Bevor ich zum Schluß komme, würde ich gerne noch vier Bemerkungen anfügen. Zunächst sollten wir, welche Vorbehalte hinsichtlich der marxistischen Gesellschaftsanalyse wir auch immer haben, stets die *Gründe* recht verstehen und würdigen, die diese Analyse so *attraktiv* machen. Christen unterstützen bereitwillig und mit Recht das Ziel und Ideal, die Menschheit von Beherrschung und Unterdrückung zu befreien. Indem sie die Wahrheit tun wollen, verurteilen sie die Ideologien, die diese Unterdrückung verschleiern, und suchen die Klassentrennungen zu überwinden. Was wir nicht annehmen können, ist die Auffassung, daß dieses Ziel nur erreicht werden kann durch Mittel, die unzureichend sind oder im Widerspruch zum endgültigen Ziel stehen. Wir dürfen uns aber auch nicht entmutigen lassen in unserem beständigen Einsatz für diese Ziele, da sie eng mit der Nächstenliebe verbunden sind, die für das Christentum charakteristisch ist. Außerdem müssen wir mitfühlen mit denen, die an ihrem eigenen Leib die Erniedrigung sozialer Ungerechtigkeiten erleiden.

18. An zweiter Stelle sollte es sehr klar sein, daß es in unseren Tagen nicht die marxistische Gesellschaftsanalyse allein ist, die von ideologischen oder philosophischen Voraussetzungen ausgeht und in ihrem System durchdrungen ist. Insbesondere impliziert der in der westlichen Welt heute vorherrschende Typ gesellschaftlicher Analyse eine *individualistische und materialistische Sicht des Lebens,* die sich verheerend auf christliche Werte und Haltungen auswirkt. Sind wir in diesem Zusammenhang aufmerksam genug hinsichtlich des Inhaltes der in unseren Schulen verwendeten Lehrbücher? Wenn wir dem Evangelium treu bleiben wollen, müssen wir gegenüber allen Elementen gesellschaftlicher Analyse kritisch sein, die wir verwenden, und stets versuchen, sie zu reinigen, bevor wir das auswählen, was uns echt hilft, ohne Vorurteil die bestehende Wirklichkeit zu verstehen und zu beschreiben. Wir sollten uns bei unseren Bemühungen leiten lassen von den Kriterien des Evangeliums, nicht von Ideologien, die mit ihm unvereinbar sind.

19. Weiterhin sollten wir, was die Marxisten selbst angeht, in brüderlicher Weise *offen bleiben für den Dialog.* In Treue zum Geist von Gaudium et Spes (n. 21) sollten wir eine praktische Zusammenarbeit in konkreten Fällen nicht ablehnen, wenn das Gemeinwohl sie zu verlangen scheint (vgl. Mater et Magistra, n. 236–239, [A. A. S. LIII, 1961, 456–457]). Selbstverständlich müssen wir uns unserer eigenen besonderen Rolle als Priester und Ordensleute bewußt bleiben und nie wie „Einzelkämpfer" (Lone Rangers) auftreten, wenn wir es mit der christlichen Gemeinde und ihren verantwortlichen Leitern zu tun haben. Wir müssen sicherstellen, daß jede Zusammenarbeit von unserer Seite aus sich beschränken muß auf Tätigkeiten, die für einen Christen annehmbar sind. Auf diesem ganzen Gebiet sind wir stets verpflichtet, unsere eigene Identität zu wahren; denn wenn wir auch einige wertvolle Gesichtspunkte übernehmen, sollten wir uns nicht so weit treiben lassen, die Gesellschaftsanalyse in ihrer Gesamtheit zu billigen. Stets müssen wir in Übereinstimmung mit unserem Glauben und den Prinzipien handeln, die er eingibt. Verhalten wir uns deshalb so, daß das Christentum als eine Botschaft angesehen werden kann, die einen höheren Wert für die Menschheit enthält als jedes aus der marxistischen Gesellschaftsanalyse sich ergebende Verständnis, wie nützlich es auch immer sein mag.

20. Schließlich sollten wir ebenso entschieden allen Versuchen entgegentreten, daß man unsere Vorbehalte gegenüber der marxistischen Gesellschaftsanalyse dazu ausnutzt, um den Einsatz für die Gerechtigkeit und die Sache der Armen, die Verteidigung ihrer Rechte gegenüber denen, die sie ausbeuten, die Vertretung ihrer berechtigten Ansprüche als marxistisch oder kommunistisch zu verurteilen oder wenigstens herabzusetzen. Sind wir nicht oft *Formen des Antikommunismus* begegnet, die wenig mehr sind als Versuche, Ungerechtigkeit zu verschleiern? Auch unter dieser Rücksicht sollten wir uns selber treu bleiben und es niemandem erlauben, unsere kritische Bewertung des Marxismus und der marxistischen Gesellschaftsanalyse zu mißbrauchen.

21. Ich bitte Sie alle, in unzweideutiger Klarheit und Treue zu handeln. Ich bitte Sie, sich mit aller Energie, entsprechend unserer Berufung für die Sache der Armen und gegen die Ungerechtigkeit einzusetzen, aber ohne sich von einem blinden Eifer die Sicht des Glaubens verdunkeln zu lassen, daß sie immer, selbst in der Hitze der Auseinandersetzung, eine christliche Einstellung wahren, die durch Liebe und nicht durch Herzenshärte gekennzeichnet ist.

22. Um zum Ende zu kommen: Ich vermute, daß die Darstellung der marxistischen Gesellschaftsanalyse möglicherweise in dem einen oder anderen Punkt einmal geändert werden kann (Pacem in Terris, nn. 157–160 [A. A. S. LV, 1963, 299–300]). Außerdem bleibt noch ein weiter Raum für theoretische Studien und empirische Forschungen über alle die Fragen, die ich angeschnitten

habe. Im Augenblick aber verlange ich, daß jeder die in diesem Schreiben enthaltenen Hinweise und Richtlinien beachtet. Ich hoffe, daß es Ihnen und anderen Oberen ermöglicht, den Ordensmitgliedern wirksamer zu helfen, deren apostolische Arbeit sie mit überzeugten Marxisten, Männern und Frauen, zusammenbringt, zu denen ich auch jene zähle, die sich als „christliche Marxisten" bezeichnen. Ganz allgemein hoffe ich, daß dieser Brief allen Jesuiten helfen wird, die sich mit Gesellschaftsanalyse beschäftigen und sich deshalb mit dem Problem der marxistischen Analyse auseinandersetzen müssen. In dieser Richtung können wir besser arbeiten im Einsatz für Gerechtigkeit, der mit unserem Dienst am Glauben untrennbar zusammenhängt.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Wandlungen im Bindungsverhalten (II.)

Liebe und Treue im Blick auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften

Hier folgt der zweite Teil des Beitrags von Professor Rita Süssmuth über „Wandlungen im Bindungsverhalten im Blick auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften". Während der erste Teil vor allem den empirischen Befund darstellte (vgl. HK, April 1981, S. 195–199), geht es in diesem zweiten Teil vor allem um die sozialpsychologische und normative Wertung der Phänomene.

4. Dauerhafte Bindung: lebbarer Anspruch oder Überforderung?

Bindungsfähigkeit und -bereitschaft, persönliche Bindungswünsche und -ängste und der Umgang mit schmerzlichen wie bereichernden Bindungserfahrungen zählen zu den existentiell bedeutsamen Phänomenen menschlicher Existenz. Bindung drückt Verbundenheit aus, Zugehörigkeit und Orientierung, Stabilität und Konstanz, aber auch Veränderung in der Kontinuität der Beziehungen.
Bindung ist eine ambivalente emotionale und soziale Haltung, die gegenläufige Erwartungen umfaßt: Festhalten und Loslassen, Geborgenheit und Offenheit, Abhängigkeit und Selbständigkeit. Wird diesen gegenläufigen Anforderungen nicht Rechnung getragen, kommt es zu Störungen in der Entwicklung der Bindungsfähigkeit, die sich in anklammerndem, unselbständigem Verhalten, in Besitzwünschen und Vereinsamung niederschlagen (Matejec 1977, Zuber 1973).

Im Bindungsverhalten der Menschen unserer Zeit scheinen sich einschneidende Veränderungen zu vollziehen. Das gilt nicht oder nur bedingt für das Bedürfnis nach Bindung. Der Wunsch, tragfähige und zuverlässige zwischenmenschliche Beziehungen zu begründen, ist groß. Aber Dauerhaftigkeit ist nicht mehr der Regelfall. Viele Menschen – Unverheiratete wie Verheiratete – erfahren das Scheitern ihrer Beziehung. Lebenslange Bindung ist ein Anspruch, der immer seltener verwirklichbar erscheint.
Junge Menschen stellen hohe Anforderung an die Qualität der Zweierbeziehung. Sie wollen anders leben, als es ihnen in ihrer engeren und weiteren Umwelt vorgelebt wurde. Sie möchten stärker miteinander als nebeneinander leben, sich wechselseitig bereichern, offen für andere bleiben, den anderen verstehen, schmerzvolle Erfahrungen vermeiden. Bedeutungsvoll erscheinen ihnen intensive Gefühle der Zuneigung, Spontaneität, unbedingte Offenheit und partnerschaftliche Lebensführung ohne Besitz- und Herrschaftsanspruch.
Personaler Treue kommt in den Wertvorstellungen der meisten Jugendlichen ein hoher Stellenwert zu. 78% der 1976 durch Allensbach befragten 17- bis 18jährigen erklären eheliche Treue (Verbindlichkeit, Zuverlässigkeit, Ausschließlichkeit und Beständigkeit) für unentbehrlich. Kirchengebundene Jugendliche waren in derselben Frage zu 89% der Auffassung, daß Ehepartner einander Treue versprechen und auch halten sollen (Pompey 1979, Allensbach 1976).
Insoweit unterscheidet sich dieses Bindungsverständnis nicht von den Wünschen und Erwartungen verheirateter Paare. Vertraut wird der Kraft der Gefühle, der Fähigkeit, Beziehungen *autonom*, ohne institutionelle Absicherung gestalten und leben zu können. Sie stützen sich in ihren Vorstellungen auf ein individualistisches Menschenbild, in dem Emanzipationsideale wie Individualität und Autonomie sowie antiinstitutionelle Einstellungen verankert sind (Duss von Werth 1980).
Konkrete Schwierigkeiten in der Umsetzung dieser Ansprüche werden von den freien Partnerschaften nicht geleugnet, aber sie würden durch Heirat nicht vermindert werden.

Anders sehen die empirischen Befunde zur *Einschätzung der Möglichkeit lebenslanger Bindung* aus. 1974 äußerten 57% der durch Allensbach befragten 16- bis 29jährigen,

daß sie eine lebenslange soziale Treue für unwahrscheinlich halten. Viele Jugendliche bezweifeln, daß die Liebe zu einem Menschen ein Leben lang andauern und die Ehe eine Bindung auf Lebenszeit bedeuten kann (Pompey 1979). Treue trägt im Bewußtsein dieser Jugendlichen so lange, wie Menschen einander lieben. Sie können sich schlecht vorstellen, daß Treue auch dann noch sinnvoll sein kann, wenn die Gefühle füreinander abgestorben sind. Durch Treue kann nach ihrer Auffassung erloschene Liebe weder neu entdeckt noch wiedergewonnen werden. Daß die Fähigkeit zur Treue sich durch Ehe erhöht, wird entschieden in Frage gestellt. Kirchengebundene Jugendliche sind allerdings zu 52% der Auffassung, daß der Glaube eine wesentliche Hilfe ist, Krisen in der Beziehung zu meistern (Synode 1971).

Die Umfrageergebnisse spiegeln in ihrer nüchternen Einschätzung soziale Realität wider. Gering scheint das Vertrauen in Konstanz, Dauer und Verläßlichkeit enger persönlicher Beziehungen zu sein. Viele Jungen und Mädchen, Frauen und Männer wechseln die Partner. Ehescheidungen haben rapide zugenommen.

Die geringe Stabilität der Bindung wird damit erklärt, daß Menschen sich verändern. Da niemand in seine eigene Zukunft schauen könne, sei offen, wie sich der einzelne Partner verändert und wie lange eine Beziehung trägt (Arndt u. a. 1979). Zum Lebensplan eines Menschen gehöre Veränderung, sie sei mit Chancen und Risiken verbunden und könne das Ende einer Beziehung nach sich ziehen. Bestehende Bindungen dürften die Möglichkeit nicht beeinträchtigen, neue Erfahrungen mit sich selbst und anderen zu machen.

In den *Selbstaussagen Jugendlicher und junger Erwachsener* spielt der Gedanke, daß Menschen sich miteinander verändern können und dieses eine gemeinsame Aufgabe in Partnerschaften ist, eine untergeordnete Rolle. Kaum thematisiert wird daher die Frage, zu welchen Anstrengungen und Belastungen Partner bereit sein müssen, wenn dauerhafte Bindung gelingen soll. Treue setzt die Fähigkeit voraus, persönliche Interessen und Bedürfnisse zurückzustellen, Enttäuschungen verarbeiten zu können, ohne die Beziehung abzubrechen. In den Einstellungen Jugendlicher scheint dieser durchaus zentrale Gesichtspunkt von Treue kaum von Bedeutung zu sein. Sie können sich nicht vorstellen, daß es sinnvoll ist, auch dann noch um das Wohl des anderen besorgt zu sein, wenn Gefühle der Zuneigung nicht mehr bestehen. Offenbar fehlen Vorbilder für ein Verhalten in Krisensituationen. Es mangelt an der Erfahrung, daß Beziehungskonflikte dadurch gelöst werden können, daß Partner ihre Bemühungen um den Erhalt ihrer Beziehung nicht vorschnell aufgeben.

Verdrängt oder unterschätzt werden die *psychischen Konsequenzen einer Trennung.* Die Erfahrungen aus der Beratung unverheiratet zusammenlebender Paare zeigen, daß Abbruch der Beziehungen ebenso wie bei Verheirateten als Scheitern und Versagen erlebt werden. Trennung löst auch bei ihnen nicht selten tiefe persönliche Krisen aus, verbunden mit Ängsten, Einsamkeit und Ausweglosigkeit. Bindungsfähigkeit und Bindungsverhalten werden entscheidend durch Erfahrungen in früher Kindheit und Jugend beeinflußt. Mangelnde Liebeserfahrung, aber auch Überbehütung wirken sich in vielen Fällen negativ auf das Bindungsverhalten aus. Menschen meiden oft Bindung aus Angst vor der Wiederholung leidvoller Erfahrungen oder unvorhersehbarer Trennung. Sie fürchten neue Abhängigkeit, die sie an die ihrer Kindheit und Jugend erinnert (Roessler/Huth 1980). Komplizierte Formen räumlicher Nähe und Distanz werden vielfach dann praktiziert, wenn gleichzeitig ein überstarkes Bedürfnis nach bedingungsloser Nähe und Abgrenzung aus Angst vor Verlust der Unabhängigkeit besteht. Übertriebenes Streben nach Gleichheit und Gleichberechtigung kann so belasten, daß es zu personaler Partnerschaft nicht kommt.

Gerade dauerhafte Bindung ist abhängig von der Fähigkeit, festhalten und loslassen zu können. Starke Wünsche nach „Verschmelzung" in der Phase des Verliebtseins (Willi 1975) erfordern eine nachfolgende Ablösung, einen Prozeß, in dem beide Partner ihre Eigenständigkeit zurückgewinnen. Eine der wichtigen Voraussetzungen für Ablösung aus Verklammerung und Abhängigkeit ist die in Familien vielfach zu wenig geübte und geförderte Fähigkeit, allein leben zu können (Krukenberg 1979). Lieben ist mit der Erfahrung gegenläufiger Erwartungen sowie ambivalenter Gefühle und Verhaltensweisen verbunden. Das Bedürfnis, nicht alles gemeinsam zu tun, sich abzugrenzen und allein sein zu wollen, wird allzu oft als Zeichen nachlassender Zuneigung und Verbundenheit interpretiert. Es fällt schwer, zu begreifen, daß Zuwendung und Abgrenzung einander nicht ausschließen.

Ungeübt sind viele Menschen in der Fähigkeit, Gefühle zu zeigen, zärtlich zu sein und zu kritisieren, ohne zu verletzen. Menschen möchten sich lieber in eine Bindung fallen lassen und darauf vertrauen, daß sie ein Leben lang in dieser Bindung versorgt und aufgehoben sind. Ob eine persönliche Beziehung dauerhaft ist, hängt aber entscheidend von den Einstellungen und der Lernfähigkeit der Partner ab, sich auf Veränderungen der Lebensumstände, der persönlichen Einstellungen und Verhaltensweisen, unterschiedlicher Lebensauffassungen einzulassen und sich auf neue Situationen, z. B. Berufs- und Ortswechsel, Erweiterung der Zweierbeziehung durch Kinder, starke berufliche oder persönliche Belastungen, einzustellen. Bindung erfordert Anstrengung: Arbeit an sich selbst und an gelingenden Beziehungen, sich Einlassen auf gemeinsame Aufgaben und Schwierigkeiten.

Bindung gehört zur *psychischen Grundausstattung des Menschen* und ist zunächst ein kreatürliches Lebensgefühl (Fromm 1975, Zuber 1973), das oftmals unterentwickelt bleibt und nicht genügend entfaltet wird. Menschen sind psychisch und physisch aufeinander angewiesen. Das gilt für alle Lebensaltersphasen, besonders für die ersten Lebensjahre. Das Ausmaß entfalteter Bindungsfähigkeit hängt von kulturellen und sozialen Be-

dingungen sowie individuellen Lernprozessen ab. Bindung äußert sich in jenen „einfachen Tugenden" (Bollnow 1956), die im Leben der Menschen unverzichtbar sind: Dasein für den anderen, Zuverlässigkeit, miteinander arbeiten, füreinander sorgen, den anderen nicht fallen lassen, auch wenn er enttäuscht hat. Tugenden wie die hier beschriebenen kommen in besonderer Weise in den Erwartungen an Elternliebe zum Ausdruck. Sie ist eine wichtige Voraussetzung für die Liebesfähigkeit eines Kindes, Jugendlichen und Erwachsenen. Durch sie muß ein Kind Lebenswichtiges erfahren, daß

- es gewollt bejaht wird,
- liebevolle Zuwendung zuverlässig und dauerhaft ist,
- Eltern treu sind, auch wenn Einstellungen und Verhaltensweisen eines Kindes elterlichen Erwartungen nicht entsprechen.

Dieses gilt als Anspruch auch für die Liebe zwischen Erwachsenen:

- Ja-sagen zum Leben des anderen,
- ihm eine Zukunft geben,
- die eigenen und fremden Bedürfnisse und Interessen zur Geltung kommen lassen,
- sich selbst zugunsten des anderen zurücknehmen.

Dauerhafte Partnerbeziehungen brauchen dieses kreatürliche Erleben von Verbundenheit im Alltag. Bindung ist in vielfacher Hinsicht nüchtern, solide, zuverlässig. Ihr mag mitunter das fehlen, was mit einer bestimmten Form leidenschaftlicher Liebe verbunden ist: intensive Gefühle, erotische und sexuelle Empfindungen, schöpferische, spontane und kreative Impulse. Bindung lebt im Alltag vielmehr von den kleinen als von den großen Zeichen: Zuhören, Schweigen, Verstehen, Loben, Zärtlichsein. Liebe in einem ganzheitlichen Sinne drängt auf dauerhafte Verbundenheit.

Wird Bindung verweigert, kann sich menschliches Leben psychisch und oft auch physisch nicht entfalten. Bindung führt nicht zur Fixierung, wenn Menschen seit früher Kindheit gelernt haben, sich nicht an den anderen zu klammern, sondern Zweierbeziehungen für *erweiterte Beziehungen* öffnen. Dieses Bedürfnis des Menschen nach Bindung, nach Annahme durch einen anderen Menschen ist von so existentieller Bedeutung, daß in diesem Zusammenhang von einer anthropologischen Konstante gesprochen werden kann. Dauerhaftigkeit der Bindung ist deshalb so wichtig, weil nach allen psychologischen Erkenntnissen Stabilität und Konstanz von Beziehungen Voraussetzung für soziale und emotionale Orientierung, für die Erfahrung von Sinn ist. Menschen, deren Bindungsbedürfnis mißachtet wird, finden kein Selbstwertgefühl. Ihnen wird die Erfahrung versagt, daß sie für einen anderen Menschen wichtig sind und ihr Leben dadurch Sinn erhält. Bindungsabbrüche schaffen Diskontinuität im Leben des Menschen. Enttäuschte Liebe kann je nach dem Grad der persönlichen Verletzung oft ein Leben lang nicht wieder geheilt werden.

Umfassende Beziehungen zu einem Menschen sind nicht aufkündbar. Liebesbeziehungen sind kein Vertrag. Menschen, die sich binden, haben einen gemeinsamen Lebenszusammenhang, eine gemeinsame Lebensgeschichte. Sie können sich trennen, aber durch die Trennung ist der eine nicht aus dem Leben des anderen entlassen. „Menschen sind verantwortlich für das, womit sie sich vertraut gemacht haben" (Saint-Exupéry). Sie können sich nicht aus der Verantwortung stehlen.

Bindung dauerhaft zu leben ist ein hoher und schwierig einzulösender Anspruch. Aber ohne ihn verliert menschliche Liebe ihren Sinn. Daher ist nicht der Abbau des Anspruchs zu fordern, sondern an besser gelingenden dauerhaften Beziehungen zu arbeiten.

Die Suche nach Erklärungen für die auffällige *Diskrepanz zwischen dem Wunsch nach dauerhafter Bindung und der Erfahrung häufig geringer Tragfähigkeit personaler Beziehungen* setzt auf der gesellschaftlichen und der individuellen Ebene an. Es scheint, daß die Erklärung auf diesen Ebenen an Grenzen stößt, wenn der Anspruch nach dauerhafter Bindung sich nicht auf einen überindividuellen Sinn von Liebe stützen kann, wenn Rückbindung des Menschen ins Leere stößt und weder Glaube noch Philosophie menschliches Empfinden, Fühlen, Denken und Handeln begründen. Dauerhafte Bindung kann sich offenbar nicht allein auf eine Gefühls- und Situationsethik abstützen. Sie ist angewiesen auf tragfähige Rückbindungen: auf Ideen und Überzeugungen, die es ermöglichen, Augenblicksperspektiven in die Zukunft zu verlängern.

5. Qualitative Unterschiede zwischen institutionalisierter und nichtinstitutionalisierter Bindung

Ehe bedeutet aus der Sicht unverheiratet Zusammenlebender eine überholte, sinnentleerte Konvention, Schutz für schwache, sicherheitsbedürftige und traditionsgeleitete Menschen. Sie verringere die Anstrengungs- und Risikobereitschaft, verleite zum Besitzdenken, zu monotoner Alltagsroutine, zur „Isolation zu zweit" (Ostermeyer 1979).

Freie Partnerschaften sind der Auffassung, daß die *Institution Ehe* mehr Belastung als Entlastung, mehr Verzicht als Bereicherung schafft, die Entfaltung des Individuums stärker behindert als fördert, da sie flexible Rollenverteilung erschwere und das zwischenmenschliche Handeln weitgehend reglementiere. Sie überfordere den Menschen durch die unwiderrufbare Entscheidung zu lebenslanger Bindung und Ausrichtung auf die Beziehung zu *einem* Menschen. Der Leidensdruck, der dem Menschen selbstverständlich zugemutet werde, sei zu groß. Ehe erschwere Trennung bei emotionaler Entfremdung und hindere Menschen daran, offen und frei miteinander zu leben. Sie habe eher negative als positive Auswirkungen auf die Qualität der Beziehung. Legalisierte Paarbeziehungen seien qualitativ nicht besser als nicht legalisierte Zweierbeziehungen.

Die *antiinstitutionelle Einstellung* äußert sich in Angriffen auf veraltete, menschenunfreundliche Normen und Werte der Ehe mit rigorosen Einschränkungen der Freiheitsspielräume und einer bürokratischen Verrechtlichung der Beziehungen.
Bindung wird als eine zwischen Personen zu erprobende und auszuhandelnde Beziehung verstanden. Unverheiratet Zusammenlebende sind der Überzeugung, daß ihre Beziehung eine *Privatsache* ist, die sich jedem öffentlichen Eingriff, jeder Verrechtlichung und sozialer Kontrolle entzieht. Zusammenleben sei eine Sache des Vertrauens, nicht des Vertrages, da dieser weder Beziehungen verbessern noch absichern könne. Angestrebt wird ein Leben in Freiheit, in dem die Partner so lange Verantwortung füreinander tragen, wie die Beziehung trägt. Art und Dauer des Zusammenlebens sowie die Lösungsmodalitäten wollen die Betroffenen selbst entscheiden und regeln (Arndt u. a. 1979).
Ist aus den Einwänden zu folgern, daß die Institution Ehe als ein von Menschen geschaffenes Kulturgut an Lebenskraft verloren hat? Ist sie nicht mehr in der Lage, für das Zusammenleben der Menschen Orientierung zu geben? Weshalb wird diese zum Schutz und zur Entlastung des Menschen geschaffene Einrichtung nicht mehr von allen Menschen einer Gesellschaft angenommen?

Ein Teil der traditionellen Funktionen von Ehe sind entfallen, Sexualität ist im Bewußtsein und im Vollzug der meisten jungen Menschen nicht mehr an Ehe gebunden, Zusammenleben ohne Verheiratung wird zunehmend toleriert. Wie kann angesichts der veränderten Bedingungen und Einstellungen *Notwendigkeit und Sinn der Institution Ehe* bewußt werden?
Die hier aufgeworfenen Fragen bestimmen bisher nicht das Verhalten einer Mehrheit, aber einer wachsenden Minderheit, und letztere erwartet eine Auseinandersetzung mit der von ihnen gewählten nichtehelichen Partnerbeziehung. Es ist fraglich, ob es genügt, Verständnis zu zeigen und darauf zu hoffen, daß sich unverheiratetes Zusammenleben wie so manche andere zeitgebundene Einstellung und Verhaltensweise überlebt.

Die für den einzelnen und die Gesellschaft nachweisbare *Bedeutung von Institutionen* läßt sich weder durch moralische Appelle noch durch verschärfte Sanktionen sinnvoll aufwerten. Wird der von Institutionen unterstellte Sinn nicht erfahrbar, nicht erlebt und nachvollzogen, üben sie keine Anziehungskraft auf den Menschen aus. Entscheidend für die Annahme und Bejahung sind die die Institutionen leitenden Normen und Werte und ihre Bedeutung im Alltag der Menschen.
Gehlen sieht in den Institutionen eine für Menschen notwendige und sinnvolle Sicherung vor Ichverhaftung, vor Wechselhaftigkeit instabiler Gefühlslagen, vor der Unberechenbarkeit subjektiver Entscheidungen. Er vertritt die Auffassung, daß der „langsame, entwicklungshafte" oder plötzliche Abbau von Institutionen Subjektivismus und Ichverhaftetheit zur Folge hat. Der einzelne erlebt seine momentanen Stimmungen und Gefühlsreaktionen so, als ob sie überpersönlich belangvoll wären. Ohne Rückbindung an Institutionen könne der Mensch nicht anders reagieren, als daß er das je subjektive Empfinden und Denken zur allgemeinen Norm erhebt. Was Gehlen (Anthropologische Forschung 1961) beschreibt, findet im Verhalten der unverheiratet Zusammenlebenden seinen Niederschlag darin, daß die je subjektive Lebensform unter Berufung auf ein individualistisches Menschenbild zur allgemeinen Norm erhoben wird.
Gehlen warnt vor dieser Art Subjektivismus und Individualismus und sieht in den Institutionen *notwendige Korrektive menschlicher Subjektivität.* Unbefriedigend bleibt in den Aussagen Gehlens die Auseinandersetzung mit den in Institutionen notwendigen Freiräumen für die Entfaltung der Individualität. Es wird zu Recht davon ausgegangen, daß es Aufgabe der Institutionen ist, Menschen zu entlasten und abzustützen durch äußere Stabilisierung und Sicherung. Aber wird dieser Aspekt zu einseitig akzentuiert, kommt der Gesichtspunkt der Veränderung und des Wandels der Institutionen zu kurz. Äußere Stabilität ist eine wichtige Voraussetzung für das Nachdenken und Erproben veränderter Ich-Du-Beziehungen wie auch Eltern-Kind-Beziehungen. Aber diese Offenheit der Institutionen muß Bestandteil der zugrundeliegenden Wertorientierung sein.

Menschen ergreifen heute engagiert Partei für die Autonomie des Individuums, für das selbstbestimmte Handeln des Menschen, für die Relativierung der durch Institutionen gesetzten Werte und Normen. Institutionen – so wird argumentiert – sind geschichtliche Gebilde und somit dem geschichtlichen Wandel unterworfen. Daß dieses zutrifft, läßt sich an der Geschichte des Eherechts aufweisen. Aber der Wandel der Institutionen heißt nicht Abbau der Institutionen.
Auffallend ist z. B. an den Argumenten der unverheiratet Zusammenlebenden, wie wenig die Eherechtsreform mit ihrem Leitbild der partnerschaftlichen Ehe das Bewußtsein beeinflußt und geprägt hat. Die Kritik wendet sich – gemessen an dem neuen Leitbild – gegen ein Zerrbild von Ehe. Die Argumentation gegen Ehe bezieht sich auf ein patriarchalisches Leitbild und geht von leidvollen Eheerfahrungen aus, ohne die Chancen und Hilfen durch die Institution Ehe differenzierter zu betrachten.
Institutionen sind nicht gegen, sondern für den Menschen geschaffen worden. Sie haben subsidiären Charakter und sind der Person nachgeordnet, erfüllen jedoch eine *anthropologisch gesehen unverzichtbare Funktion:* sie entlasten den Menschen durch die für den einzelnen lebenswichtige Orientierung seines persönlichen und gesellschaftlichen Handelns und erleichtern Stabilität und Konstanz der Beziehungen.

Wie es um die Qualität von Institutionen bestellt ist, entscheidet sich aber nur bedingt an rechtlichen und sozialen Normen und den zugrundeliegenden Werten, sondern an den Menschen, die in Institutionen leben und diese ausfüllen. Das Leitbild der partnerschaftlichen lebenslangen Ehe wird nur in dem Maße von Menschen

angenommen und gelebt werden können, wie es gelingt, die diesem Leitbild zugrundeliegenden Werte von Liebe und Liebesfähigkeit (Fromm 1956, Gollwitzer 1978), der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung der Bedürfnisse und Verpflichtungen beider Partner, Kontinuität und Stabilität der Beziehungen im menschlichen Handeln umzusetzen.

Das sogenannte Leiden an der Institution ist in Wirklichkeit ein Leiden an den unzulänglichen menschlichen Lebensbedingungen und Fähigkeiten. Aber ebenso häufig ist ein hilfloses oder bequemes Ausweichen vor den den Menschen gestellten Aufgaben und Anforderungen zu beobachten. Das Scheitern vieler zunächst auf Dauer angelegter Beziehungen müßte eine Gesellschaft veranlassen, bessere zwischenmenschliche Verhältnisse und tragfähige Sinnorientierungen in das Zentrum menschlichen Denkens und Handelns zu rücken. Störungen im Verhalten der Menschen, Verkehrung der Liebe in Lieblosigkeit haben ihre Hauptursache in nicht erfüllten Liebesbedürfnissen und nicht entwickelter Liebesfähigkeit.
Institutionen regeln die *Verkehrsformen* zwischen den Menschen. Eltern sind zu Recht unsicher im Umgang mit unverheiratet zusammenlebenden Kindern. Wovon sollen sie ausgehen: von einer vorübergehenden oder dauerhaften Verbindung? Ist der Partner der Freund oder der Schwiegersohn bzw. die Schwiegertochter? Wie sollen die Verkehrsformen in und außerhalb der Familie gestaltet werden? An diesen Fragen wird deutlich, daß Institutionen menschlichen Beziehungen eine Form geben oder zumindest Formgebung ermöglichen und fördern. Liebe ist nur vorübergehend eine höchst persönliche und private Angelegenheit. Verliebte fühlen sich, als lebten sie allein auf der Welt, aber ihr Leben ist zutiefst eingebunden in die sie umgebende Gesellschaft.

Mit dem Gesichtspunkt der Verkehrsformen zwischen Menschen verschiedenen Alters und Geschlechts sowie verschiedenen Familienstandes geht die Aufgabe einher, *wechselseitige Verpflichtungen zwischen den primären Lebensgemeinschaften und sekundären Gruppen* einer Gesellschaft zu regeln. Geleugnet oder nicht beachtet wird von den unverheiratet Zusammenlebenden die Bedeutung der Institution für soziale und persönliche Identität. Institutionen regeln und klären durch ihre sozial ordnende Funktion menschliche Beziehungen und geben Normen und Werte für den Umgang miteinander und die Aufgabenerfüllung vor. Durch die soziale Rolle des Ehemanns, der Ehefrau, der Mutter und des Vaters wird geklärt, was der einzelne für sich selbst und im Umgang mit den anderen darstellt. Dabei werden Anforderungen an Einstellungen und Verhalten, Selbst- und Fremderwartung z. B. bei Ehepaaren vorgegeben. Diese Vorgaben erweisen sich dann als belastende Reglementierungen, wenn über grundlegende Orientierungen hinaus Einstellungen und Verhaltensweisen weitgehend vorgeschrieben und individuelle Handlungsspielräume kaum noch gegeben sind.

Die institutionalisierte Bindung kann *fehlende oder gestörte Bindungsfähigkeit* nicht ersetzen, allenfalls äußere Bedingungen schaffen, die Bindungsfähigkeit erleichtern und unterstützen. Aber die Schwierigkeit vieler Menschen, persönliche Beziehungen mit allen bereichernden und belastenden Erfahrungen dauerhaft zu leben, verringert sich nicht, wenn auf Institutionen verzichtet wird. Die Fähigkeit zu lieben erhöht sich bei den meisten Menschen nicht dadurch, daß sie die Partner wechseln und es nach einer gescheiterten Beziehung mit einem neuen Partner versuchen.
Wenn die Abwehr gegenüber der Institution Ehe mehr und anderes ist als wortreiche Rechtfertigung zeitbedingter Angepaßtheit, eigener Bequemlichkeit oder egoistischer Glücksansprüche, wenn sie vielmehr das Ergebnis leidvoller Erfahrungen und Angst vor neuem Leid ist, dann müßte die Minderung dieses Leides, soweit es in den Möglichkeiten des Menschen steht, Priorität im öffentlichen und privaten Handeln haben.

6. Gesellschaftliche Entlastungen und Hilfen für die Gestaltung dauerhaft gelebter Bindung

Der Wandel der materiellen, rechtlichen und sozialen Lebensbedingungen, Werte und Normen hat einen Lebensvollzug ohne dauerhafte eheliche Bindung begünstigt. Es sind nicht materielle und gesellschaftliche Notwendigkeiten, sondern primär seelisch-geistige Bedürfnisse, die den Wunsch und die Suche nach umfassenden, dauerhaften Beziehungen bestimmen. Aber äußere Freiheit allein befähigt den Menschen noch nicht dazu, zwischenmenschliche Beziehungen verantwortlich zu gestalten. Menschliches Leben ist gekennzeichnet von gegensätzlichen Wünschen, Einstellungen und Fähigkeiten. Mit Menschen leben bedeutet, in diese spannungsreiche Vielfalt eingebunden zu sein.
Wollen menschliche Gemeinschaften jedoch dem Bedürfnis des einzelnen nach verläßlichen Beziehungen gerecht werden, so hat das Konsequenzen für die Gestaltung des öffentlichen und privaten Lebens.
Notwendig sind Lebensverhältnisse, in denen im Rahmen eines dynamischen Persönlichkeitsverständnisses Bindungsfähigkeit *die Grundlage menschlicher Entwicklung und Veränderung* bildet. Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse unter den Gesichtspunkten der Vereinbarkeit von Stabilität und Veränderung, Kontinuität und Diskontinuität hat bestimmten anthropologischen Kriterien zu genügen, auch wenn diese je nach Erkenntnisstand vorläufigen Charakter haben. Nach den Befunden der Verhaltensforschung und Anthropologie kann sich der Mensch nur unter bestimmten Bedingungen wechselnden Personen und Umwelten anpassen. Menschlicher Flexibilität und Mobilität sind Grenzen gesetzt. Menschen brauchen kleinere Gemeinschaften, in denen das Zusammenleben überschaubar und die zwischenmenschlichen Beziehungen unmittelbarer sind als

in den Großorganisationen der anonymen Massengesellschaft. Bindung braucht abgeschlossene und offene Beziehungen sowie räumliche Umwelten. Um Isolation in der Zweierbeziehung oder in der Kleinfamilie zu vermeiden, ist die Öffnung der kleinsten Lebensgemeinschaften zu Nachbarschaft, Gemeinde, Clubs und Vereinen unbedingtes Erfordernis. Veränderungen sind aber auch notwendig in bezug auf die Schaffung stabiler Kleingruppen und Bezugspersonen im Bildungswesen und in der Arbeitswelt.
Menschen entwickeln nur dann die Fähigkeit zu flexiblem Verhalten, zu intellektueller Beweglichkeit und Erweiterung der sozialen und räumlichen Umwelt, wenn die an sie gestellten Anforderungen nicht gleichzeitig Veränderungen auf mehreren Ebenen verlangen und neue Einstellungen und Verhaltensweisen in die bisherigen integriert werden können. Die gegenwärtigen Lebensverhältnisse überfordern häufig die Fähigkeit des Menschen zu Flexibilität und Mobilität.

Die Frage, wie Bindung verstanden und gelebt werden sollte, setzt den Austausch und die Auseinandersetzung über unterschiedliche Erfahrungen und Sichtweisen voraus. Die junge Generation hat ein Recht und eine Verpflichtung, Überkommenes auf seine Geltungsansprüche hin zu überprüfen. In gleicher Weise besteht ein Recht und eine Verpflichtung der Älteren, sich auf deren Vorstellungen und Argumente einzulassen und diese auf ihre Tragfähigkeit hin zu überprüfen. Aber so wie die jüngere hat auch die ältere Generation einen Anspruch darauf, mit ihren Argumenten und Positionen respektiert und toleriert zu werden. Jugendliche mögen sich in vielen Fällen aufgrund negativer Erfahrungen von den Erwachsenen absetzen und deren Positionen mißtrauen, aber entziehen sich Jugendliche und Erwachsene dieser Auseinandersetzung, so wird den Jugendlichen ein für ihre Identitätsgewinnung unabdingbarer Prozeß vorenthalten. Die Auseinandersetzung zwischen den Generationen kann und wird im einzelnen durchaus konfliktharft verlaufen, da unterschiedliche Sichtweisen und Standpunkte aufeinanderstoßen.

Das Problem freier Lebensgemeinschaften ist hier unter der Frage des Wandels im Bindungsverhalten erörtert worden. Dabei hat sich gezeigt, daß nicht die Bindungswünsche, wohl aber die Erwartung an dauerhafte Bindung Veränderungen erkennen lassen.
Den nichtehelichen Lebensgemeinschaften ist nicht pauschal eine geringere Bindungsbereitschaft oder eine generelle Tendenz zu weniger wechselseitiger Verpflichtung zu unterstellen. Aber es ist nicht zu bestreiten, daß mit der Ablehnung der durch die Institution Ehe geforderten Verbindlichkeit in bezug auf das Innen- und Außenverhältnis und dem Anspruch, persönliche Beziehungen nach den je individuellen Vorstellungen gestalten und regeln zu können, die *Frage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft* und nach der Bedeutung dauerhafter Bindung für den einzelnen und die Gesellschaft neu gestellt ist.

Festzuhalten ist, daß Menschen nicht in einem gesellschaftsfreien Raum leben. Institutionen haben die Grundrechte und Bedürfnisse der Individuen zu achten, aber sie sind unverzichtbar als Gestaltungselement menschlicher Gemeinschaften. Der Anspruch des Individuums auf Autonomie, auf selbstbestimmtes Handeln ist in Einklang zu bringen mit dem individuellen Bedürfnis nach Gemeinschaft und den Erwartungen der Gemeinschaft an das Individuum. Diese Schwierigkeiten sind nicht durch eine Lockerung oder Verschärfung bestehender Rechtsregelungen zu lösen. Notwendig sind Lebensverhältnisse und gelebte Beziehungen, in denen Menschen erfahren, daß Liebe nicht einseitig eine Sache des Gefühls, sondern der gemeinsamen Aufgabe und Verantwortung kein leeres Wort, sondern gelebter Anspruch ist. Freie Lebensgemeinschaften haben trotz des hohen Anspruchs an die Qualität ihrer Beziehungen bisher nicht erweisen können, daß nichtinstitutionalisierte Beziehungen tragfähiger sind als Ehen. Sie haben wichtige Impulse für die Gestaltung partnerschaftlicher Beziehungen eingebracht, aber die entscheidende Frage nach Liebe und Treue in unterschiedlichen Lebensformen läßt sich nicht dahingehend beantworten, daß Liebesfähigkeit und personale Treue durch Ehe behindert und durch freie Lebensgemeinschaften erhöht werden. Vielmehr wird personale Treue von diesen dadurch relativiert, daß lebenslange Bindung nicht mehr als Anspruch, sondern nur als Möglichkeit vertreten wird. *Rita Süssmuth*

Literatur:
Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie, 1974–1976, Bd. VI und 1976–1977, Bd. VII, hrsg. v. E. Noelle-Neumann, Wien 1976 u. 1977.
Allensbach (Institut für Demoskopie) Moral '78 – eine Repräsentativ-Umfrage für den „Stern" über Sexualität und Lebensglück, Ehe und Gesellschaft, Allensbach 1978.
Arndt, M. u. a.: Heiraten oder nicht? Gütersloh 1978.
Council of Europe: Recent Trends in Attitudes and Behaviour Affectivy the Family in Council of Europe Number States. Population Studies 4, Strasbourg 1979.
Duss-v. Werdt, J.: Eheschließung und Familienbildung heute aus ethischer Sicht, in: Eheschließung und Familienbildung heute, hrsg. v. Rupp, S. / Schwarz, K. / Wingen, M., Wiesbaden 1980 (Selbstverlag, Deutsche Gesellschaft f. Bevölkerungswissenschaft).
Fromm, E.: Haben oder Sein. Die seelische Grundlegung einer neuen Gesellschaft, Stuttgart 1976.
ders.: Die Kunst des Liebens, Frankfurt/M. 1971.
Gehlen, A.: Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen (Reinbek 1961).
Gollwitzer, H.: Das hohe Lied der Liebe, München 1978.
Habermas, J. (Hrsg.): Stichworte zur ‚geistigen Situation der Zeit', 2. Band, Politik und Kultur, Frankfurt/M. 1980.
Hofsten, E.: Non-marital Cohabitation – how to explain its rapid increase, particularly in Europe? Proceedings IUSSP Conference Helsinki 1978, Vol. 3, 303–311.
Hoffmann-Novotny, H. J.: Auf dem Wege zur autistischen Gesellschaft, in: Eheschließung und Familienbildung heute, hrsg. v. Rupp, S. / Schwarz, K. / Wingen, M., Wiesbaden 1980, 161–185.
Jonas, H.: Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt 1979.

Kmieciak, P.: Wertstrukturen und Wertwandel in der Bundesrepublik Deutschland – Grundlagen einer interdisziplinären empirischen Wertforschung mit einer Sekundäranalyse von Umfragedaten, Göttingen 1976.
Krukenberg, F.: Muß man heiraten? in: Arndt, M. u. a.: Heiraten oder nicht?, Gütersloh 1978.
Landwehr, G. (Hrsg.): Die nichteheliche Lebensgemeinschaft, Göttingen 1978.
Noelle-Neumann, E.: Werden wir alle Proletarier? Wertwandel in unserer Gesellschaft, Zürich 1978.
Pompey, H.: Glaubenshaltung und Glaubenspraxis kirchlich orientierter Jugendlicher, in: Lebendiges Zeugnis 24 Jg. 1/1979, 61–82.
Ostermeyer, H. (Hrsg.): Ehe – Isolation zu zweit. Mißtrauen gegen eine Institution, Frankfurt/M 1979.
Roessler, I. / Huth, W.: Fragen zu Beziehungen bei unverheirateten Paaren in: Loccumer Protokolle 3/1980, Partnerschaft und Identität. Die nicht-eheliche Lebensgemeinschaft, 79–93.
Schmidtchen, G.: Zwischen Kirche und Gesellschaft – Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD, Freiburg 1972.
Schwarz, K.: Informationen und Informationslücken zur neueren Entwicklung von Ehe und Familie in der Bundesrepublik Deutschland, in: Eheschließung und Familienbildung heute, Wiesbaden 1980, 24–39.
Straver, C. J.: Die nicht-eheliche Lebensgemeinschaft. Bericht über eine quantitative Untersuchung in den Niederlanden, in: Loccumer Protokolle, 18–44.
Willi, J.: Die Zweierbeziehung, Reinbek 1975.
Zuber, H.: Liebe – Treue und Untreue, Zürich – Köln 1973.

Tagungen

Mission im Neuen Testament

Zur Tagung der deutschsprachigen Neutestamentler

Das Zweite Vatikanum hat in seinem Missionsdekret festgestellt, die Kirche mühe sich „gemäß dem innersten Anspruch ihrer Katholizität und im Gehorsam gegen den Auftrag ihres Stifters" darum, das Evangelium allen Menschen zu verkünden. Die Diskussion darüber, wie gegenwärtig dieser Missionsauftrag im Blick auf die Situation der Christen sowohl in den „Missionsländern" der Dritten Welt wie in den europäischen Ortskirchen konkretisiert werden soll, ist noch längst nicht abgeschlossen. Auf diesem Hintergrund scheint es sinnvoll, neben die Beschäftigung mit den konkreten Bedingungen, unter denen heute Mission betrieben und reflektiert werden muß, auch die Rückbesinnung auf das missionarische Ursprungszeugnis des Neuen Testaments treten zu lassen.
Dieser Rückbesinnung wollte die diesjährige Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler dienen, die unter dem Thema „Theologie der Mission im Neuen Testament" vom 6. bis zum 10. April in Würzburg stattfand. Man hatte das Thema Mission nicht nur wegen seiner Bedeutung innerhalb des eigenen Fachs gewählt, sondern auch, um einen Beitrag zu einer gesamttheologisch wie pastoral wichtigen Frage zu leisten. Allerdings erwies sich nicht erst der damit zumindest intendierte Blick über den eigenen Zaun als schwierig. Schon als neutestamentliches Problem hatte das Missionsthema durchaus seine Tücken: teils deshalb, weil – wie auf der Tagung verschiedentlich beklagt wurde – vieles auf diesem Feld entweder noch nicht zureichend aufgearbeitet oder aber kontrovers ist, teils weil sich mit den Sachfragen zu Geschichte und Theologie der urchristlichen Mission etliche methodische Grundprobleme der gegenwärtigen neutestamentlichen Exegese verbinden.

Mission vor und nach Ostern

Als Ausgangspunkt diente nicht eine Untersuchung der neutestamentlichen Terminologie für die Mission oder der Entwurf eines umfassenden missionstheologischen Konzepts, sondern eine genaue Analyse der Evangelientexte, in denen von einem *Missionsauftrag des Auferstandenen* die Rede ist, wohl nicht zuletzt deshalb, weil diese Texte stets als geläufige Begründung des kirchlichen Missionsauftrags überhaupt herangezogen wurden.
Professor *Gerhard Schneider* (Bochum), der das Eröffnungsreferat „Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien" hielt, zeigte in einer detaillierten Untersuchung der einschlägigen Perikopen in den Evangelien sowie in der Apostelgeschichte, daß die zahlreichen Übereinstimmungen zwischen den Texten zwar keinen Rückschluß auf einen ihnen vorausliegenden Grundbericht oder auf ein gemeinsames Auftragswort des Auferstandenen zulassen, daß sich aber ein *einheitliches Darstellungsschema* aufweisen läßt: Der Auferstandene erscheint jeweils dem Jüngerkreis, erteilt in direkter Rede den Missionsauftrag und sichert den Beistand des Vaters oder des Geistes zu. Schließlich wird in allen Fällen der Missionsauftrag auch auf die spätere Kirche ausgedehnt. Die Verbindung von Erscheinung des Auferstandenen

und Sendungsauftrag an die Erscheinungsempfänger, wie sie diesem einheitlichen Darstellungsschema zugrunde liegt, bestimmte Schneider als eine Mischform aus den beiden Formtypen der Wiedererkennungserzählung einerseits und des Auftragswortes anderseits.

Neben den Berichten über den Missionsauftrag des Auferstandenen enthalten die Evangelien auch Berichte über Jüngeraussendungen des vorösterlichen Jesus. So fragte Schneider denn auch in einem zweiten Schritt nach dem *Verhältnis von vor- und nachösterlicher Mission* in der Sicht der Evangelien: Während die Synoptiker – wenn auch mit jeweils unterschiedlichen Akzentsetzungen – den Verkündigungsauftrag des irdischen Jesus mit der österlichen Sendung verknüpfen, kennt das Johannesevangelium keine vorösterliche Sendung der Jünger; es sei, so Schneider, auch generell keine Missionsschrift.
Um die Vertiefung der im Referat angesprochenen missionstheologischen Konzeptionen des Markus-, Matthäus- und Lukasevangeliums bemühte man sich auf der Tagung jeweils in Seminargruppen. Eine weitere Gruppe beschäftigte sich mit der Theologie der Mission bei Paulus, *dem* urchristlichen Missionar überhaupt, wobei das Schwergewicht der Frage nach den Anfängen und dem Grund für die paulinische Heidenmission galt, damit natürlich auch dem Stellenwert, der bei Paulus Israel in seiner heilsgeschichtlichen Rolle zukommt. Dabei zeigte sich eine deutliche Spannung zwischen der von Paulus herausgestellten Universalität des Heils und damit auch des Missionsauftrags und der faktischen Entwicklung hin zur Heidenmission, die sich eher als in sich differenzierter Entwicklungsprozeß darstellt.

Sowohl die an den missionstheologischen Konzeptionen der Evangelien aufgewiesene Verbindung und gleichzeitig Differenzierung zwischen Mission als vor- und nachösterlichem Phänomen wie die für die paulinische Konzeption bestimmende Frage nach der Heidenmission machen die Rückfrage hinter die Aussagen der Evangelien und der Paulusbriefe über Sendung und Sendungsauftrag nach der *faktischen Entwicklungsgeschichte der urchristlichen Mission* notwendig. Dieser Aufgabe unterzog sich der Freiburger Neutestamentler *Rudolf Pesch* mit seinem materialreichen Referat über „Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission", das sowohl durch seine methodischen Akzente wie durch etliche Thesen reichlich Diskussionsstoff für die versammelten Fachkollegen abgab, vor allem weil mit dem Stichwort Mission gleichzeitig das *grundsätzliche Problem der Kontinuität zwischen Jesus und der Urgemeinde* bzw. Möglichkeiten und Grenzen einer historischen Rekonstruktion überhaupt zur Debatte standen. Pesch rekonstruierte in einem ersten Schritt die Voraussetzungen der urchristlichen Judenmission und schlug dabei einen großen Bogen von der Identitätskrise Israels als des Volkes Gottes, in deren Kontext sowohl die Mission Johannes des Täufers wie auch das Auftreten Jesu gehörten, über die Jüngeraussendungen Jesu bis zur österlichen Sendung. Sie konnte sich vor allem auf die von Anfang an anzutreffende Deutung des Todes Jesu als stellvertretende Sühne für Israel stützen. Weil, so Peschs These, Jesu Sterben als Sühnetod verstanden wurde, konnte Israel nach Ostern nochmals eine neue Bekehrungschance eingeräumt werden.
Der Übergang zur Heidenmission setzte demnach die universale Deutung des Sühnetodes Jesu voraus. Während Jesus selber keine Heidenmission betrieb, sondern das Heil der Heiden als eschatologisches Produkt der Sammlung Israels erwartete, konnten dann aber seine tradierten gesetzeskritischen Aktionen und Worte zur Legitimierung der Ausweitung der Mission über Israel hinaus Verwendung finden. Als weitere Voraussetzung für die Heidenmission nannte Pesch die Relativierung der Beschneidung durch die Taufe sowie die Entwicklung der Christologie, die beispielsweise durch die Präexistenzvorstellung universale Züge annahm.
Der zweite Teil des Referats galt dann dem Aufweis verschiedener Etappen in der Entwicklung zunächst wieder der Juden-, dann auch der Heidenmission. Pesch skizzierte dabei eine durchgängige Linie von den Anfängen der Mission in Jerusalem und in Palästina bis zum Ausgreifen der Judenmission in den außerpalästinensischen Raum. In bezug auf die *Anfänge der Heidenmission* stellte Pesch die These zur Diskussion, daß auch Paulus in einer ersten Phase seiner Wirksamkeit noch nicht gesetzesfreie Heidenmission betrieben, sondern von den bekehrten Heiden die Beschneidung gefordert habe.

Die teilweise engagierte Auseinandersetzung mit dem umfassenden Rekonstruktionsversuch Peschs, dem es vor allem um den Aufweis der Kontinuität zwischen der Verkündigung Jesu und der nachösterlichen Entwicklung zu tun war, konnte zum einen jedenfalls deutlich machen, daß nach der gegenwärtigen *teilweise recht kontroversen Forschungslage* die Anfänge der urchristlichen Mission als ein komplexer Prozeß gesehen werden müssen, dessen Deutung vom jeweiligen Gesamtbild der Geschichte des Urchristentums wie auch von methodischen Vorentscheidungen abhängt. Anschauungsmaterial dafür lieferte gerade die Frage nach der Bedeutung von *Ostern als Zäsur* im Blick auf die urchristliche Mission (Soll man, so wurde verschiedentlich gefragt, vor Ostern überhaupt von „Mission" sprechen, sollte man nicht deutlicher zwischen der „Sammlungsbewegung" vor Ostern und der eigentlichen Mission erst als Konsequenz der Auferweckung Jesu unterscheiden?). Auch der Stellenwert der Naherwartung für die Mission wurde unterschiedlich beurteilt. Zum zweiten zeigte sich, wie schwer die entscheidende Frage nach dem theologischen Rahmen zur Erfassung der Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission angesichts der Fülle von Detailproblemen und Einzelhypothesen einzubringen ist, die sich nicht zuletzt in bezug auf die Wertigkeit des Übergangs von der Juden- zur gesetzesfreien Heidenmission stellt.

Einige der Gesichtspunkte, die bei der Darstellung des neutestamentlichen Befundes teils wegen der kontrover-

sen methodischen Probleme, teils wegen der Schwierigkeit, überhaupt die Frage nach der Mission im Gesamthorizont von Geschichte und Theologie des Urchristentums herauszuarbeiten, eher im Hintergrund blieben, traten im Referat des Regensburger Patrologen und Neutestamentlers *Norbert Brox* über *die Entwicklung der christlichen Mission in nachapostolischer Zeit* deutlich ans Licht. Brox, der darauf hinwies, daß die Forschung zur frühchristlichen Mission sich in einem archaischen Zustand befinde, gab unter Heranziehung von Material aus dem 2. bis 5. Jahrhundert einen aufschlußreichen Überblick zu Theorie und Praxis der missionarischen Ausbreitung der Kirche.

Der Weg der Alten Kirche

Die Kirche der ersten Jahrhunderte, so stellte Brox fest, habe trotz ihrer Hochschätzung von Verkündigung und Bekehrung über Mission recht wenig nachgedacht; Mission ist auch kein Thema der erhaltenen frühchristlichen Predigten. Als Gründe dafür nannte der Referent die Auffassung der frühen Kirche, daß die Mission Aufgabe der Apostel gewesen sei, die schon alle Völker missioniert hätten. Mission wurde vor allem als *Sache Gottes* verstanden; von der Geschichte erwartete man nicht die Bekehrung aller, sondern man rechnete mit dem bleibenden Unterschied von Kirche und nicht bekehrter Welt. Schließlich wurde als wichtigste Aufgabe die Intensivierung des Glaubens in den Gemeinden angesehen.
Brox konnte zeigen, daß dem nur indirekten Hervortreten des Themas Mission in der Theorie die *Praxis der frühchristlichen Mission* in der antiken Welt entsprach: Sie verlief weithin durch unmittelbare Kontakte und in unauffälligen Kanälen auf dem Weg einer unorganisierten Propaganda. Die geographische Ausbreitung des Christentums entlang der wichtigen Verkehrswege kam großenteils absichtslos zustande; es gab keine organisatorischen Missionsanstrengungen, auch war der Klerus an der Mission kaum beteiligt. Als Träger der raschen Ausbreitung des Christentums nannte Brox u. a. die Wanderprediger, die nach dem Zeugnis der Kirchenväter bis ins 3. Jahrhundert wirkten und (als Angebot für gebildete Nichtchristen) den altkirchlichen Schulbetrieb, der das Christentum auf eine „zumutbare" Weise im Kontext der antiken Wissenschaften zu vermitteln suchte. Daß die Bekehrung zum Christentum auf Grund des unterscheidend Christlichen in Lehre und Leben erfolgt sei, gelte, so Brox, nur mit Einschränkungen; schon vor Konstantin sei das Christentum als eine große Mysterienreligion attraktiv gewesen. Er nannte auch aufschlußreiche Beispiele dafür, wie der Synkretismus zwischen Glauben und vorgegebenen religiösen Überlieferungen bewußt im Zug der Missionierung Verwendung fand.
Brox machte schließlich auch auf die Bedeutung des *Sprachenproblems* für die frühchristliche Mission aufmerksam: Indem die Kirche für ihre Verkündigung und Literatur die antiken Weltsprachen Griechisch und Latein gegenüber den Regionalsprachen bevorzugte, trug sie zur raschen und ungehinderten Ausbreitung des christlichen Glaubens bei, während gleichzeitig Entwicklungen in anderssprachigen Regionalkirchen in ihrer Ausstrahlungskraft fast zwangsläufig beschränkt bleiben mußten.

In mehrfacher Hinsicht bot das Referat von Brox, das während der Tagung kaum diskutiert werden konnte, bemerkenswerte Anstöße: Gerade weil Brox bei der Nachzeichnung von Theorie und Praxis der Mission in der nachapostolischen Zeit darauf verzichtete, seine Ergebnisse mit einer systematischen Konzeption von Kirche und Mission zu konfrontieren, warf er indirekt die Frage auf, wie die missionarische Strategie der alten Kirche im Licht der gegenwärtigen Missionsproblematik bewertet und ausgewertet werden müßte. Zum anderen wies das Referat auf eine Aufgabe hin, die in Würzburg natürlich nicht geleistet werden konnte: die Aufarbeitung der sowohl missionstheoretischen wie -praktischen Verbindungslinien und Differenzen zwischen den urchristlichen Anfängen der Juden- und Heidenmission und der nachapostolischen Entwicklung, aus der sich interessante Perspektiven ergeben dürften.

Ausblick auf die Gegenwart

Zwar trug man mit dem aufschlußreichen Ausblick auf die Zeit der Alten Kirche dem *interdisziplinären Anspruch des Themas Mission* ein Stück weit Rechnung, doch spielten ansonsten aktuelle oder grundsätzliche Fragen auf der Würzburger Tagung nur eine bescheidene Rolle. Immerhin waren auch Missionswissenschaftler eingeladen und ein Abend war Berichten über aktuelle Projekte und Vorgänge der Mission gewidmet. Dabei erfuhr man einiges über die Bemühungen des Missionswissenschaftlichen Instituts in Aachen, die Theologie der Dritten Welt im deutschen Sprachraum näher bekannt zu machen und über ein von der Internationalen Vereinigung für Missionswissenschaft getragenes Projekt „Bibelwissenschaft und Missiologie", das einer Konfrontation von Theorie und Praxis heutiger Mission mit dem Ertrag der neueren Exegese dienen soll. Schließlich gab der Würzburger Neutestamentler *Rudolf Schnackenburg* einen anekdotenreichen Bericht über Anliegen, Themen und Verlauf der Weltmissionskonferenz von Melbourne (Vgl. HK, Juli 1980, 335 f.), an der er als katholischer Beobachter teilgenommen hatte. Diese Beiträge nahmen sich allerdings im Ganzen der Tagung recht unvermittelt aus. Hätte man wirklich eine stärkere Vermittlung von gegenwärtiger Missionstheologie und neutestamentlichen Konzeptionen herstellen wollen, wäre es wohl sinnvoll gewesen, in einem eigenen Referat aktuelle und systematische Aspekte von Mission als kirchlicher Grundaufgabe zu thematisieren. Die knappen Ausblicke in den Referaten von Schneider und Pesch über das Neue Testament hinaus konnten das nicht ersetzen. So bot die Würzburger Tagung auch ein Exempel dafür, wie schwierig und not-

wendig zugleich es ist, theologische Interdisziplinarität auch wirklich zu praktizieren. Schließlich ist gerade die Exegese in ihrer hohen methodischen Differenziertheit darauf angewiesen, daß sie ihre Ergebnisse in Theologie und Kirche hinein vermittelt, will sie nicht eine Insel für Spezialisten sein, daß sie aber auch Anregungen von anderen Fragerichtungen aufnimmt.
Ansatzpunkte für die weitere Beschäftigung mit dem Thema Mission auch über die Grenzen einzelner theologischer Disziplinen hinweg gibt es genug, soviel ist bei der Würzburger Tagung deutlich geworden. Gerade weil man darauf verzichtete, den neutestamentlichen Befund von einem vorgebenen normativen Missionsbegriff her zu messen, konnte er in seiner Differenziertheit und Vielfalt hervortreten. Genau das sollte die gegenwärtige Missionstheologie und -praxis dazu ermutigen, sich auf die Herausforderungen ihrer Situation wirklich einzulassen. *Ulrich Ruh*

Für eine Pastoralstrategie der Weltkirche

Zum 50jährigen Bestehen des Österreichischen Pastoralinstituts

Dem Studium pastoraler Fragen der Kirche in Österreich ist das Österreichische Pastoralinstitut gewidmet, das sein fünfzigjähriges Bestandsjubiläum mit einer Festveranstaltung in Wien am 8./9. April beging. Das Österreichische Pastoralinstitut ist eine Einrichtung der Österreichischen Bischofskonferenz, mit deren offiziellem Beratungsgremium für pastorale Fragen – der Pastoralkommission Österreichs – es eng zusammenarbeitet.
Nachdem sich bereits im Jahr 1923 in Wien eine „Arbeitsgemeinschaft für zeitgemäße Seelsorge" gebildet und 1924 eine mehrtägige „Liturgische Priestertagung" mit rund 300 Teilnehmern aus allen Nachfolgestaaten der ehemaligen Habsburg-Monarchie sowie aus Deutschland und der Schweiz stattgefunden hatte, gab der damalige Erzbischof von Wien, Kardinal *Friedrich G. Piffl*, am 10. April 1931 die Zustimmung zur Gründung des Wiener Seelsorge-Instituts. Prälat Karl Rudolf, der Schriftleiter der bereits 1925 gegründeten Zeitschrift „Der Seelsorger", wurde mit der Leitung des Instituts betraut.

Eine einmalige Einrichtung

Zahlreiche Initiativen zur Verbesserung des seelsorglichen Wirkens, zum gegenseitigen Erfahrungsaustausch und zur Anpassung pastoraler Methoden an die Erfordernisse der Zeit gingen vom Seelsorge-Institut aus, besondere Impulse setzten die jährlich stattfindenden *„Weihnachts-Seelsorgertagungen"*. Während der Zeit des Nationalsozialismus in Österreich wurden diese Tagungen zwar verboten, aber durch die Umwandlung desSeelsorge-Institutes in ein dem Wiener Ordinariat zugeordnetes „Seelsorgeamt" konnten die Aktivitäten in beschränktem Umfang weitergeführt werden. In jenen Jahren gehörte Professor Karl Rahner über längere Zeit zu den Referenten des Seelsorge-Institutes.
Nach dem Krieg, im Oktober 1947, wurde das Wiener Seelsorge-Institut auf Beschluß der österreichischen Bischöfe in das Österreichische Seelsorge-Institut umgewandelt. Kardinal *Theodor Innitzer* unterstrich bei diesem Anlaß die gesamtösterreichweite Wirksamkeit des Instituts auch in der Vergangenheit und umschrieb seinen Charakter als überdiözesane wissenschaftliche Arbeits- und Forschungsstelle für alle Fragen der Seelsorgewissenschaft und Seelsorgepraxis. Am ersten „Theologischen Tag" nach dem Krieg sprach *Hans Urs von Balthasar* über „Die Gestalt der Kirche gestern, heute, morgen". Prälat Rudolf und seine Mitarbeiter im Österreichischen Seelsorge-Institut haben durch ihre Tätigkeit wesentlich zur Vorbereitung des konziliaren Aufbruchs der Kirche beigetragen. Die Theologischen Kurse für Laien, die Fernkurse für Laien sowie die Errichtung der Kommission „Pax Christi" wurden ebenfalls vom Seelsorge-Institut initiiert.

Nach dem Tod von Prälat Rudolf im August 1964 beschlossen die österreichischen Bischöfe entsprechend einem von Professor *Ferdinand Klostermann* und Msgr. *Otto Mauer* entworfenen *Konzept eine Neustrukturierung* des Seelsorge-Institutes. Das bisher mit dem Institut verbundene Wiener Seelsorgeamt mit jenen Referaten und Einrichtungen, die mehr der Praxis gewidmet waren, wurden herausgelöst, das Institut erhielt eine kollegiale Leitung durch einen mehrköpfigen Vorstand, und mit der Führung der Geschäfte wurde ein Laientheologe als Generalsekretär betraut. Dieser Generalsekretär übernahm auch die Redaktion der Zeitschrift „Der Seelsorger", die 1970 in „Diakonia" umbenannt wurde. Die Umbenennung in Pastoralinstitut ging auf das II. Vatikanische Konzil zurück, das die Errichtung nationaler Pastoralinstitute vorsah. Die aus der „Postkonziliaren Studienkommission" hervorgegangene *Pastoralkommission Österreichs* wurde im November 1968 als offizielles Beratungsorgan der Bischofskonferenz eingesetzt, das Österreichische Pastoralinstitut wurde ihr für die Durchführung ihrer Aufgaben zur Verfügung gestellt.

Die „Weihnachts-Seelsorgertagungen" – ab 1970 „Österreichische Pastoraltagung" – bildeten weiterhin einen wesentlichen Schwerpunkt der Tätigkeit von Pastoralinstitut und Pastoralkommission, die im nachkonziliaren Erneuerungsprozeß der Kirche in Österreich Anliegen der

seelsorglichen Praxis ebenso aufgriffen, wie sie einen wirksamen Beitrag zur Lösung gesellschaftlicher Probleme zu leisten versuchten. Der Bogen der Tagungsthemen spannte sich von „Liturgie der Gemeinde" über „Gottes Wort in unserer Zeit", „Koinonia-Kirche und Brüderlichkeit", „Humanisierte Sexualität – partnerschaftliche Ehe – erfüllte Ehelosigkeit", „Freiheit – Schuld – Vergebung", „Altenpastoral", „Schöpferische Freizeit", „Jugendpastoral", „Arbeiterpastoral", „Landpastoral" und „Gemeindekatechese". Die Teilnehmerzahl beträgt durchschnittlich etwa 500 Personen aus zehn Ländern, wobei seit Ende der sechziger Jahre regelmäßig auch wieder Gäste aus den östlichen Nachbarländern – bis zu 50 Personen – teilnehmen, für die der Zugang zu authentischen Informationen aus dem Westen und die Aufrechterhaltung der persönlichen Kontakte von besonderer Wichtigkeit sind. Die Referate der Tagungen sowie Zusammenfassungen der Plenumsdiskussionen und der Arbeitsgruppen werden jeweils in Buchform veröffentlicht.

Ein wichtiger Teil der Arbeit des Pastoralinstituts geschieht in *Arbeitskreisen*, die teilweise als ständige Gruppen eingerichtet sind, teilweise nur ad hoc zum Studium bestimmter Probleme errichtet werden. Deren Ergebnisse finden ebenso wie die Ergebnisse von Studientagungen, Theologischen Tagen oder Symposien zum Teil auch ihren Niederschlag in publizierten Texten als Behelfe für die Praxis, zu denen die Bischofskonferenz offiziell ihre Zustimmung erteilt hat. Sie beschäftigen sich beispielsweise mit Themen wie „Kirchliche Dienste", „Kirche in der Stadt", „Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen", „Pastoralprobleme des Kirchenbeitrages", „Öffentlichkeitsarbeit der Kirche", „Buß- und Lebensordnung", „Kirchliches Bauen heute", „Menschenwürdiges Sterben", „Pastoralplanung in Österreich" oder „Behindertenpastoral".

Mit dieser Art einer guten Verbindung von Theorie und Praxis ist das Institut bis heute eine einmalige Einrichtung im deutschen Sprachraum geblieben. In der Schweiz gibt es zwar das pastoralsoziologische Institut in St. Gallen, aber mit wesentlich anderen, nicht unmittelbar der Seelsorge dienenden Aufgaben. In der Bundesrepublik war die Gründung eines überdiözesanen Pastoralinstituts über Jahre, besonders zur Zeit der Gemeinsamen Synode im Gespräch, ist aber nie zustande gekommen. Aber davon abgesehen ist der Wert eines solchen Instituts gerade wegen der durch die spezielle Lage Österreichs gegebenen Kontaktmöglichkeit mit der Pastoraltheologie in den Ostländern nicht zu unterschätzen.

Neue Dimensionen der Weltverantwortung

Zur Jubiläumsfeier der traditionsreichen und zugleich zukunftsorientierten Institution waren Professor *Karl Rahner* und Professor *Dietmar Mieth* als Referenten eingeladen worden.

Rahners Festvortrag war den „Perspektiven der Pastoral in der Zukunft" gewidmet. Er stellte die *Forderung nach einem pastoralstrategischen Plan der Weltkirche* für die Zukunft und begründet dessen Notwendigkeit mit der Tatsache, daß einerseits die Kirche heute erstmals wirklich Weltkirche sei und andererseits eine profane Weltstrategie heute auch pastorale Planung in weltweiter Sicht erfordere. Eine solche „ekklesiale Futurologie" schließe die gleichzeitige Offenheit für das Unberechenbare, Unbegreifliche nicht aus, aber es müßten neue strukturelle Träger für eine Pastoralstrategie der Weltkirche gefunden werden. Als Bereiche, in denen weltkirchliches Denken einsetzen müßte, seien nach Meinung des Vortragenden beispielsweise genannt: die Differenz zwischen der amtlichen Lehre der Kirche und dem Glaubensbewußtsein des Volkes, das Verhältnis von Gesamtkirche und Regionalkirchen beispielsweise im Blick auf Lateinamerika oder Südostasien und die sich daraus ergebenden Konsequenzen, die Verantwortung der Kirche für Friede und Gerechtigkeit und deren jeweilige Konkretisierung, das Problem der globalen Diasporasituation der Kirche, das sich ja in Zukunft noch verstärken würde („Sind blühende Oasen in profanisierter Umwelt anzustreben?") und die damit verbundene Abkehr von der Service-Kirche. Eindringlich warnte Rahner vor den im kirchlichen Bewußtsein verankerten falschen Selbstverständlichkeiten des Vorhandenseins „kompakter Christentümer". Nach seiner Meinung würden mit der Ausfaltung der Weltkirchlichkeit allerdings die geschichtlichen Elemente des Christentums in Zukunft blasser werden.

Der Moraltheologe Mieth aus Fribourg (künftig Ordinarius für Moraltheologie in Tübingen), erster Laie auf einem solchen Lehrstuhl im deutschen Sprachraum, sprach auf dem der eigentlichen Jubiläumsfeier angeschlossenen „Theologischen Tag" zur *„Christlichen Spiritualität der Weltverantwortung und der Aufgabe der Pastoral zur Entwicklung dieser Spiritualität"*. Mieth ging vom geschichtlichen Wandel der Welterfahrung des Christen aus, der über eine negative Besetzung von „Welt" im Ursprung des Christentums, über die Instrumentalisierung von „Welt" in einer aszetischen Spiritualität bis zu einer aufwertenden Einschätzung der „vita activa" gegenüber einer „vita contemplativa" führte. Welterfahrung und Gotteserfahrung des „Weltchristen" müßten ihrem Sinn nach – auch im Kontrast – erschlossen werden. Die heute auftretenden Krisen der bürgerlichen Welt (System- und Wertkrise, Umwelt- und Wachstumskrise) bildeten, so meinte Mieth, eine Herausforderung für das bürgerliche Christentum, die Rolle der Kirchen als möglichst unproblematische Eingliederungshilfe würde von diesen selbst immer weniger akzeptiert, daher gerieten sie immer mehr in Gegensatz zur bürgerlichen Welt. Ein neuer Lebensstil der „Weltchristen" müßte die Folge sein (vom Referenten mit dem Schlagwort der „zeitgemäßen Unzeitgemäßheit" umschrieben). Mieth zeigte hier die Querverbindungen zu einer die Effizienz- und Produktorientierung verweigernden Jugend auf, für die Autonomiebetonung

und Offenheit für religiöse Erfahrung charakteristisch sei. Ein neues humanistisches Weltethos müßte vor allem bei der persönlichen Glaubwürdigkeit, bei der Einheit von Denken, Sein und Handeln ansetzen. Der „Weltchrist" müßte sich am Ethos der Welt orientieren, da ja nicht nur das Göttliche Kriterium für menschliches Leben sei, sondern auch das Göttliche an seiner Verwirklichung im Weltlichen sichtbar würde.

Die Spiritualität des „Weltchristen" lebe, so führte der Referent weiter aus, aber nicht nur vom Ethos der Welt, sondern vor allem auch aus den Quellen christlicher Offenbarung und Tradition. Die Erfahrung von Gnade aber und die Möglichkeit zur personalen Hinwendung zu Gott sei der signifikante Unterscheidungsgrund für die Spiritualität des „Weltchristen" gegenüber einem humanistischen Weltethos.

Welchen Beitrag kann nun die Pastoral bei der *Entwicklung der Spiritualität der Weltverantwortung* leisten? Mieth wandte sich dabei gegen die Zerstörung der Spannungseinheit von Gottes- und Nächstenliebe durch den Versuch, zum Abbau der Spannung Prioritäten zu setzen, und trat weiter für die Bipolarität von Kontemplation und Aktion, Askese und Engagement, Mystik und Politik ein. Wichtige Voraussetzung dafür sei der Abbau des spirituellen Triumphalismus und die Bejahung eines Konzepts der „Kirche von unten", weiters eine theologische Aufwertung der Frau und der Familie. Eine Veränderung des pastoralen Stils müßte mehr Menschennähe (nicht gleichzusetzen mit Christennähe!) anstelle organisatorischer Verwaltung, das Aufbrechen der Abgeschlossenheit des Amtes und die notwendige Transparenz zur schöpferischen Mitbeteiligung der Weltverantwortlichen mit sich bringen. Ein Identifikationsprozeß sei nicht nur von unten mit oben, sondern auch umgekehrt von oben mit unten in Gang zu setzen. Die neue Ausrichtung der Spiritualität sollte, so der Referent, sich an der Wahrnehmung der Wirklichkeit, die über das empirisch Erfaßbare hinausgeht, orientieren, die Mystik des welthaltigen Lebens aktualisieren, neue Formen eines erneuerten Tugendlebens mit der sozialen Ich-Identität im Zentrum suchen und ein neues Konzept von Brüderlichkeit ohne ausdrückliche strukturelle Einbindung ermöglichen.
Den Abschluß der Festveranstaltung bildeten Diskussionen zu den Thesen von Dietmar Mieth, die in Arbeitskreisen und im Plenum durchgeführt wurden. Die auch bei dieser Jubiläumsfeier den Teilnehmern vermittelten Informationen und Denkanstösse waren eine erneute Bestätigung für Notwendigkeit und Wert des Instituts und seiner Arbeit.

Leonore Rambosek

Länderbericht

Aufbruch aus dem Getto

Die katholische Kirche in Indien

Unter den annähernd 700 Mill. Indern bilden die Katholiken zahlenmäßig nur eine sehr kleine Minderheit. Mit 10 Mill. Gläubigen stellen sie 1,6% der Bevölkerung, während der Anteil der Hindus über 80% und der der Moslems auch noch über 10% beträgt. Es wäre jedoch falsch, wollte man allein hieraus auf die Bedeutung der katholischen Kirche innerhalb der indischen Gesellschaft schließen – der Beitrag der indischen Katholiken auf kulturellem und erst recht sozialem Gebiet liegt weit höher. Die Einbindung der katholischen Kirche Indiens in dessen gesellschaftliche Entwicklung hat dabei in den letzten Jahrzehnten aber auch eine Reihe von Problemen mit sich gebracht. Das Ergebnis ist eine Kirche, die ihre Gläubigen aus der Isolation herauszuführen und in die nationale Entwicklung einzugliedern versucht, die jedoch in ihrem Bemühen um eine Indisierung noch manche Schwierigkeiten auch im eigenen Lager zu überwinden haben wird.
Die indische Gesellschaft ist in ethnischer, kultureller und sozialer Hinsicht alles andere als homogen, dazu war ihre Geschichte viel zu wechselvoll. So kann es nicht überraschen, daß auch die *katholische Kirche* regional unterschiedlich geprägt ist, trotz aller Einheit im Glauben. Im wesentlichen kann man deshalb heute von sechs Gruppen unter den indischen Katholiken sprechen. Die älteste bilden die *syrischen Christen*, auch Thomas-Christen genannt, da sie der Legende nach ihre Missionierung dem Hl. Apostel Thomas verdanken. In der Tat gehen die Anfänge ihrer Kirche in die ersten nachchristlichen Jahrhunderte zurück, doch bleibt ihre Geschichte weitgehend im Dunkel. Sie leben in Südwestindien, hauptsächlich in Kerala, und besitzen eine eigene Kirchenhierarchie. Den Großteil stellt die *Syrisch-Malabarische Kirche*, die unter der portugiesischen Kolonialherrschaft wieder mit Rom verbunden wurde und etwa 2,4 Mill. Gläubige zählt. Hinzu kommt die seit 1930 wieder mit Rom *unierte Syrisch-Malankarische Kirche* (250 000 – Zahlen hier und im folgenden lt. Catholic Directory of India 1980). (Von der Syrisch-Orthodoxen Kirche – 1,25 Millionen –, der reformierten Mar-Thoma-Kirche und

kleineren, meist protestantischen Richtungen verbundenen Kirchen soll hier nicht die Rede sein.)

Vielfalt in der Einheit

Die Mission unter der portugiesischen Kolonialherrschaft ließ ab dem 16. Jahrhundert zwei weitere Gruppen entstehen, einmal an der Westküste (Goa, Bombay), andererseits im Süden. Diese stellen mit etwa 1,3 bzw. über 4 Millionen Gläubigen heute die Mehrheit der Katholiken. Die vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts einsetzende neuere Mission konzentrierte sich dann mehr auf Nordindien. Hier läßt sich zwischen den Gemeinden des eigentlichen Nordindien, der Ostküste und des Nordostens (Assam usw.) unterscheiden. Diese jüngeren Gemeinden haben einen Anteil von 10% (Ostküste) bzw. je 4% unter den Katholiken (PMV-Dossier Asien 12–13, Januar 1980, S. 8). Zu dieser regional sehr unterschiedlichen Verteilung tritt hinzu, daß der Anteil der Christen an der Bevölkerung einzelner Bundesstaaten und Territorien ebenfalls sehr unterschiedlich ist. Nach dem Zensus von 1971 betrug der *christliche Bevölkerungsanteil* (einschließlich Protestanten) in *Mizoram* 87%, *Nagaland* 67% und *Meghalaya* 47% – alles aber kleine Staaten im Nordosten. In *Kerala* waren es immerhin noch 21%, *Tamil Nadu* 5,8% und *Andhra Pradesh* 4,2%.

Die ungleichmäßige Verteilung spiegelt sich in der Hierarchie der Kirche wider. Kerala, der Staat mit den meisten Christen, stellt etwa 60% aller in Indien tätigen katholischen Priester und über 60% der Ordensleute und Seminaristen (Mondo e missione, 15. 5. 80). Dies ist nicht ohne Probleme – in den siebziger Jahren gab es verschiedentlich Proteste von Gläubigen in anderen Regionen Indiens, wenn etwa Bischofssitze nicht mit Einheimischen, sondern mit Keralesen besetzt wurden.

Man darf jedoch nicht übersehen, daß gerade der Priesterreichtum Keralas es der indischen Kirche gestattet, weitgehend auf eigenen Füßen zu stehen. So sind fast alle der 124 Bischöfe Inder, und unter den 7200 Welt- und 4200 Ordenspriestern gab es 1980 nur etwa 840 Ausländer. Bei Ordensschwestern und -brüdern liegt der Ausländeranteil bei etwa 5%, und er nimmt weiter ab, da Indien kaum noch die Einreise ausländischer Missionare und Ordensleute gestattet und die im Lande lebenden Ausländer meist schon älter sind. Im übrigen ist die Zahl der im Ausland tätigen indischen Priester und Ordensleute fast genauso hoch wie die der Ausländer in Indien. Um den Nachwuchs sieht es zudem recht gut aus, allein von 1977 bis 1980 stieg die Zahl der Priester von 10 200 auf 11 500. Angesichts der vielen Pfarreien und Seelsorgsstellen (20 000 in 109 Diözesen) herrscht aber immer noch ein hoher Bedarf an Nachwuchs.

Wege der Indisierung

Lange Zeit war die Kirche Indiens eine Kirche nach westlichem Vorbild. Wenn jetzt mehr und mehr der Weg der Indisierung beschritten wird, so entspricht dies aber keineswegs nur politischen Zwängen. Vielmehr ist man sich bewußt, daß man die Kirche tiefer im Leben der Inder verankern muß, um so die eigene Basis zu festigen. Eines der schwierigsten Probleme ist dabei die Frage, inwiefern sich die Kirche der andersgearteten geistigen Haltung der Inder, ihrer unterschiedlichen kulturellen Lage (auch in den einzelnen Regionen) anpassen soll und kann.

Die Meinungen, wie eine *indische Theologie* aussehen könnte, gehen noch weit auseinander. Die Gegner einer allzu starken geistigen Angleichung finden sich vor allem im Süden sowie in der westlich geprägten christlichen Oberschicht in den Städten. So war es schon in vielen Gemeinden schwierig genug, das Latein als Liturgiesprache durch die jeweilige Volkssprache zu ersetzen. Gesang, Tanz oder Drama als Mittel der Verkündigung des Evangeliums werden hier u. U. schon als Ketzerei betrachtet.

Gegensätzliche Tendenzen finden sich in der weit eher auf Mission ausgerichteten jüngeren *Kirche Nordindiens.* Hier gibt es sogar Versuche, die christliche Botschaft durch sogenannte christliche Gurus verkünden zu lassen. Priester und Laien sollen in der Rolle des dem Inder vertrauten Asketen und Weisen auftreten, der den Menschen seine Gotterfahrung nicht nur durch die Lehre, sondern auch durch seine Lebensweise mitteilt. Derartige Versuche befinden sich aber noch im Stadium des Experiments und sollten nicht überbewertet werden. Daß sich angesichts der kulturellen und sozialen Unterschiede des Landes keine allgemein verbindliche Lösung finden läßt, wissen auch die Bischöfe. 1979 faßte deshalb die Bischofskonferenz den Beschluß (vorbehaltlich der Zustimmung durch Rom), Entscheidungen über liturgische Anpassungen und Inkulturationsversuche für zunächst vier Jahre den regionalen Bischofskonferenzen zu überlassen, soweit diese die Konzilsbeschlüsse und die römischen Richtlinien nicht überschritten. Immerhin erlaubt dies, auf die spezifischen Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden näher einzugehen. Denn viele Christen gehören ethnischen Minderheiten an und stehen durchaus nicht unbedingt in der Tradition hinduistischer Kreise, und selbst die Übernahme von Elementen des Brahmanentums kann bei unteren sozialen Schichten problematisch sein.

Grundlage der *Inkulturationsbestrebungen* ist die Einsicht, daß die Inder zutiefst religiös veranlagt sind. Diese Spiritualität gilt es zu achten, gleichzeitig läßt sich aber hierüber der Zugang zu den Menschen gewinnen. Das Christentum darf ihnen aber nicht als kultureller Fremdkörper erscheinen, der sie dann letztlich wieder in eine Abwehrhaltung treiben würde. Die Entwicklung neuer spiritueller Formen hilft zudem, der in den Städten zu beobachtenden wachsenden religiösen Indifferenz zu begegnen.

Die Inkulturationsbestrebungen erfordern nun über die Achtung der geistigen Werte Indiens hinaus auch den Dialog mit Andersgläubigen.

Hoffnungsvolle Ansätze lassen sich auf diesem Gebiet erkennen, wenn sich dieser Dialog auch vorerst noch auf

Begegnungen von kirchlichen Amtsträgern und Theologen beschränkt. Der Sekretär der 1966 gegründeten Dialogkommission, *A. Nambiaparambil,* faßte die Voraussetzungen für das Gespräch zwischen Christen und Nichtchristen dabei noch jüngst wie folgt zusammen (Bulletin Secretariatus pro non Christianis 14/1 = 40/1980, S. 9–14): ausgehend von der eigenen Glaubenserfahrung, soll man nicht versuchen, den anderen zu bekehren, sondern dessen Glaubenserfahrung ebenfalls akzeptieren. Jeder muß zunächst seine eigene Identität finden, und Differenzen sollten keineswegs beschönigt werden. Hieraus könne dann schließlich eine, wie er es nannte, dynamische Einheit entstehen – kein Nebeneinanderleben, sondern ein gemeinsames Streben im Glauben mit dem gemeinsamen Ziel der Hoffnung auf Erlösung. Bis dahin wird es jedoch noch ein weiter Weg sein, zumal die Gespräche zwischen den Religionen noch zu sporadisch sind. Immerhin wird aber bei der Ausbildung von Priestern und Katecheten jetzt weit mehr darauf geachtet, daß ihnen eingehendere Kenntnisse über die Religionen und Kulturen Indiens vermittelt werden.

Der soziale Auftrag der Kirche

Einen wichtigen Raum nimmt in der kirchlichen Arbeit die Gesellschaftspolitik ein, vor allem die Stärkung der Familie. Ein Problem stellen hier die verschiedenen kulturellen Systeme dar, in denen *christliche Familien* leben (unterschiedliche Formen ehelichen Zusammenlebens, Kindesheiraten, allgemein die Unterdrückung der Frau), aber auch die Zersetzungserscheinungen in Familien in Großstädten, hervorgerufen durch eine starke Abwanderungswelle vom Land. Bestrebungen, die Familien zu stärken und vor allem einer Entwurzelung der Jugend vorzubeugen, bedürfen dabei sowohl geistiger wie materieller Hilfen. Die Lage ist insbesondere dadurch erschwert, daß die Maßnahmen der Regierung (etwa zur Familienplanung: Sterilisationskampagnen usw.) im letzten Jahrzehnt der Position der Kirche elementar widersprachen. Wenn auch in dieser Hinsicht vorerst eine Beruhigung eingetreten ist, so könnte doch der Entwurf eines neuen Scheidungsgesetzes (vorerst nur für Hindus) für neuen Zündstoff sorgen. Damit soll nämlich eine Scheidung nach dem Zerrüttungsprinzip ermöglicht werden, während bisher auch für Hindus eine Ehescheidung fast unmöglich war.

Äußerst wichtig für die geistige Erneuerung der Gesellschaft sind *Anstrengungen auf dem Bildungssektor,* und hier kann die Kirche erhebliche Erfolge vorweisen. 1980 gab es 5300 Elementarschulen, 3000 Mittel- und Oberschulen, 140 Berufsschulen, 145 Universitätskollegs und 300 Technische Schulen. Die Zahl der Schüler betrug 1,6 Mill. an Elementarschulen, fast 2 Mill. an weiterführenden Schulen und 125 000 an den Kollegs (davon 40 000 Katholiken). Gerade die letzte Zahl macht ein Problem deutlich: in der Vergangenheit dienten insbesondere die Bildungseinrichtungen oft dazu, unter den Nichtkatholiken der Oberschicht an Ansehen zu gewinnen, um so die Missionsarbeit zu erleichtern. Nichtkatholiken schicken ihre Kinder auch heute noch gerne auf katholische Schulen, da deren Niveau oft erheblich besser ist als das vergleichbarer staatlicher Schulen. Allerdings kommen gerade weiterführende Schulen vielfach nicht ohne Schulgeld aus, so daß ihr Besuch für Angehörige der unteren sozialen Schichten und damit auch viele Christen unerschwinglich ist.

Hinzu kommen *strukturelle Schwächen.* Seit 1948 stieg die Zahl der Elementarschulen von 4100 auf 5300, die Zahl der höheren Schulen verdoppelte sich dagegen im gleichen Zeitraum, und die Kollegs nahmen von 30 auf 145 zu. Das Elementarschulwesen profitierte also in geringerem Maße vom Bildungs-Boom. Gleichfalls sind die Städte, in denen sich 1966 z.B. 60% aller christlichen (also auch protestantischen) Kollegs befanden, gegenüber dem Land bevorzugt – andererseits leben aber immer noch mehr als 60% der Inder auf dem Lande. Mittlerweile hat jedoch ein Umdenken eingesetzt. So haben sich die indischen Jesuiten offen dafür ausgesprochen, weniger Elite-Institutionen und dafür mehr Schulen für Kinder aller Schichten einzurichten (Fides, 21. 11. 79). Und während in Nordindien noch der Cambridge-Typus mit Englisch als Unterrichtssprache vorherrscht, gibt es im Süden mehr „indische" Schulen auf der Basis der jeweiligen Volkssprache, die in das staatliche Schulsystem integriert sind, ohne Schulgeld auskommen und auch sozial Schwachen eher zugänglich sind. Hier liegt der Anteil christlicher Schüler oft bei über 80%, während er in Diaspora-Gegenden z.T. unter 10% beträgt. Einschränkend muß allerdings vermerkt werden, daß die generelle Schulpflicht in Indien derzeit noch nicht durchführbar ist, da der regelmäßige Schulbesuch für Kinder für viele Familien immer noch eine zu hohe finanzielle Belastung darstellt.

Ein Problem ist, daß die Vermittlung von Bildung keineswegs bedeutet, den Menschen auch in jedem Fall bessere wirtschaftliche und soziale Aufstiegsbedingungen zu verschaffen. Die durch die Kastengesellschaft und staatliche Regelungen bestehenden Schranken beim Übertritt etwa in die Universität oder ins Berufsleben bedeuten gerade für viele Christen noch heute erhebliche Diskriminierungen. Die Beteiligung christlicher Studenten an den jüngsten Unruhen ist deshalb zumindest verständlich.

Eine Umstrukturierung hat auch die *Ausbildung der Priester,* Katecheten und Ordensleute erfahren. Seit 1969 gibt es ein nationales Berufszentrum, das die Auswahl und Ausbildung der Bewerber koordiniert und so eine zu große Konkurrenz einzelner Institutionen verhindert. Vermehrter Anstrengungen bedarf hier noch die Ausbildung und der Einsatz von Laien, wie überhaupt vor allem in Nordindien die Gefahr einer Klerikalisierung noch recht groß ist. Hierzu müßten allerdings den Laien auch noch mehr Möglichkeiten der Mitarbeit und Mitbestimmung in der kirchlichen Arbeit gegeben werden.

Der Stärkung der christlichen Gemeinschaft dient auch das kirchliche Presse- und Informationswesen: 3 Tages-

zeitungen, 16 Wochenzeitungen, 121 Monatsschriften, Druckereien, Radio- und Filmproduktionen. Der Wirkungskreis ist allerdings vielfach regional beschränkt. Die Gründung einer katholischen Nachrichtenagentur für Hindi Mitte 1980 zeigt, daß man bemüht ist, die Menschen stärker in ihren Muttersprachen anzusprechen. Jedoch wird gerade auf diesem Gebiet in Nordindien das Fehlen geeigneter Fachkräfte besonders beklagt.
Das Engagement der Kirche im *sozialen Bereich* nimmt gleichfalls einen breiten Raum ein. 1980 unterhielt die Kirche fast 700 Krankenhäuser (mit fast 20000 Betten), über 750 Waisen- und 150 Altenheime. Etwas über 50% dieser Einrichtungen befanden sich 1974 auf dem Lande, wobei sie vielfach an Missionsstationen gekoppelt waren. In diesem Zusammenhang kann die Bedeutung der gegenwärtig 164 in Indien tätigen Orden kaum hoch genug eingeschätzt werden – die Anerkennung der Arbeit einer Mutter Teresa ist nur ein Indiz dafür. Da diese Arbeit nicht ohne großen materiellen Aufwand zu leisten ist, kommt der Entwicklungshilfe vorrangige Bedeutung zu. Die Bemühungen um Eigenständigkeit schreiten dabei auch auf diesem Gebiet voran, zumal sich die Kirche nicht dem Vorwurf aussetzen möchte, zu sehr vom Ausland abhängig zu sein und dessen Interessen zu vertreten. Der Eigenbeitrag liegt vor allem in der Erarbeitung von Projekten und der Bereitstellung von Mitarbeitern, da die eigenen finanziellen Mittel recht begrenzt sind (bis 1970 betrug der jährliche Eigenbetrag nur rund 1% der ausländischen Mittel, und die Mehrzahl der Mitarbeiter in leitenden Positionen stellten Ausländer – Misereor/Zeichen der Hoffnung, München 1976, S. 20ff).
Im Zeitraum von 1959–1977 wurden von Misereor und der Katholischen Zentralstelle für Entwicklungshilfe fast 3500 Projekte mit einem Volumen von über 300 Mill. DM gefördert. Misereor selbst verwandte seine Mittel zu 35% auf dem Bildungssektor, zu 31% im Gesundheitswesen, 15% entfielen auf die Landwirtschaft und 11% auf den übrigen sozialen Sektor. Wenn sich die Projekte der Zahl nach etwa gleichmäßig auf Stadt und Land verteilten, so muß man trotzdem feststellen, daß auch hier die Städte in der Regel insgesamt bevorzugt wurden. Dies betrifft insbesondere den Personaleinsatz, so daß z.B. der Bischof von Bangalore forderte, es solle zumindest jede achte Nonne in ländlichen Regionen eingesetzt werden – eine Zahl, die Ende 1979 wohl noch nicht erreicht war (Informations catholiques internationales, November 1979).
Mängel in der Entwicklungshilfe gab es zudem in der Vergangenheit verschiedentlich durch mangelnde Koordination, Konkurrenzdenken (auch gegenüber der Arbeit anderer Konfessionen und Organisationen) und fehlende Kontrollen – manche Entscheidungen wurden von Projektleitern z.B. im Alleingang getroffen. Aber auch hier wurden die Probleme erkannt. Ein kaum lösbares Problem ist darüber hinaus aber, daß langfristige Projekte vielfach nur schwer durchzusetzen sind angesichts der Notwendigkeit, die vorhandenen Mittel oft kurzfristig zur Linderung der Not etwa bei Naturkatastrophen einzusetzen, wenn die diesbezüglichen Fonds nicht ausreichen.

Die Kirche der Armen und Unterdrückten

Die sozial am meisten benachteiligte Gruppe Indiens bilden die von Mahatma Gandhi „Harijans" (Volk Gottes) genannten Kastenlosen und die Angehörigen der kleineren nicht-arischen ethnischen Minderheiten, meist als „Stämme" bezeichnet. Die indische Verfassung räumt diesen etwa 100 Millionen Menschen allerdings gewisse Minderheitenrechte ein, so z.B. bestimmte Quoten bei der Vergabe von Arbeitsplätzen oder beim Hochschulzugang. Zudem haben sie Anrecht auf staatliche finanzielle Unterstützung, die jedoch bei weitem nicht ausreicht. Diese Praxis stößt seit geraumer Zeit bei Angehörigen höherer Kasten auf Widerstand, da sie sich hierdurch in ihrer eigenen Entfaltung behindert fühlen. Die Folge waren und sind gewalttätige Ausschreitungen, z.T. durch organisierte Banden, gegen die Harijans – allein 1977 wurden fast 9000 Gewalttaten registriert, und ihre Zahl nahm seither noch zu. Die Beschwerden sind dabei nicht immer unberechtigt – manche Maßnahmen begünstigen eher die Begüterten unter den Kastenlosen, und außerdem sind viele Angehörige höherer Kasten materiell ohnehin nicht besser gestellt als die Kastenlosen.

Die Lage der Christen unter den *Kastenlosen* und *Stammesangehörigen* ist aber noch weit schlechter (1977 schätzte man die Zahl der Katholiken und Protestanten unter ihnen auf etwa 5 Mill.). Die Regierung stellt sich nämlich auf den Standpunkt, ein Kastenwesen gebe es allein im Hinduismus und den ihm verwandten Kulturen, weshalb die Privilegien auch nur diesen Kastenlosen zu gewähren seien. Einem Christen werden dagegen die Ansprüche verwehrt, und ebenso geht ein Kastenloser beim Übertritt zum Christentum seiner Ansprüche verlustig. Dies erschwert nicht nur die Missionsarbeit, es hemmt auch entscheidend die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der christlichen Bevölkerung vor allem im Norden und Osten Indiens.

Hinderlich für eine geschlossene Haltung der Christen gegenüber dem Staat ist allerdings die Tatsache, daß auch unter ihnen die Kastenschranken keineswegs aufgehört haben zu existieren. So sind etwa Ehen zwischen Christen verschiedener sozialer Gruppen relativ selten und oft unerwünscht, und mancher Angehörige der höchsten (Brahmanen-) Kaste findet kaum etwas dabei, sich nach einer Konversion als Brahmanen-Christ zu betrachten.
Hinzu kommen *Meinungsverschiedenheiten* in dieser Frage zwischen Katholiken und Protestanten, bei denen der Anteil der Kastenlosen höher ist. Vor allem Angehörige der protestantischen Oberschicht plädieren eher dafür, keine Privilegien für Kastenlose zu schaffen, da hierdurch nur die Kastengesellschaft verfestigt würde – statt-

dessen solle man bei Hilfen allein entsprechend der Bedürftigkeit ohne Unterschied der Kasten vorgehen.

Eine einheitlichere Linie brachte immerhin ein Treffen führender Katholiken und Protestanten im Juni 1978 in Bangalore. Man einigte sich darauf, in Zukunft verstärkt zu versuchen, der Diskriminierung der Kastenlosen entgegenzuwirken, gemeinsam bei staatlichen Stellen vorstellig zu werden und vor allem Unterschiede in den eigenen Gemeinden stärker abzubauen, z. B. durch bevorzugte Aufnahme von Kastenlosen in christliche Schulen. Gewisse Erfolge wurden mittlerweile auch erzielt, so sind die Christen unter den Kastenlosen in einigen Bundesstaaten als „sonstige rückständige Gruppen" nicht mehr von jeglicher Hilfe ausgeschlossen. Ihre soziale Eingliederung ist damit allerdings noch keinesfalls erreicht. Deshalb sind auch Eigeninitiativen zu begrüßen, wie etwa die Anfang 1979 in Kerala gegründete „Neue Gruppe Familienhilfe für Harijans und konvertierte Christen".

Die *Diskriminierung kastenloser Christen* kann durchaus als Versuch verstanden werden, die Ausbreitung des Christentums zu verhindern. Führend sind hier konservative Kreise des Hinduismus, die etwa auf dem Hindu-Weltkongreß 1979 in Allahabad die Arbeit ausländischer Missionare als eine Bedrohung der indischen Gesellschaft hinstellten. Auf dieser Ebene bewegt sich auch die Missionsgesetzgebung einiger Bundesstaaten (Arunachal Pradesh, Madhya Pradesh, Orissa), die seit einigen Jahren die Arbeit der Kirche erheblich einschränkt – ein 1978 eingebrachter gesamtstaatlicher Gesetzentwurf wurde nach heftigen Protesten der Christen beider Konfessionen vorerst auf Eis gelegt (vgl. HK, August 1980, 417 ff.). Die offiziell beschönigend *„Religionsfreiheitsgesetze"* genannten Bestimmungen sehen harte Strafen für den Fall vor, daß Bekehrungen durch Gewalt, betrügerische Methoden oder materielle und andere Anreize erzielt werden. Sie dienen allerdings nicht nur dazu, Konversionen vor allem von Kastenlosen zu verhindern, sondern sie können bei extensiver Auslegung auch die kirchliche Sozialarbeit nicht nur erschweren, sondern sogar zum Erliegen bringen – denn schließlich legen auch christliche Schulen und Krankenhäuser Zeugnis vom Christentum ab, ohne daß damit eine Bekehrung beabsichtigt wäre.

Doch nicht nur durch solche Gesetze wird die Arbeit der Kirche erschwert. So berichtete „The New Leader" 1979 von einer internen Anweisung der Behörden in Arunachal Pradesh, Christen nicht in den Staatsdienst einzustellen und ihnen Arbeitsaufträge zu verweigern. Sogar vor Gewalttaten schreckte man nicht zurück. In den 70er Jahren wurden in Arunachal Pradesh mindestens 55 Kirchen zerstört, teilweise mit Billigung oder sogar unter Beihilfe lokaler Behörden (Fides 12. 9. 79). Banden aus Mitgliedern höherer Kasten haben in den letzten Jahren nicht nur Überfälle gegen kastenlose Christen verübt, sondern auch kirchliche Einrichtungen zerstört, wobei in Nordindien zwei Missionare ihr Leben lassen mußten. Die Behörden in Nordostindien gingen sogar so weit, christliche Missionare für die blutigen Unruhen im Frühjahr 1980 verantwortlich zu machen.

Die katholische Kirche sieht sich somit in den letzten Jahren einem wachsenden Druck seitens staatlicher Stellen wie auch vor allem orthodoxer Kreise des Hinduismus ausgesetzt. Der Regierungsantritt Indira Gandhis hat hieran nur wenig geändert, auch wenn in der Vergangenheit die Beziehungen zwischen der Kirche und ihrer Kongreßpartei etwas besser waren als etwa zum Janata-Block. Vielleicht hat Frau Gandhi aber nicht vergessen, daß es gerade Christen waren, die zu den schärfsten Gegnern ihrer Diktatur insbesondere wegen der Menschenrechtsverletzungen zählten. So bleibt der Kirche nichts anderes übrig, als trotz aller Anfeindungen auf ihrem Weg der Indisierung mutig fortzuschreiten, damit sie um so mehr in den Menschen selbst verankert wird, und den Dialog mit den anderen Konfessionen zu suchen, damit aus der Konfrontation zumindest eine friedliche Koexistenz wird.

Peter Drews

Kurzinformationen

Am 31. März wurde ein Schreiben Johannes Pauls II. an alle Bischöfe zur 1600-Jahr-Feier des Ersten Konzils von Konstantinopel und zur 1550-Jahr-Feier des Konzils von Ephesus veröffentlicht. Das Schreiben, das vom 25. März datiert ist, beginnt im lateinischen Text mit den Worten: „A Concilio Constantinopolitano I". Der Papst schreibt, das Jubiläum des *Konzils von Konstantinopel* mache den Christen am Ende des zweiten Jahrtausends bewußt, „wie lebendig in den ersten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends in der wachsenden Gemeinde das Bedürfnis war, im kirchlichen Glaubensbekenntnis das unauslotbare Geheimnis Gottes in seiner absoluten Transzendenz, das Geheimnis von Vater, Sohn und Geist, richtig zu verstehen und zu verkünden". Auch das *Konzil von Ephesus* mit seiner reichen theologischen wie ekklesiologischen Bedeutung müsse in Erinnerung gerufen werden: „Die heilige Jungfrau Maria ist jenes Geschöpf, das in der Kraft der Heiligsten Dreifaltigkeit am engsten mit dem Werk der Erlösung verbunden ist." Beide Jubiläen würden damit zu einem *Lobpreis auf den Heiligen Geist.* So werde sichtbar, wie tief die beiden Gedenkfeiern in der Verkündigung und im Bekenntnis des Glaubens der Kirche miteinander verbunden seien. Die beiden Jubiläen dürften nicht bloße Erinnerung an eine ferne Vergangenheit bleiben, sondern müßten im Glauben der Kirche lebendig werden, „ja, sie müssen sogar eine entsprechende äußere Darstellung ihrer stets lebendigen Aktualität für die gesamte Gemeinschaft der Gläubigen finden." Er hege die Hoffnung, so schreibt der Papst, daß die Gedächtnisfeier der

beiden Konzilien, die Ausdruck des Glaubens der ungeteilten Kirche seien, „uns voranschreiten lasse im gegenseitigen Verstehen mit unseren geliebten Brüdern in Ost und West, mit denen wir noch nicht in der vollen Einheit kirchlicher Gemeinschaft stehen, mit denen zusammen wir aber bereits die Wege zur Einheit in der Wahrheit in Gebet, Demut und Vertrauen suchen". Die *Verbindung zum Leben und zu den Aufgaben der Kirche in der Gegenwart* stellt Johannes Paul II. her, indem er darauf verweist, daß in den Lehräußerungen des Zweiten Vaticanums die von den beiden Konzilien definierten Wahrheiten fortlebten. Die zentralen Grundwahrheiten des Credos gewönnen „eine neue Vitalität und erstrahlen im Gesamtzusammenhang der Lehre des II. Vatikanischen Konzils in neuem Licht". Der Papst führt in diesem Zusammenhang wichtige Texte aus „Lumen gentium" über den Heiligen Geist und über Maria an. In seinem Brief lädt er alle Bischofskonferenzen der katholischen Kirche und die Patriarchate und Metropolien der katholischen orientalischen Kirchen „in einer von ihnen bestimmten Vertretung" zur Feier des diesjährigen Pfingstfestes nach Rom ein. Dort wird am Vormittag in St. Peter des Konzils von Konstantinopel und am Nachmittag in Santa Maria Maggiore des Konzils von Ephesus gedacht werden. Das diesjährige Pfingstfest werde so zu einem „tiefen und dankbaren Bekenntnis des Glaubens an den Heiligen Geist". Die Betrachtung der Inhalte der Konzils von Ephesus in der Marienbasilika Roms solle „im Rahmen dessen geschehen, was das II. Vatikanische Konzil zu diesem Thema beigetragen, und zwar mit besonderem Bezug auf das großartige VIII. Kapitel der Konstitution ‚Lumen gentium'".

Die Vollversammlung des Diözesanrates der Katholiken im Erzbistum München und Freising befaßte sich am 3. und 4. April mit den Konsequenzen, die sich für die Kirche aus dem gewandelten Selbstverständnis von Mann und Frau in der Gesellschaft ergeben. In einem Grundsatzreferat zeigte die Abgeordnete des Europäischen Parlaments *Ursula Schleicher* (CSU) auf, daß gemessen an Lohn und Gehältern, aber auch an der sozialen Sicherung die Stellung von Männern unverhältnismäßig günstiger als die von Frauen sei. *Irene Willig,* katholische Theologie-Professorin in Mainz, und *Hermine Huntgeburth,* Ärztin und Vizepräsidentin des Familienbundes der Deutschen Katholiken aus Paderborn, forderten übereinstimmend, noch in diesem Jahrhundert eine „revolutionäre Veränderung im traditionellen Rollenverständnis von Mann und Frau" zu verwirklichen. Das Christentum, so betonte Prof. Willig, habe die Frau ausdrücklich als Person gewertet, die für sich selbst Zeugnis geben könne. Die *„christliche Revolution"* im Verhältnis von Mann und Frau sei aber im Verlauf der Kirchengeschichte *„verraten,"* das Prinzip „Liebe" zugunsten alttestamentlicher Vorstellungen zurückgedrängt worden. In der frühen christlichen Kirche habe man verstanden, daß das Alte vergangen und eine neue Schöpfung entstanden sei; die Kirchenväter hätten jedoch ein völlig anderes Bild von der Frau entworfen. Noch 1953 hätten die Bischöfe vor der Verabschiedung des Gesetzes über die Gleichberechtigung gewarnt. In der Kirche sieht die Theologin keinen plausiblen Grund für den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt. Die jüngsten römischen Verlautbarungen in dieser Sache müsse sie insofern ablehnen, als Frauen unter Berufung auf die „Treue zu Christus" der Zugang zum Priesteramt verweigert werde; sie hätte jedoch Verständnis dafür gehabt, wenn gesagt worden wäre, daß dies *jetzt noch nicht* möglich sei. Gegenwärtig gebe es in den Entscheidungsgremien der Kirche fast keine Frauen, so daß der belgische Kardinal Leo Jozef Suenens einmal davon gesprochen habe, hier „fehle der andere Teil der Menschheit". Vorwürfe gegen die Amtskirche erhob auch Hermine Huntgeburth. Wieder einmal zögen die Katholiken hinter einer schon lange aktuellen Entwicklung her, dabei könne die Kirche ein *„Gegengewicht zur ideologischen Emanzipationsbewegung"* anbieten. In den Diözesen aber geschehe „überhaupt nichts". Eine kirchliche Gegenbewegung gegen jene, „die uns schon längst links überholt haben", gebe es nicht. Anläßlich seines kurzen Besuches teilte Kardinal *Joseph Ratzinger* mit, daß sich die Deutsche Bischofskonferenz bereits seit zwei Jahren um eine Aussage zur Frage bemühe, welche Konsequenzen aus dem Rollenverständnis von Mann und Frau für die Kirche zu ziehen seien. Jedoch seien die wesentlichen Dinge nicht solcher Art, daß man sie „in der Weise des Machens" erledigen könne. „Wir sehen uns vor die Notwendigkeit gestellt, uns dem Gesetz des Reifens anzuvertrauen", was aber, so der Kardinal, nicht mit Untätigkeit gleichzusetzen sei.

Unter dem Titel „Humane Grenzen des technisch Machbaren. Überlegungen zur künstlichen Fremdinsemination und zu einigen Fragestellungen der Biomedizin" hat die Kommission Grundwerte beim SPD-Parteivorstand ein Papier herausgegeben. Es handelt sich um einen relativ knappen Text, der sein Entstehen vor allem *Hans-Jochen Vogel* in seiner früheren Eigenschaft als Justizminister verdankt und sich von den mittlerweile nur noch spärlich produzierten Beiträgen zur vor fünf Jahren angestoßenen Grundwerte-Diskussion abhebt. In einem ersten Abschnitt werden grundsätzliche Überlegungen über die *Wechselbeziehung zwischen neuen Technologien und dem Selbstverständnis bzw. Werthorizont des Menschen* angestellt. Abgelehnt wird sowohl die Position des radikalen Liberalismus, der eine Steuerung des technischen Fortschritts verwirft, als auch die des dogmatischen Marxismus, dessen Fortschrittsoptimismus ungebrochen ist. Deutlich wird festgestellt: „... wer über grundlegende neue technologische Entwicklungen entscheidet, bestimmt nicht nur über Mittel, sondern de facto auch über Zwecke" (S. 2). Illustriert wird die ethische Grundfrage „ob bestimmte Technologien die Grenzen des Humanen erreichen oder überschreiten und wie sich die Gesellschaft solchen Technologien gegenüber verhalten soll" (S. 3) mit dem Beispiel der Biomedizin, zu deren Technologien auch die *Befruchtung des menschlichen Eies in der Retorte* gehört. Nur noch eine Frage der Zeit sei die Anwendbarkeit weiter entwickelter Techniken, z.B. Cloning, auf den menschlichen Organismus, und damit werde „der Bezugspunkt aller bisherigen Wertsysteme", nämlich die „Unwiederholbarkeit des Individuums" gefährdet; deshalb verursache „nicht erst der Mißbrauch, schon die Möglichkeit des Gebrauchs dieser Technologien, ihre bloße Existenz" Unbehagen (S. 6). Nun verlangt ein *Resolutionsentwurf des Europarates* insofern die rechtliche Förderung der Fremdinsemination, als die *völlige Anonymität des Samenspenders* gewährleistet werden soll. Während man noch bis zum Anfang der sechziger Jahre in der Bundesrepublik dazu tendierte, die künstliche Übertragung des Samens eines Mannes, der nicht der Partner der betroffenen Frau war, strafrechtlich zu verfolgen, soll jetzt eher eine gewisse Begünstigung normiert werden. Argumentierte man damals mit der persönlichen Beziehung und der Menschenwürde der Beteiligten, so lenkt die Kommission jetzt den Blick auf die *Personalität des zu erwartenden Kindes:* „Verfassungsrechtlich besonders bedenklich ist es, daß damit dem Kind von Rechts wegen die Chance genommen wird, seine blutsmäßige Abstammung zu erfahren, ihm würde ein wichtiges Element seiner Personalität von Staats wegen vorenthalten" (S. 7). Gewarnt wird vor der rechtlichen Institutionalisierung der Fremdinsemination aber auch wegen des zu befürchtenden Abbaus der Hemmschwelle, die jetzt noch vor weitergehenden Versuchen besteht, und wegen der Zumutung, die

es für einen Arzt bedeute, passendes Erbmaterial auszusuchen: unweigerlich werde er damit auch vor eugenische Entscheidungen gestellt.

Das Moderamen des Reformierten Bundes hat eine Stellungnahme zum Dialog zwischen katholischer Kirche und reformierten Kirchen vorgelegt. Ausgangspunkt und Anlaß für diese Stellungnahme war ein ausführlicher Beitrag des katholischen Ökumenikers *Heinz Schütte* zum Thema „Der Heidelberger Katechismus – Ein Bezugspunkt des Mühens um katholisch-reformierte Einheit". Das Moderamen kommt in seiner Erwiderung zu dem Ergebnis: „In seinem Versuch, das Gemeinsame römisch-katholischer und evangelisch-reformierter Lehre darzustellen, können wir Prof. Schütte in vielen Teilen nicht folgen." Im einzelnen wird festgestellt, kirchliche Einheit nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes verlange mehr als Überprüfung und Korrektur kirchlicher Positionen und wohlwollendes gegenseitiges Verstehen. Katholizität sei nicht damit verbürgt, daß die ersten Bekenntnisse der Kirche anerkannt würden. Zur *Bedeutung der Bekenntnisse* wird deutlich herausgestellt, Katholiken und Reformierte sprächen in Lehrfragen auf verschiedenen Ebenen. Reformierte Kirchen müßten immer darauf hinweisen, „daß die Mitte rechter Lehre Jesus Christus selbst ist". Sie könnten an den altkirchlichen Bekenntnissen und am Heidelberger Katechismus nicht ohne Berücksichtigung der Aussagen der Barmer Erklärung festhalten. Gegenüber der von Schütte herausgestellten Übereinstimmung zwischen dem Heidelberger Katechismus und der katholischen Lehre in bezug auf Jesus Christus und die Kirche beharrt die Stellungnahme auf den *spezifischen reformierten Akzenten:* Das „Herr-Sein Jesu Christi bestimmend sein zu lassen in allen Bekenntnisaussagen" sei der genuine Beitrag der reformierten Kirchen zur Einheit. So ergebe sich die ökumenische Offenheit des Heidelberger Katechismus aus der „christologischen Relativierung der Institution, der Ämter und der Ordnung. Damit ist für uns angezeigt, auf welchem Weg wir kirchliche Einheit suchen können und sollen." Die Stellungnahme wendet sich auch gegen *objektivierende Tendenzen* im Verständnis von Abendmahl und kirchlichem Amt: „Weder die kirchliche Doktrin noch die potestas des Amtes können Garanten für die Wirksamkeit des Wortes und der Sakramente sein." Als weiterer Punkt wird die Soteriologie angesprochen. Die Rechtfertigungslehre sei nach wie vor als Prüfstein für eine Übereinstimmung in Grundfragen anzusehen. Dazu wird gefragt: „Teilt die katholische Lehre in der Tat die Exklusivität des Werkes Christi, oder spricht sie der kirchlichen Heilsvermittlung eine notwendige Mitwirkung am Heil zu?"

Schweizer Volk und Stände haben in der Volksabstimmung vom 5. April 1981 die „Mitenand-Initiative für eine neue Ausländerpolitik" mit 1 303 979 bzw. 83,8% Nein-Stimmen gegen 252 323 bzw. 16,2% Ja-Stimmen bei einer Stimmbeteiligung von 39,5% wuchtig abgelehnt. Die Initiative, am 20. Oktober 1977 mit 55 954 Unterschriften eingereicht, war als Gegengewicht zu den Überfremdungsinitiativen der 60er und 70er Jahre entstanden (HK, Mai 1977, S. 221–224). Die Initianten aus dem Kreis der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung KAB wollten damals aus jener negativen Haltung wegkommen und zu einer positiveren Bewältigung der Folgen einer lange Zeit verfehlten Einwanderungs- und Ausländerpolitik hinführen. Die Initiative verlangte deshalb im wesentlichen eine durchgehende soziale Gleichbehandlung aller Ausländer, auch der Saisonarbeiter, mit den Schweizern, und zwar vom Beginn ihres Aufenthalts in der Schweiz an. Dabei gerieten drei Forderungen in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen: 1. Die Aufhebung des Saisonnierstatuts. Dieses Statut ermöglicht eine Arbeitsbewilligung in einem Erwerbszweig oder Betrieb mit Saisoncharakter für längstens neun Monate. Der Stellen-, Berufs- und Kantonswechsel wird den Saisonarbeitern in der Regel nicht erlaubt, und der Nachzug von Familienangehörigen ist auf jeden Fall untersagt. 2. Der Anspruch auf Verlängerung der Aufenthaltsbewilligung und freie Wahl des Arbeitsplatzes. Auch die Jahresaufenthalter haben eine befristete Aufenthaltsbewilligung, deren Verlängerung abgelehnt werden kann, wenn beispielsweise die Wirtschafts- und Arbeitsmarktlage ungünstig ist. 3. Die Aufhebung jeder gesetzlichen Wartefrist für den Familiennachzug. Am 19. Juni 1978 legte der Bundesrat (Regierung) seinen Entwurf zu einem neuen Ausländergesetz vor, das zur Zeit vom Parlament beraten wird und das in der Auseinandersetzung um die „Mitenand-Initiative" als Alternative bezeichnet wurde, nachdem der Bundesrat und das Parlament sie zur Ablehnung empfohlen hatten. Auf die Abstimmung hin zeichneten sich dann die Fronten deutlich ab. Gegen die Initiative sprachen sich zum einen die bürgerlichen Regierungsparteien und zum andern das Gewerbe und die Arbeitgeberorganisationen aus; es wurde auf die mögliche Gefährdung der strukturell und wirtschaftlich ohnehin gefährdeten Branchen und Regionen hingewiesen. Für die Initiative sprachen sich zum einen kirchliche Gremien und Organisationen und zum andern eine Reihe von Gewerkschaften sowie die politische Linke aus. Kirchliche Kreise setzten sich vor allem wegen des Saisonnierstatuts, das im neuen Ausländergesetz sicher beibehalten werden wird, für die Initiative ein. Die Schweizer Bischofskonferenz und der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes sagten in ihrer gemeinsamen Erklärung, die gegenüber der Initiative auch Vorbehalte aussprach, dazu: „Insbesondere teilen wir die Ansicht der Initianten, daß das heutige Saisonarbeiterstatut nicht haltbar ist, weil es vor allem das Interesse an der Arbeitskraft, zu wenig aber die Würde und die Bedürfnisse der Menschen schützt. Die geltende Ordnung führt oft zu unbefriedigenden Arbeits- und Lohnbedingungen. Sie verhindert vielfach ein normales Zusammenleben von Mann und Frau in der Ehe und vertiefte Beziehungen zwischen Eltern und Kindern." Diese sozialethischen Bedenken wogen aber die Bedenken oder gar die Angst vor den wirtschaftlichen Folgen einer Annahme der Initiative in weiten Kreisen nicht auf, so daß es zu diesem Abstimmungsergebnis kommen mußte. So ist der Entscheid des Schweizer Stimmbürgers auch nicht schlechthin ausländerfeindlich; er besagt bloß, „daß wir die Ausländer weiterhin als Arbeitskräfte akzeptieren – sie tragen zu unserem Wohlstand bei, vielfach an Stellen mit schwerer, undankbarer Arbeit, wofür keine Schweizer mehr zu finden sind –, aber sie alle auch als gleichberechtigte Menschen anzunehmen, diesen Schritt wagten wir noch nicht" (Tages-Anzeiger, Zürich, vom 6. April). Bedenklich scheinen zwei unmittelbare Folgen des Abstimmungsergebnisses. Zum einen wurde selbst von christlichdemokratischer Seite her den Kirchen nachdrücklich angeraten, sich in Zukunft zu solchen politischen Fragen nicht mehr zu äußern; „Maulkorb für die Kirchen?" überschrieb das Luzerner Vaterland vom 8. April seinen diesbezüglichen Kommentar. Zum andern erhielten jene Parlamentarier Auftrieb, die für ein weniger liberales neues Ausländergesetz eintreten.

Der Kommissionssprecher Paul Zbinden äußerte dazu: „Der Ausgang der ‚Mitenand'-Abstimmung hat eine leichte Verschiebung der Standpunkte in der nationalrätlichen Kommission zur Behandlung des Ausländergesetzes bewirkt."

Für Aufregung sorgte in der Kirche von England die am 30. März bekanntgegebene Ernennung des bisherigen Bischofs von Truro,

Graham Leonard, zum Bischof von London, dem drittwichtigsten anglikanischen Bischofssitz. Nach dem 1976 reformierten Wahlverfahren, das der Staatskirche ein *stärkeres Mitspracherecht bei Bischofsernennungen* erteilen sollte, wurde dem sogenannten „Crown Appointments Comittee" der entscheidende, wenn auch nicht ausschlaggebende Anteil gegeben. Dieser Ausschuß umfaßt die beiden Erzbischöfe von Canterbury und York, drei Priestervertreter der Generalsynode, drei Mitglieder der Versammlung der Laien und vier Mitglieder aus der bischofslosen Diözese. Von dieser Kommission werden dem Premierminister zwei Namen in Präferenzordnung vorgelegt, außer wenn eine Zweidrittel-Mehrheit für einen Kandidaten besteht. In diesem Fall wird ein Name eingereicht. Der mit der Namensempfehlung des Premierministers versehene Vorschlag geht der Königin zur Bestätigung zu. Als Rechtfertigung für das Mitspracherecht des Premierministers gilt der Umstand, daß die beiden anglikanischen Erzbischöfe und 24 Bischöfe im Oberhaus sitzen und ihren Einfluß auf die gesetzgebenden Gewalten des Parlaments ausüben können. Im Fall des neuen Bischofs von London machte Premierminister *Margaret Thatcher* ihr Mitspracherecht überraschenderweise geltend, indem sie nicht den kirchlicherseits an erster Stelle vorgeschlagenen Bischof von Durham, den liberal anglo-katholischen *John Habgood*, befürwortete, sondern, nachdem sie selbst Rat eingeholt hatte, den konservativ anglo-katholischen Bischof von Truro, der zwar der Mehrheitskandidat seiner neuen Londoner Diözese war, nicht jedoch des führenden anglikanischen Establishments. Auch die englische Königin, die in religiöser Hinsicht eher evangelikale Sympathien hat als anglo-katholische, hätte Habgood vorgezogen. Sie hatte sich aber der Wahl der Regierungschefin zu beugen, zumal letztere bei der Wahl des Erzbischofs von Canterbury der Königin nachgegeben und *Robert Runcie* dem damals ebenfalls kandidierenden Leonhard vorgezogen hatte. Die Entscheidung der Premierministerin wurde paradoxerweise auch von ihrem politischen Gegner, dem Labourführer *Michael Foot* gebilligt. Der neue Bischof von London ist mit Papst Johannes Paul II. verglichen worden, weil er eine Bekräftigung der traditionellen Morallehre mit einer radikalen Einstellung zur sozialen Gerechtigkeit und zu den Menschenrechten verbindet, wenngleich er ansonsten der distanzierte Typ des anglikanischen Akademikers ist. Er ist bekannt als Gegner der in der anglikanischen Kirche starken, die *Ordination von Frauen* befürwortenden Strömung sowie eines Zusammengehens mit den Freikirchen (vgl. HK, April 1981, 213), weil diese Schritte seiner Meinung nach zur weiteren „Glaubensvernebelung" in der anglikanischen Kirche beitragen und die Annäherung an Rom erschweren würden. Die Ernennung Leonards wurde von seinem Londoner römisch-katholischen Gegenüber, dem Erzbischof von Westminster, *Kardinal Basil Hume*, ebenso begrüßt wie von der „Church society", der anglikanisch-evangelikalen Hauptvereinigung. Die *Spannungen*, die sich hinter dieser Bischofsernennung verbergen, zeigen, daß die heutige Spaltung in der Church of England weit stärker zwischen vor allem im religiösen Sinn konservativen und liberalen Kräften verläuft und nicht wie bisher zwischen der (katholisierenden) „Hochkirche" (high church) und der (evangelikalischen) „low church".

Der Besuch des Apostolischen Administrators von San Salvador, Bischof Arturo Rivera y Damas, Ende März in der Bundesrepublik hat offenbar dazu beigetragen, die von ideologischer Voreingenommenheit, gezielt einseitiger Informationspolitik und der Gutgläubigkeit Sachunkundiger gekennzeichnete Polemik um die politischen Verhältnisse in El Salvador zu versachlichen. Mit seiner Einschätzung, das Volk des mittelamerikanischen Landes stehe mehrheitlich weder auf seiten der „Revolutionären Demokratischen Front (FDR)", noch setze es seine Hoffnung in die Regierungsjunta, widersprach der Bischof dem kurz vorher in der Bundesrepublik weilenden Leiter des Rechtshilfebüros der Erzdiözese San Salvador, *Roberto Cuellar*, wie auch den optimistischen Äußerungen von CDU-Generalsekretär Heiner Geißler, der seit seiner kurzen Informationsreise nach El Salvador um Unterstützung der seiner Meinung nach demokratisch gesonnenen Regierung *Napoleon Duartes* wirbt. Rivera sprach sich zwar für die vermittelnden Kontakte der deutschen Sozial- und Christdemokraten mit der FDR bzw. der Regierung Duarte aus, stellte aber klar, daß die Kirche in El Salvador Distanz zu beiden Seiten halten wolle. Der Bischof verurteilte „die Einmischung der Vereinigten Staaten, aber auch die des anderen imperialistischen Blocks". Die *Gesprächsbereitschaft der Guerilla* schätze der Bischof nach dem Scheitern der Endoffensive im Januar größer ein als die der inzwischen siegesgewissen Militärs. Als Stützpfeiler der Regierungsjunta bezeichnete Rivera das Militär und die im Volk gefürchtete rechtsextreme paramilitärische Organisation „Orden". Positiv beurteilte der Bischof die von der Junta in Gang gesetzte Agrarreform, soweit diese überhaupt durchgesetzt werden konnte. Rückschläge in den Erträgen seien nach seiner Kenntnis nicht zu verzeichnen, sondern erste Ertragssteigerungen. Nach anderen Informationen aus El Salvador, die von den kanadischen Bischöfen veröffentlicht wurden, hat die Reform nicht einmal ein Prozent der Ländereien der Großgrundbesitzer erfaßt.

Nach wiederholten scharfen Angriffen im vergangenen Jahr gegen die Regierungsjunta und die von ihr zu verantwortenden Menschenrechtsverletzungen scheint Bischof Rivera jetzt vorsichtiger zu taktieren, offenbar in dem Bemühen, den ersehnten Dialog zwischen den kriegführenden Parteien nicht durch einseitige Parteinahme zu erschweren. Dies hat dem Bischof im In- und Ausland den Vorwurf eingebracht, er rücke immer mehr von der Haltung seines Vorgängers, des vor einem Jahr ermordeten Erzbischofs *Oscar Romero* ab. Tatsächlich scheint der Bischof mehr *„Äquidistanz" zu den politischen Machtgruppen* zu demonstrieren als die Nähe der Kirche zum Volk. Inwieweit die Kirchenführung El Salvadors über die offizielle Zurückhaltung hinaus mit der Regierung Duarte sympathisiert, ist nur schwer einzuschätzen. Die strikte Ablehnung der amerikanischen Militärhilfe und die Berufung Riveras auf die vom Rechtshilfebüro erstellte Dokumentation über die Übergriffe der Militärs und Paramilitärs lassen auf eine gewisse Distanz zur Junta schließen. Meinungsverschiedenheiten mit dem Generalvikar von San Salvador und Vertrauten des verstorbenen Erzbischofs Romero, *Ricardo Urioste*, der das Land inzwischen verlassen hat, die Drohung Riveras, er werde das Rechtshilfebüro der Erzdiözese wegen Unterstützung der Guerilla schließen lassen, und die Einstellung von „Orientación", der kirchlichen Zeitschrift, die Erzbischof Romero als Sprachrohr diente, sprechen jedoch für eine Kursänderung der Hierarchie von San Salvador.

Hilfreich für die bundesrepublikanische Einschätzung der Situation in El Salvador waren die Äußerungen Bischof Riveras *zur Lage der Menschenrechte.* Der Bischof beklagte zwar, daß in der Dokumentation des Rechtshilfebüros die Übergriffe der Linken verschwiegen würden, bestätigte aber, daß nach kirchlichen Schätzungen etwa 80 Prozent der Opfer auf das Konto der Sicherheitskräfte gingen. Nach dem Besuch des Bischofs sprachen sich auch die deutschen Bischöfe (wie vorher die Katholische Konferenz der USA und die Bischöfe von England und Wales) gegen Waffenlieferungen nach El Salvador aus und befürworteten eine politische Lösung des Konflikts.

Bücher

ERHARD EPPLER, **Wege aus der Gefahr.** Rowohlt Verlag, Hamburg 1981. 240 S. 24.– DM.

Ein berühmtes Diktum seines schwäbischen Landsmannes Hölderlin hat Erhard Eppler seinem neuen Buch als Motto vorausgestellt: „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch." Rettung sieht Eppler, so die Grundthese seiner Ausführungen, in einer neuen Politik, die sich nicht mehr nur auf die Exekution vermeintlicher Sachzwänge beschränkt (vor allem von den Sachzwängen Wachstum und Rüstung ist die Rede), sondern der Politik Priorität vor der Ökonomie einräumt und anstatt des bloßen Krisenmanagements nach Handlungsalternativen fragt. Die entscheidende inhaltliche Füllung dieser Politik ergibt sich aus einer neuen Ethik, die Eppler vor allem an der Basis in verschiedenen Strömungen von der Ökologie – über die Frauen – bis hin zur Friedensbewegung am Wachsen sieht. Er konkretisiert seine Grundintention an den Feldern der Energiepolitik, der Entwicklungs- und der Friedenspolitik sowie im Blick auf eine neue Verbindung von Ökonomie und Ökologie. An die Stelle des von der Politik nur von außen abgestützten und mit flankierenden Maßnahmen begleiteten Wachstums um jeden Preis soll „selektives Wachstum" im Dienst einer menschlicheren Gesellschaft treten. Dabei will Eppler – das wird klar unterstrichen – nicht den romantischen Rückzug von der Technik oder einen regressiven Kulturpessimismus, sondern er plädiert für alternative „Trampelpfade", die sich an technisch-wissenschaftlich machbaren Alternativen orientieren und diese von der Basis aus durchzusetzen versuchen.
Eppler hat in sein Buch viel, fast zu viel hineingepackt, und die einzelnen Teile sind von unterschiedlicher argumentativer Dichte. So scheinen mir die der Rüstungs- und Friedensproblematik gewidmeten Passagen die schwächsten zu sein, sie wirken eher um der Vollständigkeit willen angefügt. Im ganzen wird man Eppler dort ohne Schwierigkeiten zustimmen, wo er weitverbreitetes Unbehagen beispielsweise über die gegenwärtige Entwicklungs- oder Landwirtschaftspolitik oder auch über den Medizinbetrieb auf den Begriff zu bringen versucht. Auch seiner Intention, Politik nicht auf Sachzwänge zu beschränken, wird man den Beifall nicht verweigern können. Schließlich sollte man die von ihm eingebrachten Alternativen im einzelnen prüfen und vor allem auch sein Plädoyer für Rationalität und gegen bloßes Aussteigen begrüßen.
Anzufragen wäre allerdings das recht dualistisch anmutende, wohl auch der Griffigkeit wegen überzeichnete Grundschema: Gibt es denn den Typ einer nur Wachstum begleitenden und Sachzwänge exekutierenden Politik in der Form, wie ihn Eppler fast schon karikiert? Wird nicht alles Negative, werden nicht viele als solche gar nicht zu leugnende Fehlentwicklungen dieser einen Seite zugerechnet, während die andere, neue Politik um so heller strahlen darf, obwohl auch ihre Probleme ja nicht zu übersehen sind? Eppler bestreitet zwar, daß seine Konzeption des selektiven, bewußt durch Politik gesteuerten Wachstums neuer Eingriffe staatlicher Bürokratie in die Investitionsentscheidungen des Unternehmers bedürfe; dennoch traut er der Steuerungs- und Lenkungsfunktion von Politik erstaunlich viel zu, während den ökonomischen Steuerungsmechanismen mit unverhohlenem Mißtrauen begegnet wird. Trotzdem sollte man sich mit Epplers „Wegen aus der Gefahr" auseinandersetzen. Auch wenn man die Alternative von bloßen Sachzwängen einerseits und politischer Lenkung andererseits nicht für zwingend hält, gibt das Buch genug Stoff zum Nachdenken. Dem antiresignativen Grundzug wird man sich gern anschließen, gerade wenn man manchen seiner „Trampelpfade" etwas skeptischer gegenübersteht. *U. R.*

NORBERT HINSKE, **Kant als Herausforderung an die Gegenwart.** Verlag Karl Alber, Freiburg 1980. 156 S. 29.– DM.

In diesem Band sind Beiträge versammelt, deren Entstehung bereits einige Jahre zurückliegt. Es handelt sich um wissenschaftlich überarbeitete Rundfunkvorträge, die in gedruckter Form bereits zum Kant-Jahr 1974 erscheinen sollten. Da sie unabhängig voneinander und zu verschiedenen Anlässen entstanden sind, bilden sie keine thematische Einheit. Dennoch wird eine klare Grundlinie erkennbar. Dem Kantforscher und Ordinarius für Philosophie in Trier geht es darum, Kant als Denker und das Denken Kants als eine Art Orientierungshilfe in der geistigen Auseinandersetzung der Gegenwart zu aktualisieren. Nur der erste Beitrag bemüht sich um Biographisches. Er ist zugleich der schwächste, was wohl trotz der „Bekehrung" Kants vom „galanten Magister" zum „zurückgezogenen Gelehrten" in den Jahren der Abfassung der Kritik der reinen Vernunft damit zu tun hat, daß biographisch mit Kant kein Staat zu machen ist. Äußerst lesenswert nicht nur für den Fachphilosophen sind die vier anderen Beiträge: „Kant und die Aufklärung", „Um eine Mündigkeit von innen bittend", „Grundformen der Praxis", „Ethik und Politik". Im zweiten Beitrag geht es vor allem um Kants Theorie von der Unmöglichkeit des totalen Irrtums, in der Hinske zugleich die theoretische Grundlage für einen gemäßigten Pluralismus sieht, der, wenn er den Namen verdient, immer bemüht sein muß, die Wahrheit auch in der Meinung des anderen, selbst wenn er sie für falsch hält, zu suchen und anzuerkennen. Nicht minder zeitbezogen ist der Beitrag über Mündigkeit. Hier wird gegenüber heutigem Anspruchsdenken in bezug auf Mündigkeit das sehr viel vorsichtigere Verständnis Kants verdeutlicht, der lieber negativ „vom Auszug aus selbstverschuldeter Unmündigkeit" spricht als von Mündigkeit als einer quasi anthropologischen Gegebenheit, für deren Realisierung gleichsam nur äußere Hindernisse wegzuräumen seien. Im vierten und fünften Beitrag wird der Praxisbegriff Kants erläutert und auf die Kategorie des Moralischen gegenüber dem bloß „Technischen" und „Pragmatischen" zugespitzt. Sinnspitze Kantscher Ethik – auf diese Weise wird dessen Pflichtethos „humanisiert" – ist nach Hinske Kants Grundthese, daß der Handelnde erst in der Dimension des Moralischen seine wahre Identität findet. Auf die Politik angewendet: „Erst in der Dimension des Moralischen gewinnt der politisch Handelnde jene Kraft, die es ihm möglich macht, Rückschläge zu ertragen, Niederlagen hinzunehmen und für seine Sache, auch wenn es ernst wird, einzustehen."
Bei der Lektüre dieses knappen Bändchens, das sich um Zeitbezug durch Herausstellung des scheinbar Unzeitgemäßen in Kants Denken bemüht, ohne dabei gedanklich zu verflachen, wird einem erst bewußt, was Kant als Denker der endlichen (theoretischen wie praktischen) Vernunft und des „gemeinen Menschenverstandes" in einer Situation ausufernder Irrationa-

lismen selbst in Kernbereichen der zeitgenössischen Kultur bewirken könnte, wenn die zeitgenössische Philosophie, gerade soweit sie sich mit Kant befaßt, weniger im akademischen Elfenbeinturm verbliebe, sondern bewußter und entschiedener Kants Denken wieder an die Öffentlichkeit brächte. So hilfreich etwa der letzte Kant-Kongreß in Mainz vom 4. bis 8. April aus Anlaß der 200-Jahr-Feier des Erscheinens der Kritik der reinen Vernunft als neuester Überblick über die Kantforschung in einigen Bereichen war, so wurde dort gerade diese Chance wieder einmal auf sehr deutsche akademische Weise vernachlässigt. Man hatte dort den Eindruck, die deutsche Universitätsphilosophie entwickle gar nicht die notwendige Sensibilität dafür, um zu merken, welche Chance der Bewußtseinsbildung eine öffentliche vorgenommene Besinnung auf Kant gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt hätte. Daß es Hinskes Buch gelingt, hier ein wenig Abhilfe zu schaffen, ist sein eigentliches Verdienst. *D. S.*

LEO BERNHARD (Hrsg.), **Alfred Bengsch. Die Hoffnung darf nicht sterben.** Tagebuch 1940–1950. Verlag Neue Stadt, München 1981. 184 S. 18.80 DM.

Der im Dezember 1979 verstorbene Bischof von Berlin, Kardinal Alfred Bengsch, hat Tagebuchaufzeichnungen aus seiner Jugendzeit hinterlassen. Sie wurden jetzt als „ein Glaubenszeugnis in einer glaubensfremden Umwelt" von „zeitgeschichtlichem Wert" in dem Focolarini-Verlag Neue Stadt herausgebracht. Die Aufzeichnungen beziehen sich auf einen Zeitraum von zehn Jahren. Der spätere Kardinal beginnt im Mai 1940 als Seminarist in Fulda. Die letzten stammen aus den Tagen unmittelbar vor dessen Priesterweihe im April 1950. Sie beziehen sich also auf die Zeit Bengschs als Soldat im Zweiten Weltkrieg, als französischer Kriegsgefangener und nach dem Krieg wieder auf seine Seminarzeit in Fulda. Die Aufzeichnungen sind im eigentlichen Sinn geistliches Tagebuch. Sehr deutlich sichtbar wird das geistliche Profil des jungen Bengsch. Bereits in dem 20jährigen tritt uns in sehr klaren Zügen der Mann entgegen, wie man ihn später als Bischof und Kardinal gekannt hat: ausgezeichnet von einer starken, bis in die Wurzeln des täglichen Erlebens gehenden Gläubigkeit, in der ihm auch die widrigsten und fragwürdigsten Verhältnisse nicht verunsichern können; geprägt von einer unkomplizierten Männlichkeit, die überall das Gegenteil von Larmoyanz ausstrahlt, obwohl militärischer Drill und kleinliche Seminarordnung ihm durchaus zu schaffen machen, gezeichnet aber auch von einem starken geistlichen Selbstbewußtsein, das viele an ihm bewundert, an dem sich aber, als er Bischof und Kardinal war, auch so mancher gerieben hat. Über die Zeitumstände, über die des Krieges und des Dritten Reiches erfährt man hingegen nicht viel, was einem angesichts des noch jugendlichen Alters des Beobachters auch kaum verwundert. Nur gelegentlich gibt es in knappen Sätzen entsprechende Hinweise, aber auch sie beziehen sich zum größten Teil auf unmittelbar Erlebtes: im Feld, im Gefangenenlager und später im Seminar; auf das, was ihm bei Kameraden, Studienkollegen und Priestern, die seine väterlichen Freunde sind, menschlich begegnet. Die Tagebuchnotizen sind abgerundet durch das Testament des Kardinals und die Würdigung, die der Bischof von Fulda, *Eduard Schick,* der ehemalige Seminarregens Bengschs, auf der Frühjahrsvollversammlung 1980 der Deutschen Bischofskonferenz vorgetragen hat. Zu bewundern an dem Buch ist der einfache, einprägsame Stil. Auch in dieser Beziehung ist der junge Bengsch ganz der spätere Kardinal: in der Neigung zu klarer Aussprache, notfalls auch auf Kosten der notwendigen Differenzierung. *D. S.*

GODEHARD LINDGENS. **Katholische Kirche und moderner Pluralismus.** Der neue Zugang zur Politik bei den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Verlag Klett-Cotta, Stuttgart 1980. 387 S. 98.– DM.

Lindgens unternimmt in diesem Band – die vorliegende Veröffentlichung ist die gekürzte und überarbeitete Fassung seiner Berliner Dissertation – den Versuch, die Methoden der modernen Pluralismustheorie auf die vatikanischen Verlautbarungen unter den Päpsten Johannes XXIII. und Paul VI. anzuwenden. Er erweitert Ernst Fraenkels These, daß der Pluralismus die Staatsform des Reformismus sei, dahingehend, daß der Pluralismus auch eine Politik begründe und fördere, „die auf ständige Reform und Weiterentwicklung der Gesellschaft und ihrer tragenden Kräfte ausgerichtet ist", und weist auf, daß die katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen neuen Zugang zur Politik und zu pluralistischen Formen gefunden habe. Chronologisch analysiert Lindgens in einem ersten Kapitel das Verhältnis der beiden Päpste zum Zweiten Vatikanischen Konzil und den sich darin abzeichnenden Entwicklungsprozeß im Verhältnis zum Pluralismus. Wenn nicht als Revolutionär, so dürfe Johannes XXIII. doch als „Reformator" gelten, der die Grundlage für ein neues Verhältnis von Kirche und Welt gelegt habe. „Die Kirche hat durch Johannes XXIII. und das Vaticanum II bewiesen, daß sie zu Reformen, zumindest in ihrer theologischen Ausformulierung fähig war." Im zweiten Kapitel untersucht der Autor die Tragfähigkeit dieses neuen Zugangs zur Politik in den wichtigsten Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und setzt hier in klarer Gliederung vier Schwerpunkte: Das neue Selbstverständnis der Kirche in der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium", das neue Verhältnis von Kirche und Welt in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes", die Erklärung des Konzils über die Religionsfreiheit sowie das Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Kirchen und Religionsgemeinschaften. Für alle Bereiche kann der Autor mit reichem Material belegen, daß sich die gesellschaftliche und politische Theorie der Kirche seit Johannes XXIII. so gewandelt hat, daß man von einer Hinwendung zum Pluralismus sprechen kann, die der Kirche ein „neues Verhältnis zur modernen Lebenswelt" erschlossen hat. Allerdings seien für die Amtszeit Pauls VI. eine „Reihe von Regressionen" zu registrieren, er habe zwar die Kirche reformiert und die Bischofssynode als Beratungsinstrument des Weltepiskopates geschaffen, aber „das hierarchische Strukturgefüge der Kirche entspricht noch keineswegs den Anforderungen eines modernen Pluralismus", da der Bischofssynode kein Recht zur Mitentscheidung zustehe. Rom bleibt die letzte Instanz. Was die neuere katholische Theologie betrifft, so habe sie zwar das Verhältnis der katholischen Kirche zum Pluralismus nicht zum Thema gemacht, aber doch den Boden bereitet, auf den sich das Konzil stellen konnte, um ein Verhältnis zur modernen Welt zu gewinnen. Eine zusätzliche Erweiterung aus dem Historischen ins Aktuelle erfährt die Arbeit durch den kurz und pointiert angedeuteten Umgang Johannes Pauls II. mit den Konzilsdekreten bzw. mit deren Umsetzung in die Realität. Der Papst habe zwar gleich bei Amtsantritt die Bedeutung des Konzils betont und zur Verwirklichung der Dokumente aufgerufen, ein „augenblicklicher Trend", wieder in eine „vorkonziliare Zeit" zurückzufallen, sei allerdings unübersehbar. Offen bleibt trotz der soliden Arbeitsweise die Frage nach einer genaueren Bestimmung des Begriffes „Pluralismus", den der Autor einerseits sehr eng mit dem Postulat ständiger Weiterentwicklung verknüpft, dessen Ausprägung in der Praxis aber vage bleibt; zu wünschen wäre mehr Trennschärfe zwischen den einzelnen Ebenen pluralistischer Interaktion. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

ARENS, EDMUND. **Gleichnisse als kommunikative Handlungen Jesu.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 56 Heft 1 (1981) S. 47–69.

Der Verfasser möchte durch eine Deutung der Gleichnisse Jesu mit Hilfe des Instrumentariums der pragmatischen Sprachphilosophie und der Handlungstheorie die in der Forschung vertretenen unterschiedlichen Positionen einer historischen, existentialen und linguistisch-literaturwissenschaftlichen Gleichnistheorie in ihren berechtigten Anliegen zusammenfassen und weitertreiben. Die Gleichnisse sollen von ihrer kommunikativen Funktion erklärt werden, die sie in der Auseinandersetzung Jesu mit seinen pharisäischen Opponenten haben. Als Kommunikationselemente betrachtet, „fungieren Jesu Gleichnisse als Behauptung der rettenden Wirklichkeit Gottes und dessen mit ihm angebrochener Herrschaft, wobei Behauptung in diesem Zusammenhang nicht als thetisch-argumentativ zu verstehen ist, sondern als narrativ und praktisch." In den Gleichnissen seien „propositionaler Gehalt und illokutiver Akt" derart aufeinander bezogen, daß das, worüber etwas ausgesagt werde, aufs engste verbunden sei mit dem, wozu dieses geschieht. Man könne sie als „quasi-diskursive" Rede verstehen, die gleichzeitig ideologiekritisch, argumentativ und analogisch sei. Dadurch würden sie zu „subversiven Geschichten Jesu", die seine Gegner zur Revision ihres Wirklichkeitsverständnisses und ihrer Handlungsorientierung einladen und herausfordern.

DAUTZENBERG, GERHARD. **Neutestamentliche Ethik und autonome Moral.** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 161 Heft 1 (1981) S. 43–55.

Im Kontext eines Heftes, das als ganzes verschiedenen Aspekten der Autonomiediskussion in der katholischen Moraltheologie gewidmet ist, nimmt Dautzenberg vom Neuen Testament her einige beachtenswerte Präzisierungen vor. Jenseits der schlechten Alternative, entweder nur die Verflechtung christlicher ethischer Weisungen mit der Umwelt oder aber das materiale Proprium aufweisen zu wollen, zeigt er an der ethischen Verkündigung Jesu, daß es ein „spannungsvolles Zueinander von alten weisheitlichen und neuen eschatologischen Gottesaussagen" gibt, das in keiner Richtung negiert werden darf. Als Beispiel wählt er u. a. das jesuanische Gebot der Feindesliebe, wo sich zeigt: „Es handelt sich also um eine folgenreiche, der Basileia-Verkündigung Jesu entsprechende Neuprägung und Neuakzentuierung weisheitlich bestimmter Ethik, nicht jedoch um eine Weisung, die für sich genommen den Nachweis einer qualitativ und inhaltlich neuen Offenbarungsethik tragen könnte." Als generelles Fazit kann festgestellt werden, daß der neutestamentliche Befund der autonomen Begründung weltethischer Normen nicht entgegenstehe, sondern sie sogar nahelege. Sowohl in der Ethik Jesu wie der des Paulus gebe es den Hiatus zwischen der eschatologischen und christologischen Verkündigung und der den integrierten ethischen Überlieferungen eigenen Begründungsstruktur.

RADFORD RUETHER, ROSEMARY. **Das weibliche Wesen Gottes: Ein religiöses Problem von heute.** In: Concilium Jhg. 17 Heft 3 (März 1981) S. 217–223.

Ausgehend vom Zusammenhang zwischen männlichem Gottesbild und durch es legitimierten patriarchalischen Herrschaftsstrukturen fragt die amerikanische Theologin in die Geschichte zurück. Während im Judentum mit den Vorstellungen über die Weisheit als Tochter Gottes oder die Shekinah als weiblich vorgestellte Form der Anwesenheit Gottes Ansätze vorhanden gewesen seien, das Weibliche mit Gott zusammenzudenken, gebe es dafür in der Gotteslehre der westlichen christlichen Theologie keinen Platz: „Im Vordergrund steht immer ein männliches Prinzip; ein weibliches kann dann nur noch als untergeordnet oder als dienend erscheinen." Der von engagierten Feministinnen in den USA unternommene Versuch, an die Stelle des männlichen Gottes wieder eine weibliche große Göttin zu setzen, führe zu nichts, da er immer noch dem dualistischen Schema verhaftet bleibe. Es genüge nicht, nur zusätzlich die früher verdrängte weibliche Dimension Gottes neu hervorzuheben. Vielmehr müsse Gott als alles Männliche und Weibliche übersteigend gedacht werden: „Er (sie) gibt Männern und Frauen ihre volle Menschlichkeit wieder, die nicht nur das Versprechen einer neuen Menschheit ist, sondern auch einer neuen Welt mit neuen gesellschaftlichen Beziehungen und mit neuen Formen zwischenmenschlicher Beziehungen."

Kultur und Gesellschaft

HESSE, WOLFGANG. **Das Menschenbild in der Medizin.** In: Renovatio Jhg. 37 Heft 1 (März 1981) S. 9–19.

Vor dem Hintergrund einer Schilderung des Verhältnisses Arzt – Patient – Medizin zur Zeit des Hippokrates stellt Hesse provokativ fest, daß die heutige Medizin von ihren „treuherzigen Kunden" überbewertet werde. Das Hauptproblem der heutigen Ärzte liege darin begründet, daß man vom Gehirn fast nichts wisse, verantwortlich hierfür sei die Konzentration der Forschung auf chemische und physikalische Mittel. Als möglichen Weg zu tieferen Erkenntnissen weist der Autor auf die völlig unterschiedliche Entwicklung und Funktion der beiden menschlichen Hirnteile hin: das von ihm so genannte „Althirn" diene der Speicherung von Verhaltensmustern durch Erbinformation, das wesentlich jüngere „Neuhirn" fungiere als eigentlicher Gedächtnisspeicher, d. h., es sei Träger der Vernunft, während das Althirn als „Hort der Emotionen" bezeichnet werden könne. Seelische Krankheiten ergäben sich einerseits aus dem Spannungsverhältnis dieser beiden Hirne untereinander, aber auch durch Einwirkungen aus der Peripherie des Menschen. Das Menschenbild der zeitgenössischen Medizin wird als eher vage und „überaus störanfällig, kompliziert und sensibel" vorgestellt, jedes Gleichgewicht bleibe labil. Die Überspezialisierung der Ärzte habe einen Vertrauensschwund bei Patienten zur Folge, in den Krankenhäusern verkümmere der Mensch zum Objekt. Eine Abweichung vom Kausalitätsprinzip hält Hesse für künftige Forschungen dringend geboten.

JAPPE, GEORG. **Ende der Avantgarde? Nein danke.** In: Merkur Jhg. 35 Heft 4 (April 1981) S. 345–356.

Daß in der gegenwärtigen Kunst und Dichtung nichts auftaucht, vor dem selbst der Experte ratlos dasteht – wie immer wieder zwischen 1966 und 1972 –, macht der Autor zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Für die deutsche Literatur der letzten Jahrzehnte diagnostiziert er Gewinne an strukturaler Reflexion, kompositionellem Kalkül, Sinnlichkeit und Sensitivierung, aber einen Verlust an Musikalität und Plastizität. Ein besonderes Augenmerk widmet er in diesem Zusammenhang Peter Handke und dessen Bemühungen, die Hochsprache Rilkes wiederaufzunehmen und sich auf Kafkas „Bilder" zu beziehen. In einem „Erlebnisdichtung, Erlebniskunst" betitelten Abschnitt werden einige künstlerische „Performances" zitiert; gleichzeitig aber sei eine Welle Neuer Subjektivität und Innerlichkeit entstanden, die durch „Ich-Schwäche, Mutlosigkeit und seismographisches Gespür für Ohnmacht" gekennzeichnet sei. Was die Präsentation anbelangt, so sei die Buchmesse „der vorprogrammierte Tod aller Alternativen". Autonomie schließlich ist für den Autor wichtigstes Merkmal der Avantgarde, und so äußert er den Verdacht, daß diejenigen, welche das Ende der Avantgarde konstatieren oder proklamieren, das Ende der Autonomie wollen.

La RFA est-elle encore un modèle? In: projet Nr. 154 (April 1981) S. 402–470.

Das rapide Tempo, in dem sich die Bundesrepublik Deutschland nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelte, die wirtschaftliche Stabilität und das solide politische System – von den westlichen Nachbarländern wurde dieses Phänomen während der vergangenen Jahrzehnte oft bewundert, manchmal neidisch betrachtet, auch beargwöhnt. Ob dieser Modellcharakter noch besteht, fragt die Zeitschrift der französischen Jesuiten in Vanves „projet" und beleuchtet in sechs Aufsätzen Teilaspekte der gesellschaftlichen Realität. Die möglichen Konsequenzen des Geburtenrückgangs werden von *Jean-Claude Chesnais* besonders in ihrer wirtschaftlichen Tragweite und im Vergleich zur französischen Entwicklung untersucht. *Bernard Keizer* zeigt auf, inwieweit das ausufernde Wirtschaftswachstum zu seinem eigenen Untergang beiträgt. Nach den Bedingungen der Außenpolitik zwischen Bündnistreue und Ostpolitik fragt *Gilbert Ziebura*. Drei Aufsätze schließlich beschäftigen sich mit der Rolle der Kirche im Staat: *David A. Seeber* erläutert die Besonderheiten des öffentlichen Sprechens der katholischen Kirche in gesellschaftlichen Fragen. Das Verhältnis der Jugend zur Tradition wird von *Klaus-Peter Fischer* aufgegriffen. Und *Frédéric Hartweg* stellt die Rolle der evangelischen Kirche in der bundesdeutschen Gesellschaft dar.

Kirche und Ökumene

SLENCZKA, REINHARD. **Das Christusbekenntnis als Fundament für Kirchentag und Ökumene.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 30 Heft 2 (April 1981) S. 165–181.

Slenczka sieht die Auseinandersetzungen um die Institution Kirchentag und um das Verhältnis zum Ökumenischen Rat im deutschen Protestantismus als Symptome für Konflikte, die bis in das Grundverständnis von Kirche hineinreichen: „Wir stehen m. E. heute vor der sehr ernsten Frage, ob wir hinter diesen und ähnlichen Symptomen nicht bereits seit Jahren bereits eine latente Kirchenspaltung haben." In den Konflikten geht es um die beiden Fragen nach der Grenzlinie zwischen Glauben und Unglauben bzw. Nicht-glauben-Können einerseits und zwischen der im Glauben verkündeten Gerechtigkeit Gottes und der in der Wirklichkeit erfahrenen Ungerechtigkeit in dieser Welt anderseits. Gegenüber „säkularen Bekenntnisforderungen" verweist er auf das Christusbekenntnis als „sichtbares Zeichen für das geistliche Wesen der Kirche". Daraus ergeben sich dann dogmatische Maßstäbe für kirchliche Entscheidungen: Einmal die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz der Kirche, zum zweiten die Unterscheidung von Glauben und Werken, schließlich die Trennung zwischen den nur Gott vorbehaltenen letzten und den menschlichem Handeln zugänglichen vorletzten Dingen. Die notwendigen Entscheidungen und damit auch Scheidungen vollzögen sich dadurch, daß die „Wahrheit mit jener Klarheit und Zuversicht bezeugt", zur Umkehr gerufen und Vergebung zugesprochen werde.

Les femmes: l'église en cause. In: Lumière et vie Nr. 151 (Januar – März 1981) S. 2–117.

Die eingangs gestellte Frage, ob es angebracht sei, die Fülle von Veröffentlichungen über die Rolle der Frauen noch zu vergrößern, kann man bejahen – sofern sie von der Qualität dieses Dossiers sind. Ein weiter Bogen wird, eingerahmt von zwei grundsätzlichen Artikeln, in insgesamt acht Aufsätzen gespannt, punktuell werden Beispiele weiblicher Initiativen innerhalb der Kirche aufgezeigt: Berichte über die Rolle der Frauen in der ökumenischen Bewegung und über die Organisation christlicher Frauen in den USA, über den zahlenmäßigen Anstieg der Theologiestudentinnen und die Situation der Religionslehrerinnen in Frankreich, über Versuche der ökumenischen Zusammenarbeit im pastoralen Bereich und über die Verweigerung der Zulassung zum Priesteramt für Frauen. Diese Einblicke erheben weniger den Anspruch einer geschlossenen Dokumentation, sondern versuchen Schritte eines langen Prozesses aufzuzeigen, der wie jede Befreiungsbewegung nicht vor Rückschlägen geschützt ist. Ob ausgesprochen oder nicht: Kulminationspunkt aller Beiträge ist der schmerzlich empfundene Widerspruch zwischen der Rolle der Frau im kirchlichen Laiendienst und ihrem Ausschluß vom Priesteramt. Die Anfrage, die Frauen an die Kirche stellen, so eine These, rührt an deren Wurzeln: die Kirche müsse sich fragen lassen, was sie zur Befreiung von archaischen Stereotypen beigetragen habe.

Personen und Ereignisse

Im Rahmen einer Ärztetagung, zu der die regionale Bildungsarbeit der Erzdiözese Bamberg eingeladen hatte, plädierte der Gynäkologe *Prof. Heinrich A. Krone* „für jede wirksame Methode der Empfängnisverhütung, soweit sie sich der gegenseitigen Rücksichtnahme und Liebe der Ehepartner unterordnet, die Fruchtbarkeit in einem sinnvollen Maß ermöglicht und medizinisch zu verantworten ist". Die Methode der Zeitwahl sieht Krone als vielfach unpraktikabel, unsicher und belastend für die ehelichen Beziehungen an; kaum ein Ehepaar richte sich danach. Auch der Ordinarius für Rechtsmedizin an der Universität Erlangen, *Prof. Bernhard Wuermeling*, stellte die Kompetenz der Kirche in der Methodenwahl in Frage.

Die Schaffung einer neuen Jugendforschungseinrichtung mit dem Namen „Forum Humanum" hat der aus Wissenschaftlern und Wirtschaftsexperten zusammengesetzte „Club of Rome" bekanntgegeben. Laut Ankündigung des Club-Vorsitzenden *Aurelio Peccei* wird eine Gruppe von 25 Nachwuchswissenschaftlern aus 20 Ländern „Alternative Zukunftsprogramme der Menschheit" untersuchen und für die Vereinten Nationen zu deren Internationalem Jahr der Jugend 1985 einen Bericht veröffentlichen.

Die katholische Kirche hält die Militärdiktatur unter *Augusto Pinochet* für einen Wegbereiter des Kommunismus. In einem Interview, das die italienische Nachrichtenagentur ANSA in Punta Tralca bei Santiago de Chile führte und in Rom veröffentlichte, sagte der Erzbischof der chilenischen Hauptstadt, Kardinal *Raul Silva Enriquez*, der Kommunismus könne nur „durch die Verwirklichung voller und totaler sozialer Gerechtigkeit besiegt werden". Den Machthabern in Chile warf er vor, mit ihrer Wirtschaftspolitik die „Schaffung großer Vermögen auf Kosten des Volkes" zu begünstigen.

Vom Moskauer Stadtgericht wurde die 32jährige Moskauer Bürgerrechtlerin *Tatjana Ossipowa* zu fünf Jahren Freiheitsentzug in einem Arbeitslager und fünf Jahren anschließender Verbannung verurteilt. Zu Last gelegt wurden antisowjetische Agitation und Propaganda in den Jahren 1978 bis 1980. Frau Ossipowa war Mitglied der Moskauer Helsinki-Gruppe, die sich die Überwachung der KSZE-Beschlüsse auf humanitärem Gebiet zum Ziel gesetzt hat. Der größte Teil der Mitglieder ist inzwischen in Haft.

Der bekannte tschechische Seelsorger und Franziskanerpater *Jan Barta*, der seit November 1980 ohne Nennung von Gründen in Liberec (Reichenberg) inhaftiert war, ist Anfang März freigelassen worden. Die gesetzliche Frist für die Untersuchungshaft war abgelaufen, ohne daß Anklage erhoben wurde. Barta, der in den fünfziger Jahren zu Freiheitsstrafen verurteilt worden war, hatte 1968 wesentlichen Anteil daran, daß während des Prager Frühlings die Auflösung der Männerorden für gesetzeswidrig erklärt wurde. Barta war bereits 1979 vorübergehend festgenommen worden. Grund für seine Festnahme dürfte jeweils seine seelsorgliche Tätigkeit unter der Jugend gewesen sein. Nicht auszuschließen ist, daß massive westliche Proteste zum Verzicht auf die Klageerhebung beigetragen haben.

Die südafrikanische Regierung hat dem Vorsitzenden des Südafrikanischen Rates der Kirchen, Bischof *Desmond Tutu*, den Paß entzogen. Anlaß für die Maßnahme der Regierung dürften Äußerungen Tutus auf einer Amerika- und Europa-Reise im vergangenen Monat sein. Der farbige anglikanische Kirchenführer hatte die Apartheidspolitik als das „bösartigste System seit den Nazis" verurteilt. Nach der Einziehung seines Passes sagte Tutu, dies werde ihn nicht daran hindern, seine Arbeit fortzusetzen und seine Meinung zu äußern.

In einem Gespräch mit der KNA äußerte sich der Vorsitzende der Zairischen Bischofskonferenz, *André Kaseba*, zu Fragen, die die „Inkulturation" des christlichen Glaubens in Afrika betreffen. Bei der Synode in Rom sei die Erwartung der Afrikaner, die Weltkirche werde die Bestrebungen, afrikanische Ortskirchen zu gründen, die weitgehend Verantwortung in Ehe- und Moralfragen tragen, enttäuscht worden. Die Kirche müsse anerkennen, daß die Eheschließung in Afrika sich über mehrere Etappen erstrecke, weil die Ehe in der afrikanischen Kultur kein punktueller Akt, sondern ein dynamischer Prozeß sei.

Die Katholiken in Namibia, rund 17 Prozent der christlichen Bevölkerung des Landes, haben erstmals in ihrer Geschichte einen schwarzen Bischof erhalten. Im Rahmen einer Feier mit stark afrikanischem Akzent wurde Bischof *Haushiku* aus Kavango in Windhoek in sein Amt eingesetzt. Das Hochamt wurde von Erzbischof *Edward Cassidy* als dem Vertreter des Papstes, einem Kardinal, von 13 südafrikanischen Bischöfen aller Hautfarben sowie von sämtlichen Priestern Namibias konzelebriert.

Stellungnahme

Zu unserer Kurzinformation (HK, April 1981, Seite 212) ist uns folgende Stellungnahme vom Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart zugegangen:

Nach Herder-Korrespondenz 4/1981 Seite 212 zum Bundestreffen des ‚Komitees zur Verteidigung der Christenrechte' wird von diesem behauptet, es sei nur einer massiven Intervention des Komitees zu verdanken, daß der Böblinger Pfarrer Gramer nicht wie vorgesehen wegen öffentlicher Kritik am Wahlhirtenbrief strafversetzt wurde. Dazu teilt das Bischöfliche Ordinariat der Diözese Rottenburg-Stuttgart im Einverständnis mit Pfarrer Dr. Gramer mit:

Eine Strafversetzung von Dr. Gramer wegen öffentlicher Kritik am Wahlhirtenbrief stand nie zur Diskussion. Bereits vor Veröffentlichung des Hirtenbriefs hat Pfarrer Dr. Gramer von sich aus die Absicht geäußert, sich um eine andere Stelle zu bewerben. Nach seiner Kritik am Hirtenbrief wurde der beabsichtigte Wechsel bekannt und fälschlich damit in Verbindung gebracht. Das Bischöfliche Ordinariat überließ Pfarrer Dr. Gramer die freie Entscheidung, am beabsichtigten Wechsel festzuhalten oder auf seiner Stelle zu bleiben. Eine Intervention des genannten Komitees hat bei diesem Vorgang keinerlei Rolle gespielt.

Herder Korrespondenz

Heft 6
35. Jahrgang
Juni 1981

In einer Welt, die immer undurchsichtiger und unübersichtlicher wird, ist Nachfolge Christi auch eine denkerische Leistung.

Hans-Wolfgang Heidland

Politik ohne Kirchen?

Wieweit dürfen sich Kirchen in die Politik einmischen? Die Frage wird bei wechselnden Gelegenheiten von Politikern, von Gläubigen, im amtlichen Bereich der Kirchen immer wieder gestellt und selten zureichend beantwortet. Das hat sowohl mit den Unschärfen des Politikbegriffs wie mit einem unklar definierten öffentlichen Auftrag der Kirchen zu tun.

Die Frage ist nicht das Daß, sondern das Wie

Politik wird gemeinhin verstanden als Ordnung und Gestaltung des staatlich verfaßten Gemeinwesens durch die – in Demokratien durch Wahl legitimierten – Vertreter des Volkes in Exekutive und Legislative bzw. durch die verschiedenen Formen der Mitwirkung des Volkes selbst am politischen Prozeß – durch Teilnahme an Wahlen, durch Beteiligung an der Bildung einer politischen öffentlichen Meinung, durch Einflußnahme als oder über organisierte Interessenvertretungen auf die Gesetzgebung.

Schon hier wird deutlich, wie fließend die Übergänge vom ursprünglichen, auf staatliches Handeln bezogenen *Politikbegriff* zu abgeleiteten oder nur Teilaspekte der Gestaltung des Gemeinwesens widerspiegelnde *Politikverständnisse* im öffentlichen Diskurs sind. Nicht nur eine Regierung, ein Parlament oder eine Partei betreibt Politik, nicht nur eine Gebietskörperschaft, ein Land oder eine Gemeinde, gestaltet in ihrem Rahmen Politik, in dem sie in ihrem Bereich ordnend die Geschäfte des Gemeinwesens führt. Politik „machen" auch Interessenverbände, die die Gruppen- und Verbandsinteressen derer, die sie vertreten, durch ihre eigene Sozialmacht und durch Einwirkung auf Gesetzgebung, Regierung und Parteien durchzusetzen versuchen.

Noch vager wird es, wo das Verständnis des Politischen ins Adjektivistische übergeht: „Politisch" ist so ziemlich alles, was mit staatlichen oder gesellschaftlichen Sachverhalten, ihrer Gestaltung, ihrer Beeinflussung, ihrer meinungsmäßigen Beschreibung und Wertung zu tun hat. „Politisch" hat aber auch noch zahlreiche andere unspezifischere, aber zugleich auch wieder spezifische Bedeutungen. Man spricht z. B. von „Politisch" im Gegensatz zum Rechtlichen, wenn man die Meinung vertritt, viel mehr öffentlich umstrittene Fragen müßten durch politische Diskussion und Führung und letztlich durch Gesetzgebung und viel weniger durch Rekurs auf richterliche Entscheidung, z. B. durch das Bundesverfassungsgericht, gelöst werden. Als in besonderer Weise politisch herausgehoben gilt, wem man „politisches Denken" attestiert. Man meint damit eine ausgeprägte Fähigkeit im Umgang mit politischen Sachverhalten, die Befähigung, sich in politische Zusammenhänge einzufühlen und entsprechend öffentlich zu agieren oder auch nur die Tatsache, daß sich jemand in öffentlichen Belangen und in der Umsetzung gesellschaftlicher Meinungsbildungsprozesse in besonderer Weise auf die Kunst des Möglichen versteht. Er gilt dann politisch als besonders begabt, und diese Begabung wird als Voraussetzung dafür verstanden, an der Gestaltung des Gemeinwesens jeweils vernünftig mitreden und gegebenenfalls mithandeln zu können.

Schon dieser etwas aufgefächerte, aber immer noch um viele Facetten vereinfachte Politikbegriff zeigt, daß es nicht um die Frage gehen kann, ob die Kirchen einen politischen Auftrag haben, sondern *wieweit und in welcher Weise* sie in der Politik mitwirken können.

Die Kirchen haben auf vielfältige Weise mit Politik zu tun oder sind durch ihr öffentliches Handeln in Politik involviert. Politisches Handeln liegt nicht außerhalb der *allgemeinen sittlichen Grundsätze* menschlichen Tuns, also dürfen und müssen die Kirchen sogar diese allgemeinen sittlichen Grundsätze, soweit sie sich aus der christlichen Heilsbotschaft bzw. dem christlichen Verständnis vom Menschen herleiten, öffentlich und auch gegenüber den politisch Verantwortlichen zur Geltung bringen. Hier haben die Kirchen sogar ein *originäres Wächteramt*, das ihnen auch niemand, der ernsthaft über den Sachverhalt nachdenkt, abspricht. Das kann in der Auseinanderset-

zung mit Diktaturen (Menschenrechte) oder mit sozial ungerechten Regimen (kirchliche Sozialverkündigung), aber auch innerhalb demokratisch verfaßter Staaten und gegenüber ihren Regierungen und Parlamenten u. U. zu einer harten Sache werden. Die Auseinandersetzung vor allem zwischen der katholischen Kirche und der sozialliberalen Koalition über die verschiedenen rechtspolitischen Reformen während der siebziger Jahre hat das gezeigt. Und natürlich kann es hier nicht nur schwer in Übereinstimmung zu bringende Diskrepanzen geben, sondern kann de facto jederzeit auch zu *Grenzüberschreitungen* kommen, sei es, daß in Form von Grundsätzen tagespolitisch etwas gefordert wird, was sich unter den konkreten Umständen tagespolitisch nicht realisieren läßt, sei es, daß von einer einzigen Sachfrage her die Politik einer Regierung oder einer Partei insgesamt bewertet wird bis zu dem konkreten „Verbot" hin, diese oder jene wenngleich demokratische Partei sei für Christen bzw. Katholiken nicht wählbar. Aber Grenzüberschreitungen, über die im einzelnen ja auch wieder öffentlich gestritten werden muß, heben das grundsätzliche Recht der Kirchen bzw. deren Pflicht, fundamentale sittliche Verhaltensregeln auch in bezug auf die Ordnung und Gestaltung des Gemeinwesens zu verkünden und sich damit u. U. in Gegensatz zu einer konkreten Politik zu setzen, nicht auf.

Die Kirchen stehen überdies durch ihre gesamte Verkündigung in einem starken Wechselbezug zu dem, was sich in der Gesellschaft an *Wertbewußtsein* bildet und wandelt. Natürlich hängt die Wirkung dieses Austauschs weitestgehend von der Reichweite wie von der geistlichen und gesellschaftlichen Plausibilität der kirchlichen Verkündigung insgesamt ab. Und die Versuchung liegt nahe, sich, wenn die Ausstrahlung der kirchlichen Verkündigung geringer wird, mit seinen Forderungen weniger an die Bevölkerung als ganze oder jedenfalls soweit sie in irgendeiner Weise christlich ist, zu wenden, sondern in vermeintlicher Verkürzung des Weges ein Parlament, eine Regierung oder eine Partei unmittelbar für das haftbar zu machen, was in der Gesellschaft vor sich geht.
Politische Führungen sind ja auch gerade in demokratischen Staaten mit ihrem weltanschaulich-ethischen Pluralismus, der es dem Gesetzgeber verbietet über die Sicherung der Menschenrechte und die Durchsetzung der Staatszwecke hinaus, Wertsetzungen von sich aus vorzunehmen, auf die politische Wirkung kirchlicher Verkündigung als eine Möglichkeit der Festigung der eigenen Handlungsbasis angewiesen.

Entsprechend gibt es ja gegenwärtig auch genügend Politiker, die mehr oder weniger regelmäßig bedauern, daß etwa im Bereich der Erziehung *zu wenig Orientierung von den Kirchen* komme und daß deren Verkündigung in puncto Wertbewußtsein überhaupt zu wenig greife. „Liberale" Gesetzgeber und Regierungen haben zwar etwas dagegen, wenn Kirchen gegen eine „Liberalisierung" des Abtreibungsstrafrechts oder des Ehescheidungsrechts Front machen. Sie tolerieren die Gegnerschaft der Kirchen oder einer bestimmten Kirche in solchen Zusammenhängen allerdings nicht zuletzt deswegen, weil sie einigermaßen sicher sind, daß Mehrheitsbildungen in ihrem Sinne dadurch nicht tatsächlich gestört werden. Sie verhalten sich wohl deswegen so, weil einerseits Toleranz eine liberale Tugend ist und weil es anderseits in fortgeschrittenen Demokratien schwieriger geworden ist, mit echten liberalen Ideen, die nicht schon längst Mehrheitsgut geworden sind, wirklich Staat zu machen. So dient manche die Kirche in ihrem sittlichen Bewußtsein herausfordernde Gesetzgebung letztlich als liberaler Paravent. Dieselben „liberalen" Politiker haben anderseits nichts dagegen, wenn die Kirchen Orientierungen geben, die die Gestaltung der öffentlichen Ordnung erleichtern. Man erwartet solche Orientierung und klagt wie gesagt, wenn sie scheinbar oder wirklich ausbleibt. Auch hier streitet den Kirchen niemand eigentlich das Recht ab, sich in Politik einzumischen.

In die Politik involviert sind die Kirchen aber noch auf vielfache andere Weise. Sie sind rein gesellschaftlich betrachtet soziale Großverbände, die als solche schon ihr Gewicht für die Ordnung und Gestaltung des Gemeinwesens als ganzes haben, auch wenn sie von ihrem Selbstverständnis her nicht die Aufgabe und Befähigung haben, etwa unmittelbar an der Führung des Staates mitzuwirken. Sie bringen aber legitimerweise ihre eigenen Interessen in das Staatsganze mit ein. D. h., sie treiben Politik auch dadurch, daß sie sich um möglichst optimale staatskirchenrechtliche Regelungen bemühen, die ihren Verkündigungsauftrag in der Gesamtöffentlichkeit erleichtern und ihnen überall dort Raum lassen, wo sie glauben, gemäß ihrem Selbstverständnis zugunsten der Menschen wirken zu können. Das schließt ihre diakonische Arbeit ebenso ein wie ihre Glaubensverkündigung, und zwar nicht nur als caritative Arbeit, sondern auch als *politische Diakonie,* wozu auch die Verkündigung und Verfechtung ethischer Grundsätze im politischen Leben gehört.
Daß die Kirchen als große Gesellschaftsverbände in sich eine Nähe zum Politischen haben und die Kirchenleitungen sich in der Führung der Kirchen selbst nicht nur geistlicher Mittel, sondern auch politischer Führungskünste bedienen müssen, und zwar weitgehend unabhängig von ihrer inneren Verfaßtheit, liegt auf der Hand. Daß die Kirchen schon aufgrund vielfacher Überschneidungen in ihrer Tätigkeit mit dem staatlichen Bereich einer gewissen Nähe dazu und deswegen der Einfühlung in politische Zusammenhänge bedürfen, ist ebenfalls klar. Man kann diesbezüglich den Kirchen nicht weniger, sondern nur mehr Sensibilität wünschen.

Die Gefahr einer Achsenverschiebung

Schwierigkeiten im Verhältnis Kirchen – Politik ergeben sich aber auch aus dem vielfach unklar umschriebenen *öffentlichen Auftrag* der Kirchen. Verkürzt ausgedrückt gibt es vor allem zwei unzutreffende oder wenigstens unzulängliche Festlegungen dieses Auftrags: eine dualistische und eine monistische. Vielfach sprechen die Kirchen

selbst, wenn es um ihren Auftrag geht, seltsam *dualistisch:* Da ist von den „beiden Standbeinen" die Rede, die kirchliches Handeln tragen: die Glaubensverkündigung und die diakonische Arbeit, als ob Glaube und Zeugnis keine innere Einheit bildeten. Es ist davon die Rede, daß die Kirche „neben" ihrer Glaubensverkündigung auch politische Aufgaben habe, z.B. für Menschenrechte einzutreten oder an der Friedenserziehung mitzuwirken. Man spricht davon, daß die Kirchen „selbstverständlich" auch eine Nähe zum Politischen haben, weil es ja im kirchlichen wie im politischen Handeln um den gleichen Menschen gehe und die Kirche „neben" dem geistlichen Wohl des Menschen auch dessen irdisches im Auge zu behalten habe. Die Reaktion von politischer Seite darauf ist nicht selten eine strenge Verweisung nur auf das eine Standbein: Glaubensverkündigung und Seelsorge ja, aber bitte keine Vermengung des Verkündigungsauftrags mit politischen Zielsetzungen, schon gar nicht durch amtliche Repräsentanten der Kirche.

Beides wird dem Auftrag der Kirche nicht gerecht: ihr Auftrag ist das Glaubenszeugnis in Verkündigung, Gottesdienst und Lebenspraxis. Das Glaubenszeugnis ist in allen drei Bereichen auf den *ganzen Menschen* gerichtet, d.h., es kann keinen Lebens- und menschlichen Tätigkeitsbereich ausschließen. So gesehen kommen alle Verantwortungsbereiche aus einer Quelle und gehen ineinander über. Man kann deshalb auch nicht sagen, in dieser oder jener Frage dürfe, ja müsse die Kirche Stellung beziehen, während ihr andere Bereiche verschlossen bleiben müßten. Wenn z.B. *Marion Gräfin Dönhoff* feststellt, im Falle des § 218 müßten die Kirchen sich äußern, denn da gehe es um Sozialethik und das reiche in die Theologie hinein, während die Frage nach der Stationierung von Mittelstreckenraketen oder die Entscheidung für den Bau von Kohle- oder Nuklearkraftwerken damit „wohl" nichts zu tun habe, dann ist damit auch eine dualistische Schieflage beschrieben.

Das Glaubenszeugnis nicht nur der Christen als einzelner, sondern auch der Kirchen als Glaubensgemeinschaften und gesellschaftliche Institutionen bezieht sich ja nicht nur auf das Verhältnis Gott–Mensch oder auf die Wahrung der Würde und der Rechte des menschlichen Individuums, sondern auf den Umgang mit und die menschengemäße Gestaltung von Natur und Gesellschaft, also auf die *gesamte Schöpfungsordnung,* insoweit es dabei um Würde, Wohl und Heil des Menschen geht. Die Kirchen können sich also sehr wohl auch in politische Fragen einmischen, die scheinbar weit weg von ihrem Verkündigungsauftrag sind, wenn diese Fragen beispielsweise etwas mit der Bedrohung des Menschen, seiner physischen oder geistigen Existenz und in soweit mit sittlichen Kategorien zu tun haben. Insofern können sich Kirchen zu Fragen der Rüstung, der Kernenergie oder des Umweltschutzes genauso gut und legitimiert äußern wie zur Ehegesetzgebung oder zum Abtreibungsstrafrecht. Die Grenzen kirchlicher Intervention in politischen Fragen lassen sich also nur sehr schlecht oder gar nicht nach Bereichen, sondern höchstens nach *Kompetenzkriterien* ziehen.

In diesem Sinne lassen sich auch nicht Verkündigung und Seelsorge auf der einen und Politik auf der anderen Seite einfach auseinandernehmen, denn die Verkündigung selbst erstreckt sich notwendigerweise auch auf diesen Bereich. Die Frage ist nur wie. Und da fällt auf, daß es neben einer dualistischen Überinterpretation des kirchlichen Auftrags auch *verschiedene monistische oder exklusivistische Varianten* im Verständnis des kirchlichen Auftrags gibt. Man sieht entweder alles von einem einzigen Handlungs- oder Wirklichkeitsbereich her oder konstruiert eine Geltung evangelischer Normen, die der Differenziertheit der Situationen und Sachgesetzlichkeiten keinen Platz mehr läßt. Man verengt, verkleinert und ideologisiert damit meist die Wirklichkeit, indem man ein politisches Problemfeld – den Umweltschutz, die Friedenssicherung, die Energiepolitik oder auch den Rechtsschutz für das vorgeburtliche Leben – gleichsam zur politischen Wirklichkeit oder zum Kriterium politischer Güte schlechthin erklärt und damit sein gesamtes Verhältnis zu Staat und Gesellschaft *fast ausschließlich* von dorther bestimmt.

Oder man nimmt das Evangelium oder einzelne Momente oder Aspekte der biblischen Botschaft als unmittelbaren Maßstab für politisches Handeln und unterschlägt dabei jede Differenzierung nach Kriterien, Sachbereichen und Situationen. Man leitet so beispielsweise aus dem Gebot der Nächstenliebe *unmittelbar* eine bestimmte Form von Sozialstaatlichkeit ab oder schließt aus der Seligpreisung der Friedfertigen in der Bergpredigt direkt auf das Verbot bestimmter Waffen oder auch jeglicher Rüstung.

Man stülpt auf diese Weise allem ein einheitliches biblisches Gebot über und richtet sein politisches Verhalten ausschließlich danach. Das ist aber keine geringfügigere Verkennung des kirchlichen Auftrags, denn dieser erstreckt sich ja nicht nur auf die Verkündigung einer allgemeinen Norm, sondern die Kirchen sind, wenn sie zu konkreten Sachverhalten des staatlichen oder gesellschaftlichen Handelns Stellung nehmen, genauso wie jeder, der in politischer Verantwortung steht oder sich politisch äußert, auf eine Würdigung der jeweils konkreten Situation und auf die Abwägung von Gründen und Gegengründen verpflichtet.

Wer sich das alles schenkt, der verzichtet meist auf *rationale politische Argumentation* überhaupt. An ihre Stelle tritt dann vielfach die *reine Gesinnungsethik,* die sich allein auf die durch Gesinnungskraft vertretene sittliche Maxime verläßt und sich um das jeweils konkret Verantwortbare oder auch verantwortbar Mögliche wenig kümmert.

Diese Verkürzung auf Gesinnungsethik ist aber nicht nur, wie es Bundeskanzler *Helmut Schmidt* in seinem Interview mit den „Evangelischen Kommentaren" dargestellt hat, deswegen problematisch, weil sie zwischen subjektiver Gesinnung und der Verantwortung für das Ganze oder für die anderen nicht hinreichend unterscheidet, sondern weil dadurch die Handlungswirklichkeit auf bestimmte ethische oder gar *eine* bestimmte ethische Maxime verkürzt wird. In dieser Gefahr sind gegenwärtig allerdings weniger die Kirchen als Glaubensgemeinschaften als ein-

zelne christliche Gruppen, die ihr politisches Verhalten „unabgeleitet" und ohne Auslegung in den profanen Kontext aus christlicher Motivation beziehen.

Die *eigentliche Gefahr* dürfte aber für diese Gruppen von Christen wie für die Kirchen selbst gegenwärtig eher eine andere sein: eine *Verschiebung der Achse in der Gesamttätigkeit der Kirchen* von der Glaubensverkündigung insgesamt zum Geschäft der politischen Auseinandersetzung. Natürlich ist es gut, wenn die Kirchen die Einhaltung der Menschenrechte fordern, ihre familienpolitischen Forderungen an den Staat richten, sich zur Gastarbeiterfrage äußern und sich auch auf die Auseinandersetzung um Friedenssicherung und Abrüstung einlassen. Aber manchmal entsteht so tatsächlich der Eindruck, im Verhältnis zur kirchlichen Verkündigung insgesamt würden politische Themen auf Synoden und Bischofsversammlungen einen zu breiten Platz einnehmen. Die Neigung dazu ist um so größer, als es nie an Gruppen fehlt, die von den Kirchen verlangen, daß sie auch zu dem oder jenem Thema politischer Art, zur Staatsverdrossenheit etwa oder zum Stil politischer Auseinandersetzung in und zwischen den Parteien, Stellung nehmen.

Die Chance der Distanz

Natürlich ist das *keine Frage der Legitimation.* Es kann gute Gründe geben, daß eine Kirche sich zur Umweltschutzpolitik oder zur Staatsverschuldung äußert. Aber sollte sich die Tendenz verstärken, würde sie für die Kirche nicht ungefährlich, besonders wenn es dieser nicht gelingen sollte, diesen ihren politischen Dienst als *Moment der Glaubensverkündigung* selbst plausibel zu machen, dann kann man sie in einem so profan gewordenen unkirchlichen Umfeld leicht als eine Art politische Interessenvertreter mißverstehen. Dadurch könnte ihr geistliches Profil verblassen, oder sie unterliegen durch Häufung von Erklärungen und Meinungsäußerungen der verschiedensten Gremien dem Gesetz der Inflation und werden in ihrer Verkündigung zu politischen Fragen gerade politisch nicht mehr ernst genommen.
Wie könnte kirchlich dieser Gefahr begegnet werden? Einmal dadurch, daß die Kirchen wie an jede öffentliche Äußerung an ihre Verkündigung in politischen Fragen oder auch an ihr Mitwirken in der öffentlichen politischen Auseinandersetzung äußerst strenge Maßstäbe anlegen. Diejenigen, die sich in amtlicher Funktion namens der Kirche zu einer politischen Frage, und sei es auch ausschließlich zu Gesichtspunkten von ethischer Relevanz äußern, müssen sich ebensosehr *sachkundig* machen wie jeder andere, der sich politisch kompetent äußern will. Natürlich sind basisdemokratische Formen politischer Teilnahme in unserem, des repräsentativen Parlamentarismus müden politischen Klima jedenfalls bei politisch interessierten Minderheiten beliebt. Und natürlich beschwört man auch zu Recht den politisch mündigen Bürger. Darüber aber wird gerade in politisch engagierten kirchlichen Gremien und Gruppen oft vergessen, daß solche Mündigkeit nicht einfach vom Himmel fällt, sondern voraussetzt, daß man sich sachverständig macht und daß der Erwerb von Sachverständigkeit in mühsamen Prozessen des Lernens und der Urteilsfindung erst erworben werden muß und daß das Sich-sachverständig-Machen um so schwieriger, aber auch um so notwendiger wird, je differenzierter und je anfälliger für Eiferer ein politischer Sachverhalt ist.

Damit ergibt sich von allein die Forderung, die Kirchen möchten sich gerade in ihren amtlichen Äußerungen nicht verzetteln, sondern sich auf Stellungnahmen zu den aus ihrer Sicht *wirklich wesentlichen Fragen* beschränken. Aber was sind die wirklich wesentlichen Fragen? Doch wohl in erster Linie solche, wo es sich am eindeutigsten um sittliche Entscheidungen handelt, wo Menschenwürde berührt ist, wo es um eine menschengerechte Ordnung der Institutionen, um soziale Gerechtigkeit oder um die Sittlichkeit politischen Handelns selbst geht.
Solche Beschränkung dürfte von alleine dazu führen, daß die Kirchen zögerlicher werden, sich ins tagespolitische Geschäft vorzuwagen. Das heißt natürlich nicht, daß die Kirchen, wo sie Stellung nehmen, sich nicht klar und entschieden äußern können. Sie müssen sich dort, wo es um Wesentliches geht oder wo die Kirchen eine echte Orientierung bieten können, klar und entschieden und zwar *als Ausleger der christlichen Botschaft* in eigener Zuständigkeit äußern und nicht nur die jeweiligen Kompromisse innerkirchlicher Auseinandersetzung der Öffentlichkeit vermitteln. Kirchen müssen unter Umständen nicht nur Andersdenkende, sondern eben auch die eigenen Leute verprellen können.

Dennoch wird es gut sein, mehr die *Chance der Distanz* als die Möglichkeiten tagespolitischen Mitmischens als einer der politischen Meinungsmacher unter vielen zu nutzen. Aus mehr Distanz läßt sich wahrscheinlich nicht nur christlicher, sondern auch sachverständiger und damit für die christlichen Laien, die in der tagespolitischen Auseinandersetzung stehen, hilfreicher reden. Es ist klar, daß stark tages- oder parteipolitisch orientierte Hirtenbriefe solche produktive Distanz ebenso wenig begünstigen wie Brokdorf-Gottesdienste evangelischer Pastoren.
Daß solche Erscheinungen nicht nur den Bundeskanzler stören, läßt sich nachfühlen. Unverständlich ist freilich, was den Lutheraner Helmut Schmidt an kirchlichen *Denkschriften* als einer gebräuchlichen Form öffentlicher kirchlicher Stellungnahme so sehr stört. Natürlich ist es gut, auch mit diesem Instrument sparsam umzugehen. Aber in ihm vereinigt sich doch noch am ehesten Sachverständigkeit und unterscheidungsfähige Distanz. Zudem hat sich gezeigt, daß sie hin und wieder etwas bewegen können, was Politiker im Blick auf zu gewinnende Mehrheiten zu lange verleugnen oder verdrängen müssen. Man möchte dieses im evangelischen Bereich inzwischen guterprobte Instrument der katholischen Seite geradezu empfehlen: zum Thema Rüstungskontrolle etwa oder auch zur Staatsverschuldung. Warum nicht. Es wären Klärungsversuche, die wir bräuchten. *D. A. Seeber*

Attentat auf den Papst: bleibt der Schock folgenlos?

Manch einem, der als Berichterstatter *Johannes Paul II.* auf seiner Reise durch die Bundesrepublik begleitete, mochte ab und zu der Gedanke gekommen sein, wie leicht der Papst, der sich so ungeschützt den Menschen näherte, zur Zielscheibe eines Gewalttäters hätte werden können. Dennoch hatte bisher wohl kaum jemand trotz aller Erfahrungen mit dem internationalen Terrorismus und mit unmotivierten Wahnsinnstaten einzelner mit einem Mordanschlag auf den Papst gerechnet. Um so größer war dann in aller Welt der *Schock,* war die ungeheuchelte *Betroffenheit,* als am 13. Mai das zwar nie Auszuschließende, aber kaum konkret Befürchtete Wirklichkeit wurde. Politiker und Regierungen aller ideologischen Lager äußerten in Telegrammen ihr Entsetzen und ihre Anteilnahme, die Weltpresse war sich einig in der Fassungslosigkeit angesichts der Schüsse, mit denen der 23jährige Türke *Mehmet Ali Agca* während der Generalaudienz auf dem Petersplatz den Papst lebensgefährlich verletzte.

Sicher macht jedes Attentat, darin nur manchen Naturkatastrophen vergleichbar, schon deshalb so sprachlos und betroffen, weil es von einem Augenblick auf den anderen den gewohnten, vorhersehbaren Gang der Ereignisse unterbricht. Dennoch wurde zu Recht in den ungezählten Reaktionen gerade das in einem erschreckenden Sinn *Einmalige* an diesem Mordanschlag herausgestellt, war immer wieder von der Mühe die Rede, gerade dieses Ereignis in Worte zu fassen, ohne sich dabei in die schon längst standardisierte Betroffenheits- und Bestürzungsrhetorik zu flüchten: Schließlich wurde mit Johannes Paul II. ein Mann zum Opfer der Gewalt, der unter Nutzung aller Möglichkeiten seines Amtes und mit höchstem persönlichem Einsatz bei jeder sich bietenden Gelegenheit eindringlich der Gewalt abgesagt und zum Frieden gemahnt hat. Johannes Paul II. hat ja gerade durch seine Verbindung von Petrusamt und persönlicher Ausstrahlungskraft von Beginn seines Pontifikats an die Hoffnungen vieler Menschen auf sich gezogen; er ist rasch auch weit über die Grenzen der Kirche hinaus zu einer Symbolgestalt geworden, die unverstellte Menschlichkeit, Güte und Zuversicht verkörpert. So trafen die Schüsse auf den Papst denn auch alle Hoffnungen und Erwartungen, die sich auf ihn richten.

Galten nach dem Attentat auf Präsident *Ronald Reagan* die Kommentare vor allem der Sorge um die Funktionsfähigkeit der westlichen Führungsmacht oder dem Gewaltpotential in der amerikanischen Gesellschaft, so wurden durch den Mordanschlag auf den Papst vielfach *tiefere Dimensionen* angerührt. Unabhängig davon, was sich über die Person des Täters, über Motiv und mögliche Hintergründe der Tat ermitteln läßt, hat der Anschlag Schichten freigelegt, die in der alltäglichen Routine meist verdeckt sind; er wirft ebenso wie die Reaktionen darauf einige bezeichnende Schlaglichter auf unsere Wirklichkeit und auf unsere Art, mit ihr handelnd und redend umzugehen.

So konnte beim Lesen der Kommentare, die in den ersten Tagen nach dem Attentat auf Johannes Paul II. in den großen Blättern erschienen, auffallen, wie ungewöhnlich direkt vielfach vom letztlich nicht erklärbaren Geheimnis des Bösen in der Welt oder von den katastrophalen Gefahren gesprochen wurde, die hinter der vermeintlichen Normalität und Berechenbarkeit unserer Gesellschaft lauern, wie massiv auch anderseits Hoffnung und Zuversicht darauf beschworen wurden, daß sich das Gute doch gegenüber den Mächten der Zerstörung durchsetzen könne. Es braucht offensichtlich den Auslöser des schockierenden, unvorhersehbaren Ereignisses, um dieses *Potential an Unheils- und Heilsbegriffen* freizusetzen, um von den Ängsten wie von den Hoffnungen reden zu können und zu müssen, die die Menschen umtreiben, auch wenn sie oft nur in sehr deformierten und rudimentären Formen sichtbar oder in eine religiös-kirchliche Sonderwelt eingekapselt sind. Der Anschlag auf den Papst brachte so *elementare Besorgnisse und Wünsche* an die Oberfläche, die Johannes Paul II. selbst in seiner Verkündigung immer wieder anspricht, wobei diese Appelle viel zu seinem Ansehen in der Öffentlichkeit beigetragen haben. Man braucht in diesem Zusammenhang nur nochmals an die eindringliche Absage des Papstes an den Krieg in seiner Rede vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima zu erinnern.

Allerdings lassen gerade die Reaktionen auf die Schüsse vom 13. Mai eine *Ambivalenz* deutlich werden, die man nicht übersehen sollte: Es zeigt sich die Gefahr, daß man zwar angesichts des schockierenden Ereignisses die Sorge über den Weltzustand oder das Plädoyer für die Hoffnung fast überdeutlich herausstellt, beides aber dann bald wieder zugunsten des gewohnten Umgangs mit der Wirklichkeit zurückdrängt, sei es mehr aus dem Gefühl der Hilflosigkeit und der Ohnmacht, sei es aus einem mehr oder weniger verhohlenen Zynismus. Die eine und die andere Dimension bleiben zumindest unverbunden nebeneinander stehen: Auf der einen Seite, meist für besondere Anlässe aufgespart, der Appell an das Gute und der Abscheu vor dem Bösen im Menschen und in der Welt, auf der anderen Seite die Berufung auf manchmal wirklich, manchmal aber auch nur vermeintliche Realitäten und Sachzwänge, ohne daß beides noch einmal miteinander vermittelt wird.

Diese Zusammenhänge lassen sich an der Bedeutung, die der Person und dem Amt Johannes Pauls II. nicht erst seit dem Mordanschlag in der Öffent-

lichkeit zugesprochen werden, besonders gut veranschaulichen: Sicher braucht es den Einzelnen, der durch seine Person wie durch sein Amt Menschlichkeit und Friedfertigkeit symbolisiert, an den sich in besonderem Maß die Hoffnung knüpfen kann, es werde mit der Welt doch noch gut ausgehen. Nur konnte und kann man sich teilweise des Eindrucks nur schwer erwehren, daß, wie sonst häufig, negative Erfahrungen einem Sündenbock aufgeladen wurden, man nun bereitwillig Hoffnungen und Erwartungen auf die eine, durch ihr Amt dazu sicher prädestinierte Person konzentriert, sich damit aber auch eine gewisse Entlastung schafft. Gewiß kann am Mordanschlag auf den Papst in frappierender Weise sichtbar werden, wie wenig diese Welt eigentlich im Lot ist, aber für eine solche Feststellung müßte schon der unverstellte Blick auf die uns umgebende und die uns tagtäglich von den Medien nahegebrachte Wirklichkeit genügen. Angesichts der zahlreichen alltäglichen Unmenschlichkeiten, die oft mehr oder weniger achselzuckend hingenommen werden, kann sich manches, was an Entsetzen im Blick auf das Attentat gegen Johannes Paul II. geäußert wurde, leicht unglaubwürdig ausnehmen. Es wäre schlimm genug, wenn uns, wie gelegentlich geschrieben wurde, wirklich nur noch der Papst heilig wäre.

Soll es nicht beim folgenlosen Lamentieren bleiben, müßte man – und das könnte eine wünschenswerte Konsequenz der Reaktionen auf den Mordanschlag gegen den Papst sein – die großen Worte des Entsetzens und der Hoffnung auch wirklich so *wörtlich* nehmen, daß sie ihre Wirkung im politischen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen Alltag entfalten können, ohne daß deswegen dessen Zwänge und Eigengesetzlichkeiten ausgeschaltet oder übergangen werden müßten: „Wenn das Entsetzen nicht nur ein isolierter Reflex bleiben soll, wenn die Worte ernst genommen werden sollen, so müssen sie eingehen in umfassende, wenn auch zerbrechliche Bemühungen, dem Morden und Leiden auch dort Einhalt zu gebieten, wo sie den homo absconditus, den Menschen also treffen, der sonst nicht gesehen wird" (*Robert Leicht,* in der „Süddeutschen Zeitung" vom 15. 5. 81).

Noch ist nicht vorauszusehen, ob und wie sich der *Stil des Pontifikats* nach der Genesung Johannes Pauls II. verändern wird. Jedenfalls wird der Papst sicher auch in Zukunft eine seiner Grundaufgaben darin sehen, zum Frieden und zur Verständigung zu mahnen und seine Stimme gegen die Gewalt zu erheben. Er wird das auch weiterhin nur mit den begrenzten Möglichkeiten tun können, die ihm und seiner Kirche zu Gebote stehen, einer Kirche, die viele Opfer ungerechter Gewalt zu beklagen hat und in den Zwängen von Gewalt und Gegengewalt oft nur mühsam ihren Weg findet. Johannes Paul II. wird dabei auch in Zukunft bei weitem nicht alle Erwartungen einlösen können, die sich auf ihn und auf sein Amt richten.

Gerade deshalb sollte der Blick auf den Papst und die Sorge um ihn jeden Einzelnen, gesellschaftliche Gruppen und Staaten nicht von ihren Aufgaben in der Bemühung um mehr Menschlichkeit und gegen Gewalt *entlasten,* sondern sie nachdrücklich dazu *ermutigen.* Das gilt sicher auch, aber nicht nur für den Kampf gegen den internationalen Terrorismus in seinen verschiedenen Spielarten. Angst und Hoffnung dürfen nicht in Reservate abgedrängt und damit wirkungslos gemacht, sondern müssen produktiv werden. An Bewährungsfeldern dafür fehlt es weiß Gott nicht. *U. R.*

Kirche in Holland: negative Zwischenbilanz

Als die Sondersynode der Niederländischen Bischöfe am 31. Januar 1980 beendet wurde, war trotz des vorsichtigen Optimismus der Bischöfe in der niederländischen Kirche und Öffentlichkeit weithin *Skepsis* zu spüren, ob es auf der Basis der Aussagen und Absichtserklärungen des Schlußdokuments (vgl. HK, April 1980, 182–188) gelingen würde, Lösungswege für die in vielerlei Hinsicht verfahrene innerkirchliche Situation zu finden. Daß die Skeptiker zum allergrößten Teil zumindest bisher recht behalten haben, wurde durch einen Brief bestätigt, den der Erzbischof von Utrecht und Vorsitzende der Niederländischen Bischofskonferenz, *Johannes Kardinal Willebrands,* am 25. April an die Priester seines Bistums richtete. Unter der Überschrift „Ein Jahr danach" wurde darin eine ernüchternde Bilanz aufgemacht: „Von Anfang an ist diese Synode von der Mehrheit der Priester, von den Pastoralreferenten und von vielen Laien, die aktiv in der Pastoral tätig sind, negativ aufgenommen worden."

Willebrands stellte fest, daß in den vergangenen Monaten die Erwartungen hinsichtlich einer größeren Einigkeit der Bischöfe enttäuscht worden seien; vielmehr seien die bestehenden Konflikte wieder deutlich in den Vordergrund getreten: „Enttäuschung, Verbitterung, offener Widerstand gegen die Bischöfe, und, was vielleicht am schlimmsten ist, wachsende Gleichgültigkeit der Kirche gegenüber sind die Folgen."

Anschauungsmaterial für die Richtigkeit dieser Diagnose kann nicht zuletzt der Blick auf die konkreten Vorhaben liefern, zu denen sich die niederländischen Bischöfe mit ihrer Unterschrift unter das Schlußdokument der Synode verpflichteten. Während die Arbeit der nach der Synode eingesetzten *Kommission für die Probleme der Laienmitarbeit* in der Kirche im allgemeinen und der *Pastoralreferenten* im besonderen ihre Arbeit durchführen konnte (seit kurzem liegt ein Bericht als Ergebnis der Kommissionsarbeit vor, der im Herbst von der Bischofskonferenz beraten werden kann), geriet die *Kommission für die Priesterausbildung,* die sich um die theologischen Ausbildungsstätten kümmern sollte, gleich zu Beginn ihrer Arbeit in eine Sackgasse: Bischof *Gijsen* von Roermond, eines der drei bischöflichen Kommissionsmitglieder, hatte sich geweigert, auf die von der Zentralen Kommission für die Theologischen Hochschulen (C. B. C.) ge-

stellte Bedingung einzugehen, nach der während der Arbeit der Kommission die Bischöfe keine Urteile über die Qualität der zu untersuchenden Ausbildungsstätten abgeben sollten. Es bedurfte nicht nur zahlreicher Beratungen der Niederländischen Bischofskonferenz, sondern auch zweier Sitzungen des dreiköpfigen Rates der Sondersynode in Rom, um eine Kompromißlösung zu finden, die zumindest die Weiterarbeit der Kommission für die Priesterausbildung ermöglichen soll. Demnach bleibt Bischof Gijsen zwar nominell Mitglied der Kommission, er beteiligt sich aber nicht an den direkten Gesprächen mit der Zentralkommission und den einzelnen Hochschulen und wird auch nicht verantwortlich an der Erstellung des der Bischofskonferenz vorzulegenden Abschlußberichts mitwirken.

Dafür wurde Bischof Gijsen von der Bischofskonferenz zum Vorsitzenden der kürzlich gebildeten Kommission bestimmt, die – ebenfalls aufgrund einer Bestimmung des Abschlußdokuments der Synode – die Möglichkeit der *Neueinteilung,* sprich *Vermehrung der Bistümer* in der niederländischen Kirchenprovinz untersuchen und darüber bis zum Mai nächsten Jahres eine Studie vorlegen soll. Auch in dieser Frage werden die Akzente unter den Bischöfen verschieden gesetzt: Während Kardinal Willebrands, ohne damit die Ergebnisse der Kommissionsarbeit vorwegnehmen zu wollen, in seinem Brief an die Priester und noch deutlicher in einem darauf bezogenen Fernsehinterview für eine größere Zahl von Bischöfen für die niederländische Kirche plädierte, sprach sich Bischof *Bluyssen* von 's-Hertogenbosch, dem Bistum mit der weitaus größten Katholikenzahl, nochmals unmißverständlich gegen eine eventuelle Aufteilung seiner Diözese aus. Bei der gegenwärtigen Lage seien strukturelle Änderungen eine lebensgefährliche Angelegenheit.

In den ergänzenden Bestimmungen zum Schlußdokument der Sondersynode war festgehalten worden, daß Bischof Gijsen die Zusammenarbeit mit den anderen Bischöfen bezüglich der Päpstlichen Missionswerke, der Bischöflichen Fastenaktion und der Woche des Niederländischen Missionars wiederaufnehmen werde. Bevor noch die dafür eingesetzte bischöfliche Kommission ihre Gespräche mit den verschiedenen Missionsorganisationen zum Zweck einer Wiedereinbindung der Roermonder Separatunternehmungen zu Ende führen konnte, kam es zum Eklat, als Dekan *M. G. H. Gelissen* von Gennep aus der Diözese Roermond in einem Mitte Februar in Millionenauflage im ganzen Land verbreiteten Faltblatt schwere Vorwürfe gegen den Kurs der übrigen Bischöfe und der gesamtniederländischen Missionsorganisationen erhob und für die Unterstützung der Fastenaktion Limburg warb. Während sich Bischof Gijsen zu der Sache überhaupt nicht äußerte (Dekan Gelissen erklärte, sein Bischof stimme mit dem Inhalt des Faltblattes überein), distanzierten sich die anderen Bischöfe recht unmißverständlich von dieser Aktion. So schrieb Kardinal Willebrands in einem Brief an seine Priester vom 17. Februar, dieser Angriff auf die Bischöfliche Fastenaktion und auf die Bischöfe untergrabe die Einheit, rufe bei vielen Unruhe, Entmutigung und Gleichgültigkeit hervor.
Die von der Sondersynode so vielbeschworene „Communio" unter den niederländischen Bischöfen ist also bisher *mehr Wunsch als Wirklichkeit* geblieben. Nicht umsonst beklagte Kardinal Willebrands in seinem Brief vom 25. April, daß die Gemeinschaft der Bischöfe im Glauben in ihrer Amtsführung nicht zum Ausdruck komme, und auch Bischof Bluyssen machte unlängst die weiterbestehenden Gegensätze im Episkopat als den Kern der innerkirchlichen Probleme namhaft.
Fragt man nach den *Ursachen* für den weithin eingestandenen Mißerfolg der Sondersynode, so darf man sich nicht auf die Meinungsverschiedenheiten unter den Bischöfen, genauer die Schwierigkeiten mit dem Kurs und der Person des Bischofs von Roermond beschränken. Kardinal Willebrands führte in seinem Brief noch zwei andere Gründe an, die zum negativen Echo auf die Synode und zum Widerstand gegen ihre Ergebnisse beigetragen hätten, die aber äußerlich blieben und daher nicht viel erklären könnten: Zum einen seien – das war während und nach der Synode ein Standardvorwurf – durch die offiziellen Pressekommuniqués die Gegensätze zugedeckt worden und hätte man die Presse nicht zureichend informiert. Zum anderen wäre es vielleicht sinnvoll gewesen, erst zu einem späteren Zeitpunkt ein Schlußdokument vorzulegen, in dem dann die Bandbreite der Synodendiskussion besser zum Ausdruck hätte kommen und das den theologischen Hintergrund stärker hätte sichtbar machen können.

Im Grund machen die Entwicklungen und Vorgänge der letzten Monate deutlich, daß durch die Synode die *Polarisierung* innerhalb des niederländischen Katholizismus nicht nur nicht gemildert, sondern in ihrer Folge in mancher Hinsicht eher noch *verstärkt* wurde. Auf der einen Seite stehen Vorwürfe, wie sie beispielsweise das erwähnte Faltblatt von Dekan Gelissen erhebt: Die Bischöfe hätten nach ihrer Rückkehr aus Rom unter dem Druck ihrer Umgebung die von ihnen gemeinsam unterzeichneten Synodenbeschlüsse abgeschwächt und versichert, es könne alles wie zuvor weitergehen: „Und es ging wie gewohnt weiter... weiter bergab."

Nicht zuletzt ausgelöst durch die eher restriktiven Aussagen des synodalen Schlußdokuments über die Stellung des Amtes und die Aufgaben der Laien in der Kirche sind anderseits inzwischen in allen Bistümern (Ansätze dazu gab es allerdings schon vor der Synode) *„Vereinigungen von in der Pastoral Tätigen"* gebildet worden, die sich auch auf nationaler Ebene in einem Dachverband organisiert haben. Sie umfassen sowohl Priester wie Pastoralreferenten, tragen teilweise gewerkschaftliche Züge und bestehen auf ihrer Unabhängigkeit gegenüber den Bischöfen. Diese wiederum hatten sich im September vergangenen Jahres zwar grundsätzlich positiv zur Bildung solcher Vereinigungen geäußert, gleichzeitig aber als Bedingungen festgehalten, daß die Statuten den allgemeinen Bestimmungen für katholische Vereinigungen entsprechen und die

neuen Vereinigungen ihre Ziele in loyalem Kontakt mit der kirchlichen Autorität anstreben müßten.

Die hier hervortretenden, noch nicht ausgetragenen Spannungen lassen deutlich werden, worum es auch nach der Sondersynode und durch ihre Ergebnisse noch verstärkt in der niederländischen Kirche letztlich geht: Im Zentrum der Auseinandersetzungen steht das *Kirchen- und Amtsverständnis.* Nicht umsonst widmete Kardinal Willebrands den größten Teil seines Briefes vom 25. April diesem Thema. Er versuchte den Vorwurf zurückzuweisen, das Kirchenbild, wie es im Schlußdokument der Synode durchgängig zum Ausdruck kommt, widerspreche den Aussagen des Zweiten Vatikanums. Wo die Kritik einer Verdunkelung der Einsicht in die Sakramentalität von Kirche und Amt entstamme, berühre sie die Grundlagen des katholischen Glaubens. Es sei verständlich, daß man so in Gegensatz zur traditionellen Lehre über das Verhältnis von Bischöfen, Priestern und Laien gerate.

Diese Passagen im Brief des Kardinals zeigen auch, wie *schwierig* sich die Situation für die offen-gesprächsbereite Mehrheit im niederländischen Episkopat gerade nach der Synode ausnimmt: Einerseits sind die Bischöfe gehalten, Bestimmungen in die Tat umzusetzen, über die sie teilweise, wie zahlreiche Aussagen der letzten Monate belegen, trotz ihrer Zustimmung in Rom ganz und gar nicht glücklich sind. Anderseits müssen und wollen sie sich aber, wobei hier die Akzente bei den einzelnen Bischöfen etwas unterschiedlich gesetzt werden, bei aller Dialogbereitschaft und bei allem Willen zur Fortführung ihrer theologisch-pastoralen Grundlinien gegenüber Strömungen und Positionen abgrenzen, die in das katholische Kirchenverständnis auch bei offener Auslegung nicht mehr integrierbar sind.

Dazu kommen unmißverständliche, auf Klärung dringende *Signale aus Rom:* Johannes Paul II. hatte in seinem Brief an die niederländischen Bischöfe vom 2. Februar (vgl. HK, März 1981, 160) diese deutlich zur Ausführung der Synodenbeschlüsse ermahnt, die „uns vor Gott und der Kirche im Gewissen binden". Gleichzeitig erinnerte der Papst vor allem an die vom Schlußdokument urgierte Unterscheidung der Aufgaben von Priestern und Laien.

Es ist für die gegenwärtige Situation der niederländischen Kirche bezeichnend, daß in den letzten Wochen gelegentlich das Stichwort fiel, eine *neue Synode* könnte angesichts der zahlreichen Schwierigkeiten notwendig werden. Nichts könnte besser deutlich machen, wie wenig bisher die Sondersynode die Bewältigung der innerkirchlichen Krisenerscheinungen hat befördern können. *U. R.*

Schrittweise Abrüstung: auf welchen Wegen?

Anfang Mai veröffentlichte eine im Umkreis des Heinrich-Pesch-Hauses (Ludwigshafen) und der Evangelischen Akademie Arnoldshain angesiedelte Arbeitsgruppe ein Papier „Schritte zur Abrüstung". Die Gruppe, der außer den Akademieleitern auch eine Reihe von Journalisten angehören, will die Abrüstungsdiskussion in den Kirchen beleben und diese selbst „strategisch" in ein neues Stadium führen.

Kernthese des Papiers ist das auch anderswo mehrfach ventilierte Konzept einer *„gradualistischen Abrüstungsstrategie".* Gemeint ist damit ein Abrüstungskonzept, das weder unmittelbar noch stufenweise auf Rüstung überhaupt verzichtet, wohl aber eine Verminderung der Rüstung durch einseitige Schritte vorsieht. Sie geht von der Bewahrung einer, wie die Autoren schreiben, ausreichenden, zur Zeit auch noch nuklearen Abschreckungskapazität aus, die so groß sein muß, daß der Angriff des Gegners zu einem nicht kalkulierbaren Risiko wird. Aber man verzichtet *bewußt* auf militärisches Gleichgewicht in der Hoffnung, daß der Gegner ebenfalls mit Schritten zur Abrüstung reagiert. Blieben die erhofften Reaktionen auf der anderen Seite aus, müßte, das wird in dem Papier eingeräumt, die gesamte Strategie zum Erliegen kommen. Das Konzept „setzt darauf, daß durch einseitige Abrüstungsmaßnahmen (die die Verteidigungsfähigkeit und Mindestabschreckung nicht gefährden) Ängste und Mißtrauen abgebaut werden und dadurch immer mehr Probleme in Verhandlungen erfolgreich bearbeitet werden können". Und es setzt ferner darauf, daß sich „kein Land und kein Bündnissystem *auf Dauer* einer erkennbar veränderten Grundeinstellung seines Gegners entziehen kann".

Um diese Strategie voranzutreiben, werden drei Schritte von recht unterschiedlichem militärstrategischem Gewicht vorgeschlagen:

1. Die Bundesregierung soll einer Stationierung von mehr oder von moderneren Atomwaffen auf dem Gebiet der Bundesrepublik nicht zustimmen und im Bündnis darauf hinwirken, daß vorhandene Potentiale vermindert werden. Damit soll gegenüber dem Osten auf ein erhöhtes Angriffspotential verzichtet und der Wunsch des Westens nach Entspannung und Abrüstung glaubhafter gemacht werden.
2. Die eigenen Streitkräfte sollen so *umgerüstet* werden, daß sie zwar das eigene Territorium wirksam verteidigen, aber zu einem Angriff über die Grenzen des eigenen Landes hinaus „strukturell unfähig" werden. Zur Begründung wird angeführt, die Minderung der Furcht vor einem Angriff des Gegners sei eines der wirksamsten Mittel der Kriegsverhütung. Abbau der Angst werde aber mehr noch als durch Verminderung der Waffenzahl und -stärke durch solche Umrüstung auf rein defensive Aufgaben erreicht. Beispielsweise sollen Panzerverbände allmählich durch kleinere Einheiten mit Präzisionslenkwaffen zur Panzerbekämpfung ersetzt werden. Von einer solchen Umrüstung versprechen sich die Autoren drei Vorteile: die Wahrscheinlichkeit massiver atomarer Schläge des Ostens gegen die Bundesrepublik würde verringert; der Westen werde nicht mehr länger genötigt, Atomwaffen zuerst einzusetzen bzw. mit deren Einsatz zu drohen; wegen fehlender Eignung zur Offensive würde die defensive Absicht der west-

lichen Sicherheitspolitik *aus sich selbst heraus* glaubwürdiger.

3. Es soll ein striktes Verbot von Rüstungsexporten in Gebieten außerhalb der NATO erwirkt und eine schärfere parlamentarische Kontrolle dieses Verbots mit entsprechender strafrechtlicher Verfolgung erreicht werden. Es sei politisch gegen die eigenen langfristigen Sicherheitsinteressen und ethisch unverantwortlich, wenn die Industrieländer mit ihren Waffenproduktionen die Militarisierung der Dritten Welt förderten und daran verdienten. Die daraus sich ergebenden wirtschaftlichen Folgen müßten im Sinne einer gestärkten nationalen Solidarität gemeinsam getragen werden.

In dem Papier der Arbeitsgruppe der beiden Akademien werden auch die *Gründe* für das Plädoyer einer gradualistischen Abrüstungsstrategie und die einzelnen konkreten Schritte einer solchen Strategie ausführlich dargestellt.
Erster Grund: Die Autoren gehen davon aus, daß im Prozeß des Wettrüstens im Sinne des gegenseitigen Gleichgewichts zwar eine gewisse Folgerichtigkeit, aber keine Vernunft mehr innewohne. Wer seiner Sicherheitspolitik das Prinzip des militärischen Gleichgewichts zugrunde lege, verkenne, daß beide Seiten unter Gleichgewicht etwas ganz Verschiedenes verstehen und bleibe die Erklärung schuldig, warum das Wettrüsten trotz aller Rationalität des erstrebten Gleichgewichts weitergehe. *Sicherheitspolitik, verstanden als Abschreckung,* ist für die Verfasser des Papiers kein taugliches Konzept mehr. Dieses habe, so wird argumentiert, einen begrenzten Sinn gehabt, solange die Atomwaffen Vernichtungswaffen waren, die sich nicht auf Einzelziele richten ließen, sondern ein großes Gebiet vollständig zerstörten. Denn wer diese Waffen als erster einsetzte, leitete damit auch seine eigene Zerstörung ein. In der Weise habe die „Garantie wechselseitiger Vernichtung" einige Zeit einen *„Atomfrieden"* bewirkt. Gegenwärtig aber gerate diese Konzeption in immer größere Widersprüche: Widersprüchlich sei der Versuch, angesichts der schon erreichten Fähigkeit zum vielfachen Overkill durch weiter erhöhte Vernichtungspotentiale abzuschrecken. Widersprüchlich sei es auch, den Gegner mit dem Einsatz von Waffen zu drohen, die uns selbst ebenso wie ihn vernichten müßten.
Unglaubwürdig sei die gegenwärtige Konzeption der Abschreckung durch die neuere Entwicklung der gesamten militärischen Lage geworden. Diese entziehe der Kriegsverhütung durch Abschreckung die Grundlage. Denn gegenüber der Zeit der „Pax atomica" hätten die atomaren Systeme beider Seiten entscheidend an Zielgenauigkeit gewonnen. Die neue Generation der Mittel- und Langstreckenraketensysteme lasse sich auf Punktziele – militärische, wirtschaftliche, nachrichtenstrategische – einsetzen und das heiße, aus politischen Waffen der Kriegsverhütung seien wieder militärische *Waffen der Kriegsführung* geworden, die dem, der sie zuerst einsetze, einen möglicherweise kriegsentscheidenden Vorteil verspreche. Krieg als Mittel der Ausschaltung eines Gegners sei so wieder denkbar geworden.

Zweiter Grund: Die Verfasser lassen ein *tiefes Mißtrauen gegenüber der Wirksamkeit bisheriger und möglicher künftiger Abrüstungsgespräche* erkennen. Der Verlauf der bisherigen Verhandlungen über Rüstungskontrolle, so lautet eine ihrer Grundaussagen, begründe kein Vertrauen darauf, daß künftige Verhandlungen bessere Ergebnisse erbringen könnten als die bisherigen. Die Autoren des Papiers möchten zwar das Gewicht solcher Verhandlungen nicht unterschätzen. Diese seien nicht einfach überflüssig, sondern blieben eine wichtige Plattform für Gespräche zwischen gegnerischen Lagern. Aber als Instrumente zur Beendigung des Wettrüstens seien sie nach den bisherigen Erfahrungen untauglich. Die bisherigen Salt-Verhandlungen seien mit Ausnahme des Vertrags über die Begrenzung der Raketen-Abwehr-Waffen (ABM) eher eine *„kontrollierte Aufrüstungspolitik"* denn Abrüstungspolitik gewesen, denn in ihnen habe man fast nur Begrenzungen *oberhalb* der vorhandenen Kapazitäten vereinbart. Zudem habe man nur Quantitäten (Stückzahlen) festgelegt, während die Qualität der Waffen, ihre Treffsicherheit, Stärke und Unverwundbarkeit davon unberührt bleibe. Dabei gebe es sogar Grund zur Annahme, „daß die Einigung auf quantitative Grenzen die so folgenreiche qualitative Weiterentwicklung geradezu gefördert habe und ebenso eine verstärkte Rüstung in den sogenannten Grauzonen, also bei jenen Waffen, die nicht Gegenstand der Verhandlungen waren".

Der dritte Grund: Die Verfasser des Papiers halten den *Begriff des Gleichgewichts* als militärstrategische Grundlage der Friedenssicherung für nicht mehr tauglich. Wann Gleichgewicht bestehe, sei eine *Frage der Deutung.* Ungleichgewicht lasse sich immer begründen und damit die Rüstungsspirale wieder in Gang setzen. Die beiden Supermächte USA und UdSSR hätten zwar immer wieder ihre Bereitschaft zu einer paritätischen Rüstungsbegrenzung erklärt, aber in ihrem tatsächlichen Rüstungsverhalten würden sie bis heute auf Überlegenheit ihrer Waffensysteme und auf das Ziel einer effektiven Erstschlagkapazität nicht verzichten.

Von der eingangs beschriebenen Grundkonzeption und den hier genannten Begründungen her ist es klar, daß sich die Autoren des Papiers sehr entschieden gegen die Stationierung neuer Mittelstreckenraketen in Europa und damit, ohne ihn zu nennen, gegen den NATO-Doppelbeschluß wenden. Gerade die neue Generation von im Angriff fast unverwundbaren Mittelstreckenraketen, die uns vor der russischen Überlegenheit schützen sollten, erhöht nach Meinung der Verfasser gleichzeitig die Gefahr eines russischen Erstschlages und setze damit Westeuropa einer erhöhten Kriegsgefahr aus. Diese Gefahr für Europa wird um so höher gewertet, als die Zerstörung des Kontinents nicht notwendig in ein weltweites atomares Inferno münden müsse. Die USA und die UdSSR würden sehr genau prüfen, ob sie ihre Interkontinentalwaffen gegen das Heimat-Territorium des Gegners einsetzen und damit dessen Gegenschlag auf ihr eigenes Gebiet auslösen wollen.

Soweit die Grundlinien des Papiers. Man wird ihm attestieren müssen, daß es sich um saubere Argumentation und auch um eine zutreffende Darstellung der Gegenpositionen bzw. des von der NATO und von der Bundesregierung vertretenen Konzepts der Abschreckungs- und Gleichgewichtsstrategie bemüht. Als problematisch erweist sich an dem Papier, von militärstrategischen Einzelfragen abgesehen, das Grundkonzept und zwar vor allem aus zwei Gründen:

1. Natürlich sind mit dem Konzept der Abschreckung und des Gleichgewichts eine Reihe von Ermessens- und Einschätzungsfragen verbunden, wo man gut dafür oder dagegen argumentieren kann. Es ist aber zu fragen, ob einseitige Schritte nichtausgehandelter Abrüstung überhaupt ein gangbarer Weg sind. Ermuntern sie den Gegner nicht, daraus wenigstens politische Vorteile zu ziehen? Man kann sich fragen, ob eine Strategie der Vorgaben, angewandt in der Erwartung, daß durch die erhöhte eigene Glaubwürdigkeit der Gegner veranlaßt wird, darauf einzugehen und ähnliche Schritte folgen zu lassen, rationaler ist als ein *in Verhandlungen angestrebtes relatives Gleichgewicht,* das ja ein Stückweit auch mitgarantiert, daß die Gegner miteinander im Gespräch bleiben. Durch einseitige Schritte besteht wohl doch die Gefahr, daß nicht nur Gesprächspositionen unterlaufen, sondern Gespräche und Verhandlungen selbst scheinbar überflüssig gemacht werden.

2. Das Grundkonzept scheint neben vielem anderen aber nicht zuletzt auch dadurch verdorben zu werden, daß Angst zwischen gegnerischen Blöcken gewissermaßen zum *Kriterium* einer Friedensstrategie gemacht wird, während es doch eigentlich unbestritten sein dürfte, daß die Offenlegung von Ängsten im eigenen Bereich wie in dem des Gegners eine der wesentlichen *Voraussetzungen* für eine mögliche Friedenssicherung ist. Unterschwellig wird aber in diesem Papier wie in vielen verwandten die tatsächlich vorhandene Kriegsangst als Argumentationshilfe zur Unterbauung des eigenen Standpunktes benutzt.

Nicht minder problematisch erscheint die Art und Weise, wie die *politischen Rahmenbedingungen* einer möglichen Abrüstungsstrategie dargestellt bzw. eingeschätzt werden. Das gilt vor allem für die Charakterisierung des westlichen Bündnisses. Natürlich sind die Interessen der USA und der europäischen Partner innerhalb der NATO nicht einfach deckungsgleich. Das Papier mag auch nicht unrecht mit der These haben, daß die Gefahr eines begrenzten Konflikts, dessen Schlachtfeld Europa wäre, eher gewachsen ist. Dennoch ist die Gefahr einer kriegerischen Ost-West-Auseinandersetzung plausibel nur abwendbar, wenn Einigkeit im westlichen Bündnis besteht, auch wenn diese Einigkeit doch wieder auf das Konzept der Abschreckung bzw. eines vergleichbaren Gleichgewichts zwischen Ost und West hinausläuft.
Dasselbe gilt aber auch für die *Kennzeichnung des Ost-West-Konflikts* wie für die Einordnung des Ost-West-Konflikts in das gesamte Weltgeschehen. Niemand wird leugnen, daß (auch) die östliche Seite Angst vor dem Westen hat, aber demokratische und totalitäre Systeme lassen sich in bezug auf das jeweils eigene Friedensinteresse nun einmal nicht einfach miteinander vergleichen. Wer einseitig abrüstet, nimmt in der konkreten Situation in Kauf, daß die andere Seite die sich daraus ergebenden Vorteile politisch nutzt. Dadurch würde Europa gegenüber der Sowjetunion in der Tat erpreßbar. Im übrigen wäre natürlich eine Fixierung auf den Ost-West-Konflikt von Übel, wenn darüber der Nord-Süd-Konflikt in Vergessenheit gerät oder verdrängt wird. Aber es geht wohl doch nicht an, Probleme des Nord-Süd-Konflikts einfach neben den Ost-West-Konflikt zu stellen mit dem Argument, die aus dem Nord-Süd-Konflikt sich ergebenden Probleme ließen sich ohnehin mit Sicherheitspolitik nicht lösen. Wenn man sich gegen diese Risiken militärisch nicht schützen kann, heißt das noch nicht, daß man sich gegen Risiken, die von einem militärischen Gegner kommen, nicht schützen muß.
Bedenklich erscheint nicht zuletzt die Art und Weise, wie von den Verfassern des Papiers das *Friedensmandat der Kirchen* interpretiert wird. Sicher ist es richtig, daß die Kirchen in Sachen Frieden und Abrüstung es nicht mit Predigt und Gebet bewenden lassen dürfen, sondern zu konkreter Arbeit für den Frieden verpflichtet sind. Aber ob tatsächlich das Friedensmandat der Kirchen sich darauf erstreckt, daß diese Bürger und Politiker, die sich um Abrüstung und Sicherheit bemühen, bei ihren konkreten Schritten zu begleiten haben, läßt sich bezweifeln. Richtig ist auch, daß sich die Kirchen nicht nur auf allgemeine Deklamationen beschränken dürfen, sondern sich sachkundig auch in Detailfragen machen müssen. Aber sind die Kirchen nicht besser daran, wenn sie Sachverständigkeit oder sachverständige Begleitung dazu benutzen, um dort, wo es um wirkliche Grundsatzfragen geht, die in ihrer Kompetenz liegen, auch ein wirklich kompetentes Wort mitreden zu können. Natürlich sollen Kirchen auch Foren anbieten, wo Menschen mit gegensätzlicher Meinung in Friedens- und Abrüstungsfragen miteinander ins Gespräch kommen, aber die Kirchen könnten sich auch überfordern und ihren eigenen Auftrag verdunkeln, wenn sie diesen so verstünden, als ob es in erster Linie überall darauf ankäme, allein zwischen verschiedenen Gruppierungen zu vermitteln oder dafür zu sorgen, daß auch Minderheitsmeinungen hinreichend zum Tragen kommen. Das ist doch wohl nicht in erster Linie Aufgabe der Kirchen, sondern des politischen Prozesses insgesamt.

D. S.

Touristen in der Dritten Welt: besser als ihr Ruf?

In einem oberbayrischen Dorf zog vor einem Jahr gerade die Fronleichnamsprozession durch die Straßen, als plötzlich zwei als Papua und Eskimo gekleidete Männer aus einer Seitengasse sprangen, auf die Prozession zu-

stürzten und wie wild anfingen, zu fotografieren. Zahmster Kommentar der Einheimischen: „In so einem Aufzug geht man nicht zur Prozession." Als die beiden nicht verschwinden wollten, wurde gar mit der Polizei gedroht. Initiiert hatte diese Situationsumkehr der Starnberger Verhaltensforscher *Christian Adler,* um zum Nachdenken über das eigene unangemessene Benehmen auf Reisen anzuregen, da mit der Zahl der Touristen, die in der Dritten Welt Urlaub machen, auch gravierende Fälle von Fehlverhalten ansteigen.

Als der Tourismus in ferne Länder vor Jahren begann, wurde er zunächst von manchen gutgemeinten Hoffnungen und Wünschen begleitet. Ernüchterung trat angesichts der *ökonomischen und soziokulturellen Auswirkungen* erstmals vor ca. zehn Jahren ein, die Formel vom *„unterentwickelten Ferntouristen"* wurde für das Unverständnis europäischer Touristen bei ihrer Begegnung mit den Lebensbedingungen anderer Kulturen geprägt. Vielfältig machten sich die negativen Effekte in den betroffenen Ländern bemerkbar: in der Zerstörung gewachsener sozialer Strukturen und Kulturen, Neid, Unzufriedenheit, Fremden-, Klassen-, Rassenhaß, Prostitution, Degenerierung handwerklicher Fähigkeiten sowie der Umweltzerstörung durch Hotels. Die Sorge um diese Entwicklung ist allerdings seit Jahren auf seiten der Besucher ausgeprägter als bei den Betroffenen.

Mit einer umfangreichen Studie will das Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit (BMZ) jetzt zur Verbesserung des Tourismus-Klimas in Entwicklungsländern beitragen. In die unter dem Titel *„Tourismus in Entwicklungsländer"* (Materialien Nr. 67) erschienene Schrift, für die als Autoren *Armin Vielhaber* vom Studienkreis für Tourismus e.V. und *Peter Aderhold* von der Handelshochschule Kopenhagen verantwortlich zeichnen, wurden neben statistischem Material auch zahlreiche Einzelbeiträge von Mitarbeitern aus dem Bereich der Entwicklungshilfeorganisationen und der Erwachsenenbildung einbezogen. Abgesehen von der Beschreibung der Dimensionen des Dritte-Welt-Tourismus sowie der *Darstellung des westdeutschen Urlaubsreisenden* in bezug auf Entwicklungsländer hat die Studie vor allem die Zielsetzung, *bisherige Qualifizierungsmaßnahmen* in dieser Sparte des Tourismus darzustellen und zu bewerten sowie Vorschläge für zusätzliche Aktionen zu unterbreiten. Man ist auf der Suche nach Zwischenwegen: Wie die Informationsdefizite der Reisenden abgebaut werden können, wie manche Tourismus-Formen, die eher dazu beitragen, Vorurteile und Unsicherheiten beim Reisenden zu verstärken als zu vermindern, durch Alternativen der Reiseveranstalter ersetzt werden können.

Das Hauptproblem ist jedoch, daß die Reiseveranstalter naturgemäß nicht von einem entwicklungspolitischen Ansatz ausgehen. So verwundert es nicht, wenn sich die meisten von 36 befragten Unternehmen in der Bundesrepublik des Problems gar nicht bewußt sind, und dies obwohl auf seiten der Reiseveranstalter, die Dritte-Welt-Reisen anbieten, für den Zeitraum 1981 bis 1985 bei fast allen maßgeblichen touristischen Zielländern mit leichten bis mittleren Zuwächsen des Urlaubstourismus gerechnet wird.

Wie die quantitative Analyse weiter ergibt, unternehmen bisher weit mehr als eine halbe Million Bundesbürger jährlich Urlaubsreisen in Länder der Dritten Welt. Bis zum Ende dieses Jahres werden voraussichtlich *3,4 Millionen Westdeutsche* über touristische Erfahrungen in diesen Ländern verfügen, und nicht nur die Prognosen der Reiseveranstalter, sondern auch statistische Vergleiche zeigen, daß die Kapazitäten noch lange nicht erschöpft sind. So ergaben z.B. 1977 durchgeführte Umfragen, daß 3,8 Millionen Bundesbürger, d.h. 8% der Bevölkerung über 14 Jahre, Interesse an der Durchführung einer Reise in die Dritte Welt innerhalb der nächsten drei Jahre bekundeten, von denen etwa 60% (zwei Millionen Personen) ihre Pläne in die Realität umsetzen dürften. „Von ihnen werden knapp 700 000 Personen zum ersten Mal ein Dritte-Welt-Land besuchen." Überproportional, so die Studie, sind im Dritte-Welt-Tourismus die *unter 30jährigen* und die *mittleren und höheren Bildungsgruppen* sowie die *oberen sozialen Schichten* vertreten; mit einer verstärkten Nachfrage von seiten der bisher unterrepräsentierten Gruppen rechnet man für die nächste Zukunft noch nicht. „Für die Realisierung einer Dritte-Welt-Reise scheint derzeit ein monatliches Haushalts-Netto-Einkommen von mehr als 2000 DM eine wichtige Voraussetzung zu sein."

Über die *Motive* der deutschen Fernreisenden hat nach BMZ-Angaben eine Repräsentativ-Untersuchung ergeben, daß es ihnen „nicht nur einseitig" auf das „Abhaken typisch touristischer Attraktionen und Sehenswürdigkeiten oder auf den Konsum von Sonne, Sand und Meer" ankommt. Vielmehr sei „ein nicht unbeträchtlicher Teil" *durchaus aufgeschlossen,* während des Urlaubs auch hinter die Kulissen von Dritte-Welt-Ländern zu schauen, etwas über die Probleme eines Entwicklungslandes zu erfahren und Luxus- bzw. Komfortansprüche zu reduzieren zugunsten eines intensiveren Kennenlernens von Land und Leuten. So hätten rund 40% der Interessenten für eine solche Urlaubsreise „deutliches Interesse" an landeskundlicher, problemorientierter Information gezeigt und sich für die Berücksichtigung des Themas Entwicklungshilfe während der Reise sowie für Kontaktmöglichkeiten mit der einheimischen Bevölkerung und die Nutzung kleiner landestypischer Hotels ausgesprochen. Eine nicht zuletzt für die Entwicklungsländer wichtige Erkenntnis, da sie sich solche touristischen Angebote aus eigener Kraft leisten können und nicht auf ausländische Kapitalgeber angewiesen sind. „Nachweislich", so wird weiter betont, steigt „die Aufgeschlossenheit für derartige Reiseinhalte und -formen... mit zunehmender Reiseerfahrung".

Ein Problem bei der Zusammenstellung des statistischen Materials bzw. bei der Fragestellung wird hier allerdings deutlich: den Zahlenbeispielen von den guten Vorsätzen potentieller Ferntouristen hätte man zumindest Fragen nach der *tatsächlichen* Vorbereitung der Reisenden folgen lassen können, um das Bild nicht ins Positive

zu verzerren. Selbst wenn man voraussetzt, daß es „den" Dritte-Welt-Reisenden nicht gibt, wird man bei der Lektüre der Studie den Verdacht nicht los, daß die relative Aufgeschlossenheit der Individualreisenden für die Teilnehmer an organisierten Reisen mitverbucht wird.

Von den befragten *Reiseveranstaltern* selbst sprachen sich zwei Drittel für eine verbesserte Information der Kunden vor und während der Reise aus, an zweiter Stelle steht die bessere Schulung und Ausbildung der Reiseleiter. Ein Fünftel der Befragten regte eine verbesserte Zusammenarbeit der Reiseunternehmen mit offiziellen und privaten Partnern an.

Hier setzt die Studie mit der Empfehlung einer Reihe von *Maßnahmen* an, die zum großen Teil die Kooperation der Reiseveranstalter voraussetzen. Einzelaktivitäten zur Verbesserung der interkulturellen Auswirkungen des Tourismus bzw. zur Vermeidung von Schäden werden vorgestellt, Anregungen für weitere Qualifizierungsmaßnahmen gegeben. So haben sich z. B. *entwicklungspolitische Motivationsseminare für Fernreiseleiter* bewährt, wie sie seit 1979 das Zentrum für entwicklungsbezogene Bildungsarbeit (ZeB) zusammen mit der Evangelischen Akademie Bad Boll und dem Studienkreis für Tourismus e. V. veranstalten, obwohl sich an diesem Projekt bisher nur zwei – wenn auch große – Reiseveranstalter beteiligen. Sie sind mit dem Ziel gekoppelt, den Reiseleiter seine Arbeit als Aufgabe der Vermittlung entwicklungspolitischer Sachverhalte begreifen zu lassen und seine Schlüsselrolle im interkulturellen Lernprozeß akzeptieren zu lehren. Auch die Deutsche Stiftung für internationale Entwicklung (DSE) führt Fortbildungsseminare für Reiseleiter durch, in denen entwicklungspolitische und landeskundliche Inhalte miteinander verknüpft werden.

Mit den Arbeiten zu einer *Filmserie* für Fernreisende wurde unter dem Motto „Blickwechsel" vom Institut für Film in Bild in Wissenschaft und Unterricht (FWU) begonnen. In Zusammenarbeit mit dem Studienkreis für Tourismus e. V. entstand das Konzept, nach dem bisher Kurzfilme über Sri Lanka und Kenia gedreht wurden: Man geht von Erfahrungen aus, wie sie in Entwicklungsländern vor allem von Reiseleitern gemacht wurden und stellt etwas dar, was das Verhalten des Touristen vor dem Hintergrund kultureller Andersartigkeit betrifft und ihn seine Reaktion überdenken läßt. Aus der zielgruppenorientierten entwicklungsbezogenen Bildungsarbeit der Evangelischen Akademie Bad Boll erwuchs bereits 1973 die „Tagungsarbeit Dritte-Welt-Tourismus – Alternativtourismus", die vor allem Reiseveranstalter, Tourismusforscher und Reisejournalisten als Zielgruppen angibt. Auf *wissenschaftlicher Ebene* arbeitet seit 1974 die Arbeitsgruppe Ferntourismus des Studienkreises für Tourismus e. V. mit Sitz in Starnberg, der heute etwa 50 Experten aus den Bereichen Entwicklungspolitik, Tourismusforschung, Touristikunternehmen, Erwachsenenbildung, Kirche und Presse angehören, wobei sich besonders der Kontakt zwischen Wissenschaftlern und Praktikern als fruchtbar erweist.

Von der Breitenwirkung her die größte Effizienz ist den vom Studienkreis für Tourismusforschung e. V. mit Unterstützung mehrerer Bundesinstitutionen und kirchlicher Organisationen unter wechselnder Redaktion herausgegebenen *„Sympathie-Magazinen"* zuzusprechen. Auf jeweils etwa 50 Seiten wird versucht, Vorurteile abzubauen, indem sie dargestellt und widerlegt werden, sowie durch sachliche und gegebenenfalls auch negative Informationen eine „positive Betroffenheit" bei potentiellen Ferntouristen hervorzurufen. Im Laufe von sechs Jahren haben Broschüren zu sieben Ländern fast eine Million Touristen erreicht und damit, wie man hofft, deren Problembewußtsein vertieft. Die Herausgeber orientieren sich bewußt nicht an der speziellen Gruppe der Bildungs- und Studienreisenden, sondern an den Vorstellungen und Erwartungen beispielsweise des „typischen Thailand-Urlaubers". Von etwa hundert Reiseveranstaltern und Verkehrsunternehmen werden die Hefte kostenlos verteilt, sie werden in Dritte-Welt-Läden und Volkshochschulen angeboten.

Trotz der teilweise gegebenen Mitarbeit von Reiseveranstaltern hebt die Studie des BMZ hervor, daß es noch immer an in *eigenständiger Regie der Veranstalter* durchgeführten qualifizierenden Maßnahmen *mangelt:* abgesehen von wenigen Ansätzen „sind von den großen Reiseveranstaltern, die den überwiegenden Teil des Dritte-Welt-Tourismus durchführen, bisher keine grundsätzlich neuen Maßnahmen qualifizierender Art in Angriff genommen worden".

„Mögliche Maßnahmen" werden deshalb für die verschiedenen *Realisierungsphasen,* die normalerweise mit einer Urlaubsreise verbunden sind, vorgeschlagen.

So soll in der Phase der Reiseentscheidung verhindert werden, daß beim Interessenten „durch *Werbung, Informations- und Kommunikationsmaßnahmen* falsche, klischeehafte Vorstellungen und Erwartungen" bestätigt werden und daß die Entscheidung nicht auf bisherige Reiseerfahrungen abgestimmt wird. Über diese die Werbung und den Katalog-Service betreffenden Ziele hinaus wird für die Phase der Reisevorbereitung ein *qualifizierter Informationsdienst* von den Veranstaltern gefordert und für die Durchführung – unter Hinweis auf den statistischen Trend – die modellhafte Entwicklung *alternativer Reiseformen* gewünscht. Auch die Nachbereitung der Reise wird in den Gesamtprozeß einbezogen, indem vorgeschlagen wird, durch ein spezielles *Informationsjournal* oder durch *„Clubs Dritte-Welt-Reisender"* das Interesse an Problemen der Entwicklungsländer wachzuhalten und zu aktivieren.

Nach Ansicht der Veranstalter könnten allerdings auch die Entwicklungsländer selbst zur Verbesserung der Rahmenbedingungen für den Tourismus beitragen, indem sie z. B. für eine gründlichere Ausbildung der touristischen Fachkräfte und für eine konsequentere Planung des Tourismus in ihren Ländern Sorge tragen. Eine enge Kooperation zwischen allen beteiligten Stellen in der Bundesrepublik und den Zielländern halten alle Unternehmen und Forscher zur Realisierung der angeregten Maßnahmen für unabdingbar. *C. R.*

Die DDR 10 Jahre unter Honecker

Zeichen der Konsolidierung des SED-Regimes

Wenn man sich mit aktuellen Fragen der Politik der SED beschäftigen will, so kann man sich gegenwärtig auf die Auswertung des X. Parteitages konzentrieren, der vom 11. bis 16. April 1981 im Ostberliner Palast der Republik stattfand. Wenn man den X. Parteitag historisch einordnen und vor allem die Rolle des gegenwärtigen SED-Chefs mit beleuchten will, so kommt man nicht umhin, zugleich eine Bilanz des zehnjährigen Wirkens von Erich Honecker zu ziehen.
Denn auf dem X. Parteitag war Erich Honecker unangefochten dominierend. Der ganze Parteitag wurde von ihm sichtbar geprägt. Dabei zeigten sich Elemente eines neuen Personenkultes. Der X. Parteitag war für Honecker der bisherige Höhepunkt seiner Laufbahn. Unter seiner Führung begann vor zehn Jahren ein neuer Abschnitt in der Geschichte der SED und der DDR.

Zunächst muß aber vorausgeschickt werden, daß die SED auch in der Honecker-Ära die straff-gegliederte, nach dem Prinzip des demokratischen Zentralismus organisierte Kaderpartei geblieben ist. Die Meinungsbildung dieser Partei wird im wesentlichen von oben vorgegeben, die einzelnen Parteiorganisationen an der Basis können im wesentlichen nur noch darüber diskutieren, wie die Beschlüsse des Zentralkomitees am besten in der Praxis verwirklicht werden können. Unter dieser Bedingung sind Parteitage nur Akklamationsgremien für die im engen Führungszirkel des Politbüros erarbeitete Generallinie.
Auch am Charakter der DDR hat sich unter Erich Honekker nichts grundlegend geändert. Mauer und Stacheldraht sind weiterhin Markenzeichen der DDR. Bestimmte, für westliche Vorstellungen selbstverständliche Grund- bzw. Menschenrechte werden nicht oder nur mit Einschränkung gewährt. Die DDR ist unter Honecker nur eine etwas flexiblere und letztlich damit auch etwas erfolgreichere kommunistische Diktatur geworden. Die Führungsrolle der Partei in den Staatsorganen und im gesamten öffentlichen Leben wurde unter Honecker auf neuen Grundlagen eher verstärkt als geschmälert.

Diese Ausgangsbetrachtung gilt es im Auge zu behalten, wenn man kleine Veränderungen registriert, die jedoch im gegebenen kommunistischen System durchaus beachtenswert sind. Einen völlig statischen Kommunismus gibt es nicht. Wer sich konkret mit dem Kommunismus auseinandersetzen will, muß auch gegebene geringfügige Evolutionen nüchtern beachten, sich in systemimmanente Vorstellungen einfühlen und dabei vor allem Vergleiche mit anderen kommunistischen Ländern berücksichtigen.

Von Ulbricht zu Honecker

Am 3. Mai 1971 wurde Erich Honecker (formell auf Vorschlag des damals 77jährigen Walter Ulbricht) vom Zentralkomitee der SED zum neuen Parteichef gewählt. Ulbricht wurde Ehrenvorsitzender der SED und blieb Politbüro-Mitglied und Staatsratsvorsitzender. Schon auf dem vom 15. bis 19. Juni 1971 stattfindenden VIII. Parteitag wurde deutlich, daß es sich nicht nur um einen altersbedingten Rücktritt handelte, wie es zunächst dargestellt wurde. Bereits der VIII. Parteitag stand im Zeichen des erst seit sechs Wochen als Parteichef amtierenden Erich Honecker. Ulbricht war nicht mehr anwesend, seine Grußbotschaft wurde verlesen. Aus einigen Sätzen Honeckers auf dem VIII. Parteitag konnte man herausdeuten, was die internen Hauptvorwürfe gegen Ulbricht gewesen sind. Honecker warnte die Partei vor „dem Subjektivismus, der Rechthaberei, der Schönfärberei und der Mißachtung des Kollektivs". Obgleich es parteioffiziös nie ausgesprochen wurde, scheint Ulbricht damals zur Unzeit rechthaberisch auf dogmatischen Positionen insbesondere in der Deutschland- und Westpolitik beharrt zu haben und dabei der sowjetischen Führung ein Hemmnis bei der Gestaltung einer flexibleren Westpolitik (Verträge mit der Bundesrepublik und Vereinbarungen mit den anderen drei Siegermächten über Berlin) geworden zu sein.
Wenn man Vergleiche mit anderen kommunistischen Staaten anstellt, in denen entmachtete Parteichefs meist in der Versenkung verschwanden oder gar „Unpersonen" wurden, behandelte Honecker seinen einstigen Mentor dennoch relativ fair. Ulbricht behielt wichtige Funktionen, doch die Richtlinien der Politik bestimmte fortan Honecker selbst, der sich jedoch im Unterschied zu Ulbricht stärker als Erster unter Gleichen verstand. Reste eines Ulbricht-Kultes wurden stillschweigend beseitigt, aber es gab keine Umbenennungen, z. B. die Leuna-Werke Walter Ulbricht behielten ihren Namen.
Basierend auf den Bedürfnissen der sich entwickelnden Vertragspolitik mit der Bundesrepublik war Honecker schon auf dem VIII. Parteitag bemüht, die Bundesrepublik differenzierter zu beurteilen und sich für eine „Normalisierung" der Beziehungen zu ihr zu engagieren, wobei er von bis dahin gültigen Maximalforderungen, z. B. der völkerrechtlichen Anerkennung der DDR abrückte. Mißt man allerdings die Ziele von 1971 mit den Realitäten des Jahres 1981, dann bleiben die Realitäten unter den verbalen Beteuerungen doch weit zurück.

Doch wurde unter den neuen Bedingungen der Vertragspolitik mit der Bundesrepublik und durch die sich aus den humanitären Erleichterungen, vor allem dem Besucherverkehr, ergebenden verbreiterten Kontakte die innenpolitische Stabilisierung und Festigung der materiellen Basis wichtiger und vorrangig. Honecker steuerte daher von Anfang an im innenpolitischen Feld den Kurs einer gewissen Versachlichung und Entkrampfung. Er rückte von großen Zukunftsvisionen der Ulbricht-Ära ab und widmete sich stärker den Alltagssorgen der Menschen. Dem diente auch das im Umfeld des VIII. Parteitages entwickelte Honecker-Motto: „Alle erreichen, jeden gewinnen, keinen zurücklassen!"
Unter den Bedingungen einer begrenzten Öffnung nach Westen galt es vor allem, die DDR *westbegegnungsfähig,* vornehmlich im wirtschaftlichen und sozialpolitischen Bereich, zu machen. Von nun an wurde den Konsumwünschen der Bevölkerung größere Aufmerksamkeit geschenkt. Die DDR entschloß sich damals, ein gedrosseltes Investitionswachstum in Kauf zu nehmen, um eine *Erhöhung des Lebensstandards zu* ermöglichen.

Die auf dem VIII. Parteitag verabschiedeten Direktiven für den neuen Fünf-Jahres-Plan standen im Zeichen der Konsolidierung des Erreichten. Es wurde vorsichtiger kalkuliert. Beachtenswert war auch, daß das Dienstleistungsgewerbe und der Handel erstmals nach vielen Jahren durch Zusatzinvestitionen ausgebaut werden sollten. Im übrigen war beabsichtigt, die industrielle Warenproduktion im nächsten Planjahrfünft um 34 bis 36% zu erhöhen, sowie eine halbe Million neuer Wohnungen zu bauen.

Um wirtschaftliche Verbesserungen bemüht

Ziemlich bald darauf wurden von Honecker eine Reihe von *sozialen Maßnahmen* durchgesetzt und vom Zentralkomitee (am 28. April 1972) beschlossen. Das neue Leitmotto hieß fortan: Einheit der Wirtschafts- und Sozialpolitik. Damals wurden nicht nur die Renten angehoben, sondern auch der Schwangerschaftsurlaub von 12 auf 18 Wochen verlängert, die Geburtsbeihilfen erhöht und jungen Familien recht billige, z. T. zinslose Kredite bei günstigen Rückzahlungsbedingungen eingeräumt. Um die Geburtenfreudigkeit in jungen Familien anzuregen, wurden nach der Geburt des ersten Kindes 1000 M, bei der Geburt des zweiten Kindes 1500 M und beim dritten Kind weitere 2500 M von der Schuld gestrichen. Doch ist der soziale Druck gerade auf die Frauen (Zwang zur Berufstätigkeit) nach wie vor enorm. Das kann man allein schon daran ablesen, daß in hochindustrialisierten Gebieten die Scheidungsquote fast 50 Prozent erreicht.
Zweifellos wurde in der Ära Honecker auch das ideologische Klima etwas gemäßigter. Allerdings stößt Eigenständigkeit, sei es im weltanschaulichen Bereich, sei es in Kunst und Literatur in der DDR weiterhin auf enge Grenzen. Gerade in den letzten Jahren wurden nicht wenige nicht völlig parteikonforme Schriftsteller und Künstler gezwungen, die DDR zu verlassen. Verhaftungen gibt es allerdings viel seltener, an Schikanen läßt es das SED-Regime auch unter Honecker zu keiner Zeit fehlen. Auch zu den beiden christlichen Kirchen ist das Verhältnis etwas versachlicht worden. Der Vatikan wurde umworben, um vor allem eine kirchliche Neugliederung in der DDR zu erwirken. Der damalige Erzbischof *Agostino Casaroli* weilte im Juni 1975 in der DDR. Auch am Rande der KSZE-Konferenz sowie in Rom gab es Begegnungen zwischen Agostino Casaroli und Mitgliedern der DDR-Führung. Insbesondere seit dem Gespräch mit der evangelischen Kirchenleitung vom 6. März 1978 wurde das Interesse an einer sachlich fairen Zusammenarbeit bei begrenzter Respektierung der Eigenständigkeit der Kirchen bekundet. All das führte aber meist nicht zu Erleichterungen für die einzelnen Christen.

Der X. Parteitag bestätigte Honeckers Kurs. Die Wirtschaft wurde noch eindeutiger in den Mittelpunkt der innenpolitischen Anstrengungen der SED gerückt. Die weitere wirtschaftliche Konsolidierung wurde als das wichtigste Kettenglied zur inneren Stabilisierung der DDR und zur Erhöhung ihres internationalen Gewichts angesehen. Die Einheit von Wirtschafts- und Sozialpolitik wurde durchgängig als bestimmendes Leitmotto herausgestellt. Häufig wiederkehrende Schlüsselworte waren: Effektivität, Mikroelektronik, ökonomische Strategie.
Wenngleich auch eine Reihe ehrgeiziger Planziele nicht erfüllt wurden, so konnte Honecker auf dem X. Parteitag in manchen Feldern doch beachtliche Erfolge aufweisen. Im vergangenen Jahrzehnt hat die DDR ihren Platz unter den zehn bedeutendsten Industriestaaten der Welt behauptet. Die *Arbeitsproduktivität* in der DDR-Industrie hat sich innerhalb von zehn Jahren um 68% erhöht. 1976 bis 1980 wurden 25,9% mehr Güter produziert als im vergangenen Planjahrfünft. Die DDR hat wesentliche Fortschritte in der Materialökonomie aufzuweisen und den Verbrauch von volkswirtschaftlich wichtigen Energieträgern, Rohstoffen und Materialien zwischen 1976 und 1980 im Durchschnitt um 3,9% jährlich gesenkt (1980 sogar um 5,9%). Auf dem XXVI. Parteitag der KPdSU würdigte Breschnew gerade diese Leistung als vorbildlich.
Für die DDR ist vorteilhaft, daß die Sowjetunion Erdöl zu 50% unter den Weltmarktpreisen liefert. Allerdings ist die Belieferung kontingentiert. Eine Steigerung gibt es also nicht. Die DDR wird so zur Sparsamkeit angehalten, bzw. sie muß andernfalls auf den freien Weltmarkt ausweichen. Um sich von Erdöl unabhängiger zu machen, hat die DDR ihre Braunkohlenförderung im letzten Planjahrfünft beträchtlich gesteigert und deckt damit jetzt 60% ihres Aufkommens an Primärenergie. Auch die Nutzung von Kernenergie wurde beträchtlich vorangetrieben. In der DDR gilt Kernenergie als besonders sauber.

Die „Neue Zürcher Zeitung" stellte am 6. März 1981 fest: „Insgesamt weist die Energiewirtschaft der DDR mit fast ⅔ einen im internationalen Vergleich hohen Selbstversorgungsgrad auf (Bundesrepublik: 40%). Rund 80% aller

Energie-Importe kommen aus der UdSSR, so beispielsweise 3,9 Millionen t Steinkohle, 18,5 Millionen t Erdöl und 4,3 Milliarden m³ Erdgas. Im Comecon liegt die DDR mit einem Primärenergieverbrauch von 4,2 Steinkohleeinheiten (SKE) je Einwohner an der Spitze ... Künftig soll Roh-Braunkohle andere Energieträger, vor allem Heizöl und Steinkohle, aber auch Braunkohlenbriketts ersetzen. Bereits jetzt werden in der DDR nur 40% des Erdölaufkommens zu Heizöl verarbeitet (Bundesrepublik: 57%)."

Wenngleich das Warenangebot in der DDR in den letzten Jahren teilweise noch lückenhaft, mitunter sogar dürftig war, so gab es doch auch Fortschritte. Auf der Basis einer weitgehenden Eigenversorgung bei solchen Hauptnahrungsmitteln wie Milch, Käse, Butter und Eiern, aber auch Fleisch gehört die DDR zu den Ländern mit dem höchsten Pro-Kopf-Verbrauch.
Vor allem dort, wo Versorgungsschwerpunkte gesetzt wurden, gab es Erfolge. Im letzten Jahrzehnt wurden 1,7 Millionen Wohnungen neu gebaut oder modernisiert, womit für 4,25 Millionen Menschen – also ein Viertel der DDR-Bürger – die Wohnverhältnisse, wenn auch auf niedrigem Niveau, verbessert werden konnten. Im Jahre 1976 bis 1980 wurden 813 000 Wohnungen fertiggestellt, das waren 63 000 mehr als geplant waren.

Unveränderte Strategie für die achtziger Jahre

In den von Honecker formulierten zehn Schwerpunkten für die ökonomische Strategie der achtziger Jahre ist vor allem vorgesehen: Mit der weltweiten technischen Revolution nicht nur Schritt zu halten, sondern an Boden zu gewinnen, die Arbeitsproduktivität weiter zu erhöhen, Rohstoffe und Energie noch besser zu nutzen, die Kernenergetik erheblich auszubauen, neue elektronische Primär- und Sekundärstromquellen zu entwickeln, die Qualität der Erzeugnisse zu verbessern, eine umfassende „sozialistische" Rationalisierung voranzutreiben und sich noch mehr auf die Entwicklung der Konsumgüterproduktion zu konzentrieren.

In seiner Schlußansprache auf dem X. Parteitag verlangte Honecker „einen Leistungsanstieg wie nie zuvor". Versorgungsmängel soll es künftig überhaupt nicht mehr geben, doch dies sei nur möglich, wenn „mehr, schneller und besser" gearbeitet wird.
Die von Honecker auf dem X. Parteitag formulierten vier „vorrangigen *außenpolitischen Ziele*" lauteten:
– „Zielstrebiger Ausbau des Bruderbundes mit der Sowjetunion und den anderen Staaten der sozialistischen Gemeinschaft auf der Basis der abgeschlossenen Freundschaftsverträge."
– „Unbeirrbares beharrliches Wirken für die Sicherung des Friedens, für die Einstellung des Wettrüstens mit dem Ziel, die politische Entspannung zu verteidigen und auszuweiten, sie vor allem durch Maßnahmen in der militärischen Entspannung und Abrüstung zu stabilisieren und unumkehrbar zu machen."
– „Aktive antiimperialistische Solidarität mit allen um ihre nationale und soziale Befreiung kämpfenden Völkern. Entwicklung einer vielseitigen Zusammenarbeit mit den Staaten Afrikas, Asiens und Lateinamerikas."
– „Konsequentes Bemühen um den Ausbau der Beziehungen der friedlichen Koexistenz zu den kapitalistischen Ländern."
Gegenüber der Bundesrepublik betont Honecker auf seine Weise den Grundsatz der friedlichen Koexistenz: „Von den führenden Politikern der BRD, von Bundeskanzler Schmidt wurde wiederholt erklärt, daß auch sie wollten, daß von deutschem Boden kein neuer Krieg ausgeht. Wir haben das mit gebührendem Ernst zur Kenntnis genommen und sind bereit, es in unserer Politik zu berücksichtigen ...
Wir waren immer bereit, konstruktiv zur Entwicklung normaler, ja gut nachbarlicher Beziehungen zwischen der DDR und BRD beizutragen. Das wird weiterhin so sein. Doch die Beziehungen zwischen beiden deutschen Staaten lassen sich von der internationalen Situation nicht abkoppeln. Wer die NATO-Hochrüstung vorantreibt, wer mit neuen Atomraketen das militärisch-strategische Gleichgewicht in Europa antastet, der schafft Tatbestände, die gegen die weitere Normalisierung der Beziehungen zwischen den beiden deutschen Staaten wirken und Erreichtes gefährden."
Obwohl Honecker auf dem X. Parteitag naturgemäß auch *ideologische Fragen* behandelte, tat er es im Vergleich zu früher nur in allgemein-grundsätzlicher Art, in ziemlich moderatem Ton und ohne Schärfe gegen Personen. Beachtenswert ist, daß Honecker auch die Kirchen positiv oder wenigstens wertneutral angesprochen hat. Im Unterabschnitt über „das Gesundheitswesen im Sozialismus" wurde im Zusammenhang mit der Betreuung geschädigter Bürger gesagt: „Auch die von kirchlichen Einrichtungen auch auf diesem Gebiet geleistete Arbeit verdient viel Anerkennung."
Im Abschnitt über „die Rolle der Nationalen Front und die Beziehungen der SED zu den befreundeten Parteien" heißt es u. a.: „Im Berichtszeitraum entwickelte sich das Verhältnis der sozialistischen Staaten zu den Kirchen weiter auf der Grundlage des Prinzips der Trennung von Staat und Kirche. Die Beziehungen gewannen an Offenheit, Verständnis und Bereitschaft zu konstruktiven Regelungen. Auf dem Treffen des Vorsitzenden des Staatsrates der DDR mit dem Vorstand der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen in der DDR am 6. März 1978 wurde die Grundlage für die weitere Entwicklung sachlicher, verfassungsgerechter und verständnisvoller Beziehungen gelegt. Das gleiche gilt für das Gespräch mit dem Vorsitzenden der Berliner Bischofskonferenz am 15. Januar 1981; diese Politik hat sich bewährt. Wir setzen sie auch in Zukunft fort." An anderer Stelle heißt es: „Auch künftig handeln wir nach dem Grundsatz, jedem Bürger, unabhängig von seiner sozialen Herkunft, seinem religiösen oder weltanschaulichen Bekenntnis, die Möglichkei-

ten zur aktiven Mitwirkung an der Gestaltung der entwikkelten sozialistischen Gesellschaft zu geben." Natürlich sind das zunächst verbale Bekenntnisse, die die Kirchen einbinden wollen, den einzelnen Christen aber nach wie vor wenig Raum lassen.

Früher gab es auf SED-Parteitagen vielfach feindselige und heftige Angriffe gegen die Kirchen. Noch 1958 galten die Kirchen parteiintern als „der letzte organisierte Feind in der DDR". Jetzt werden die Kirchen immerhin unter der Rubrik Nationale Front bzw. befreundete Parteien miterwähnt. Faktisch kommt darin zum Ausdruck, daß die Kirchen als *ein Faktor in der sozialistischen Ordnung* toleriert werden und daß man eher an Einbindung als an Konfrontation mit ihnen interessiert ist.

SED als Kaderpartei gefestigt

Die SED lehnt selbstverständlich auch unter Honecker eine pluralistische Gesellschaft ab. Der Führungsanspruch der SED auf allen wesentlichen Gebieten wird mit Entschiedenheit kompromißlos aufrechterhalten. Jüngste Versuche der evangelischen Kirche, sich partiell als gesellschaftskritische Instanz zu profilieren und an Maßnahmen der Regierung (z. B. Zwangsumtausch) Kritik zu üben oder sich für Waffenlosigkeit zu engagieren, stoßen naturgemäß auf staatlichen Widerspruch.
Wenn man über die zehnjährige *Entwicklung der Parteiorganisation* unter der Führung Erich Honeckers insgesamt Bilanz ziehen will, so ist diese für die SED in quantitativer und qualitativer Hinsicht eher positiv als negativ. Allein zwischen dem IX. Parteitag (18. bis 22. Mai 1976) und dem X. Parteitag fanden 351 963 „neue Kämpfer" Aufnahme in die SED, davon waren 269 789 unter 25 Jahren. Der Mitgliederzuwachs und die soziale Zusammensetzung der Partei werden noch zielstrebiger als früher reguliert. Nur wer sich vorher und vor allem während der Kandidatenzeit politisch bewährt hat, kann Parteimitglied werden. Der Arbeiteranteil wurde auf 57,6% hochgedrückt, wobei freilich die Herkunft zählt.

Für das DDR-Regime gilt die SED als die größte, geschlossenste und „erfolgreichste Partei der deutschen Geschichte". Sie wird zielstrebig als Kaderpartei geführt. Für die Parteischulung werden weiterhin beträchtliche Mittel aufgebracht. 82,2% der Leitungsmitglieder und 88,6% der Parteisekretäre verfügen über eine Parteischulausbildung von mindestens vier Monaten. 64,5% aller Parteisekretäre haben eine Hoch- oder Fachschule absolviert. Selbstverständlich gibt es auch in der Parteischulung zwischen Aufwand und Resultat eine beträchtliche Diskrepanz. Nicht wenige SED-Mitglieder ziehen sich in der Freizeit in die private Nische zurück.
In Honeckers Jahrzehnt gab es aber weder größere innerparteiliche Krisen noch sichtbare innerparteiliche Auseinandersetzungen. Gegenüber dem „polnischen Bazillus" und einem Dissidententum blieb die SED bislang weitgehend immun. Die *Krise in Polen* wirkt auf SED-Kader eher festigend als aufweichend. Das jetzt erkennbar werdende polnische Modell wird mit größten Mißtrauen bedacht. Da die Volkswirtschaft der DDR unter dem Ausfall von polnischen Kohlenlieferungen und durch Hilfeleistungen an Polen zu leiden hat, besteht gegenüber dem polnischen Reformkommunismus kühle Distanz bis Feindseligkeit nicht nur in der SED, sondern auch in Teilen der Bevölkerung.

Honecker hat im vergangenen Jahrzehnt auch eine relativ vorsichtige *Personalpolitik* entwickelt. Im eigentlichen Führungszentrum, dem Politbüro und dem Sekretariat des Zentralkomitees gab es nur geringfügige Veränderungen. Niemand – auch Ulbricht nicht – wurde im klassischen Sinne hinausgesäubert und dann zur Unperson. Im wesentlichen wurden nur verstorbene Politbüro-Mitglieder ersetzt, wobei in der Regel bisherige Kandidaten des Politbüros aufrückten. Bei dem jetzt ausgeschiedenen Professor *Albert Norden* war es aber keineswegs nur das Alter (76) und die Krankheit, sondern wahrscheinlich auch Elemente von Altersstarrsinn. Der einer Rabbinerfamilie entstammende einstige Chefagitator war militanter Antiimperialist, der der Koexistenzpolitik Honeckers hinderlich gewesen sein könnte. Norden erhielt nach dem X. Parteitag zwar den „Karl-Marx-Orden", aber auf dem Parteitag wurde ihm nicht mit einem Wort gedankt.
Erwähnenswert ist, daß Honecker schon unter Ulbricht in der Personalpolitik politisch einflußreich war und seine Vertrauensleute bereits damals in Führungspositionen lancieren konnte. Wer sich einst in der Freien Deutschen Jugend (FDJ) hervorgetan hat, mit Honecker bekannt geworden ist und sich fachlich qualifizierte bzw. sich politisch nicht disqualifizierte, dem stand der Weg in Führungspositionen offen.

Honecker hat inzwischen auch in scheinbar kleinen Dingen neue Maßstäbe gesetzt. Einst war es üblich, ehemalige Genossen zu diffamieren oder als Unpersonen zu behandeln bzw. die Parteilichkeit so weit zu treiben, daß man den Gegner stets als Feind wertete und alles nur im Schwarz-Weiß-Raster darstellte. Grau- oder andere Zwischentöne und erst recht positive Wertungen von Gegnern oder Gegenspielern waren verpönt. Für diesen neuen persönlichen Stil ist die Honecker-Biographie „Aus meinem Leben" aufschlußreich.

Einstweilen keine Alternative

Die Ablösung von Walter Ulbricht und die Übernahme der Verantwortung durch Erich Honecker waren von erheblicher Bedeutung für die Entwicklung der DDR im letzten Jahrzehnt. Zwar hat Erich Honecker keine Liberalisierung eingeleitet, doch er hat immerhin die SED für die Entspannungspolitik geöffnet. Erst nach Ablösung von Ulbricht schlug die DDR den Kurs begrenzter Kooperation mit der Bundesrepublik Deutschland ein. Honecker war bemüht, eine Politik des begrenzten, gezügelten Fortschritts zu entwickeln. Verglichen mit der Ulbricht-Ära gab es – zum Teil bedingt durch die Ostver-

tragspolitik und den KSZE-Prozeß – kleine Erleichterungen. Die meisten Anfangshoffnungen der DDR-Bevölkerung wurden allerdings nicht erfüllt. Zunächst wurde Honecker mit den durch die Ostvertragspolitik und dem KSZE-Prozeß erzielten Verbesserungen identifiziert. Er konnte aber weder eine größere Liberalisierung noch innerdeutsche Freizügigkeit bringen.
Der Honeckersche Grundsatz von der Einheit der Wirtschafts- und Sozialpolitik, der die DDR westbegegnungsfähig machte und der Bevölkerung Vorteile bringt, wird aber in zunehmendem Maße als vernünftig anerkannt. Gegenwärtig ist innerhalb des Warschauer Pakts die DDR das relativ stabilste Land mit einer relativ guten, wenngleich bisher nicht engpaßfreien und von zeitweiligen Rückschlägen nicht verschont gebliebenen Versorgung. In bezug auf Lebensstandard und Lebensqualität nimmt sie im kommunistischen Machtbereich mit Ungarn die Spitzenstellung ein.

Auch ist nicht zu übersehen, daß die Staatsorgane der DDR unter Honeckers Führung die Macht im Innern behutsamer und elastischer ausüben und daß der Überzeugungsarbeit größerer Rang eingeräumt wird.

Honecker versteht es in zunehmendem Maße preußisch-deutsche Tugenden wie Fleiß, Pflichterfüllung, Disziplin zielstrebig zu fördern und auszunutzen. Um ein DDR-Nationalbewußtsein zu züchten, werden seit jüngstem wichtige Elemente des Preußentums als besonders nationales Erbe der DDR gepflegt.

Angesichts der Tatsache, daß die DDR fest in den Warschauer Pakt eingebunden ist und daß angesichts ihrer vorgeschobenen Position an der unmittelbaren Berührungsstelle der NATO eine reformkommunistische Entwicklung ähnlich Polen von den Sowjets nie toleriert werden würde, gibt es zu Honecker gegenwärtig auch keine Alternative. *Herbert Prauß*

Interview

Von der Alten Kirche lernen?

Ein Gespräch mit Professor Norbert Brox über Christentum und spätantike Umwelt

Viele Probleme von Glaube und Kirche heute hängen damit zusammen, daß das Christentum in einer komplexen geistig-kulturellen Umwelt seine Identität neu bestimmen muß. Dabei kann der Blick auf den Prozeß der Transformation und Rezeption hilfreich sein, in dem sich das frühe Christentum auf Kultur und Philosophie seiner Umwelt eingelassen hat. Wie stellt sich dieser Vorgang nach dem gegenwärtigen Forschungsstand dar? Welche Anstöße ergeben sich daraus für aktuelle Problemstellungen? Über diese Themen sprachen wir mit Professor Norbert Brox, der an der Universität Regensburg Alte Kirchengeschichte und Patrologie lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Brox, Ernst Troeltsch hat in seinen Überlegungen zu den Zukunftschancen des Christentums zu Beginn unseres Jahrhunderts einmal geschrieben, das Christentum sei gegenwärtig wieder in der Situation des „alten sich emporkämpfenden und einer unabhängigen geistigen Welt gegenüberstehenden Christentums". Gerade eine solche Parallelisierung zwischen unserem Jahrhundert und den ersten christlichen Jahrhunderten legt die Rückfrage nahe: Wie hat sich das frühe Christentum als Minderheit in einer fremden geistigen Welt „emporgekämpft"?

Brox: Wenn ich einmal ausklammere, ob die Kategorie des Sich-Emporkämpfens für die Frühzeit des Christentums passend ist, dann war nach allem, was wir aus der frühen Geschichte des Christentums kennen, die Grundeinstellung der damaligen Kirche kaum die Tendenz, sich „durchzusetzen" in politisch-gesellschaftlicher Hinsicht. Eher war man schlicht darum bemüht, als neue „Gemeinde" zunächst zu überleben, darüber hinaus dann zunehmend Fuß zu fassen unter Menschen, die sich zugänglich zeigten für das, was das Christentum als die durch Gott mitgeteilte Wahrheit und damit auch als das den Menschen eröffnete Heil neu mitzuteilen hatte. Man predigte und warb, aber in dem ganz gelassenen Vertrauen, daß Gott die Gesamtgeschichte der Menschheit und der Welt zu einem guten Ende führt. Dabei entwickelte man keine große Strategie oder ein umfassendes Programm.

HK: Dieses Vertrauen führte aber zumindest von einer bestimmten Zeit an auch zu dem mehr oder weniger bewußten und intensiven Ausgreifen auf die spätantike Umwelt mit ihrer Philosophie, ihrer Kultur, ihrer Bildung. Warum mußte oder wollte das frühe Christentum im Prozeß seiner Ausbreitung eigentlich diesen Schritt tun?

Brox: Ganz kurz gesagt: aufgrund schlechter Erfahrungen. Die früheste Phase, die grob bemessen etwa bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts reicht, zeichnet sich dadurch aus, daß sich das Christentum in der soziologischen Gestalt kleiner Gruppen in der recht einfachen Sprache

seines anfänglichen Glaubens artikuliert. Es artikuliert sich in seiner Sonder- und Gruppensprache eigentlich ohne besondere Rücksicht auf die Außenstehenden, die diese Botschaft natürlich doch auch hören sollten. Die Wörter, die Begriffe, die Aussagen bestimmen sich ganz einfach vom „Evangelium" her. Man übersetzt nicht, sondern man spricht Überlieferungen nach. Es gibt ja längst eine binnenchristliche Tradition von Bekenntnis und Lehre. Dann macht man aber die Erfahrung in der Begegnung mit der Umwelt, daß die eigene Sprache nicht von allen gehört und begriffen wird. Die christliche Predigt wurde vor allem von Gebildeten abgelehnt, weil ihre Sprache – so der Vorwurf – zu primitiv, die Inhalte zu banal und das ganze ohne seriöse Tradition sei.

HK: Ist man also letztlich von außen dazu veranlaßt worden, auf die kulturelle und geistige Umwelt einzugehen, oder gab es dazu auch eine Art Nötigung von innen heraus?

Brox: Beides trifft zu. Einerseits ist das Christentum dazu provoziert worden durch die besagte Kritik von außen, die wir vom zweiten Jahrhundert an kennen und die sich auf die Formel bringen läßt: Das Christentum ist zu primitiv, um seinen Ansprüchen auf den Menschen und auf den Besitz verbindlicher, gesicherter Wahrheit gewachsen zu sein. Andererseits sind aber Menschen Christen geworden, die aufgrund ihres Bildungsniveaus gar nicht verzichten konnten auf die Reflexion über das Christentum und auf dessen Vermittlung mit ihrer kulturellen, vor allem philosophischen Bildung. Die Fragen nach dem Woher, Wohin und Wozu des menschlichen Lebens, die Fragen nach Gott und nach der „Seele" des Menschen, die das Christentum neu aufwarf, waren ja Fragen, die auch die Zeitgenossen des frühen Christentums stellten. Sie stellten sie allerdings in bestimmten traditionellen Formen. Einerseits also: Wenn das Christentum sich vermitteln wollte, mußte es sich eben auch auf diese Tradition einlassen. Andererseits: Christen, die aus der Bildungstradition der Antike kamen, verspürten von sich aus dieses Bedürfnis nach denkerischer Vermittlung, und eben nicht nur zu missionarisch-taktischen Zwecken.

„Man ließ sich immer stärker auf außerchristliches Denken ein"

HK: Kann man den Vorgang der Vermittlung mit der spätantiken Umwelt als kontinuierliche, immer weiter ausgreifende Entwicklung beschreiben, oder ist eine solche Vorstellung zu kurzschlüssig?

Brox: Die Entwicklung verlief tatsächlich unaufhaltsam bis hin zu dem Zustand, daß einerseits in der frühmittelalterlichen Version des Westens, andererseits in der byzantinischen Version des Ostens das Christentum gar nicht mehr „Umwelt" hatte, sondern seinerseits „Welt" und Kultur für die Menschen war. Es handelt sich aber zugleich um eine geographisch sehr disparat und mit verschiedener Geschwindigkeit verlaufende Entwicklung. Das zeigt sich im Vergleich der verschiedenen Teilkirchen. Die Vermittlung mit der Kultur spielt sich in den einzelnen Regionen sehr unterschiedlich ab. Es ist für mich dabei ein ganz erstaunliches Phänomen in der alten Kirchengeschichte, daß man zunächst durch die Erfahrung verschiedenartiger Entwicklungen überhaupt nicht irritiert war. Man hat konkret etwa das Faktum verschieden aussehender, unterschiedliche Glaubensbekenntnisse formulierender Teilkirchen gar nicht prinzipiell als störend empfunden.

HK: Wie kommt es aufs ganze gesehen zu der umfassenden Rezeption des philosophisch-kulturellen Erbes der Umwelt, aus der ja eine veränderte Gestalt des christlichen Glaubens hervorgeht? Waren nicht viele Widerstände und Reserven zu überwinden?

Brox: Ausgangspunkt für das Christentum ist ein begreiflicherweise großes Mißtrauen gewesen, Aversion gegenüber außerchristlichem Denken. Immerhin setzte sich diese kleine Gruppe zunächst einfach absolut: Niemand – so ihr Anspruch – hat die Wahrheit außer ihr. Das Neuheitserlebnis brachte diese Exklusivität zwingend mit sich. Es kam dann durch die Geschichte der Bekehrungen von Menschen aus verschiedenen Bildungsschichten, auch aus gehobenen Schichten, zum Interesse an außerchristlichen Aussagen. Man versuchte, das Christentum gerade auch dadurch akzeptabel zu machen, daß man in der heidnischen Tradition derer, die man für das Christentum gewinnen wollte, Spuren der Wahrheit des einen Gottes nachwies, der sich endgültig im Christentum ausgesprochen hatte. Daraus wurde dann eine progressive Entwicklung; man ließ sich immer stärker auf außerchristliches Denken ein, nicht nur aus missionarischen Gründen, wie ich vorhin schon sagte, sondern auch aus eigenem Bedürfnis. Das Christentum wurde von Bischöfen, von reflektierenden Theologen als eine zu anspruchsvolle Sache begriffen, als daß man sie nur in der schlichten Sprache des Gemeinde-Credos wiedergeben könnte. Und außerdem spielten nachweislich die enorme Bildungsfreude und der Kulturstolz gebildeter Christen eine starke Rolle bei der Rezeption des kulturellen Erbes der vor- und außerchristlichen Überlieferung.

HK: Wie lange hat sich eigentlich das anfängliche Mißtrauen oder auch die Ablehnung der spätantiken Kultur und Philosophie gehalten? Warum sind diese Stimmen schließlich weitgehend zurückgetreten?

Brox: Die Entwicklung begann zwar mit einem großen Mißtrauen gegen alles außerchristliche Denken, weil darin nach der herrschenden mythischen Vorstellung von der Geschichte zunächst nur Unwahrheit und Finsternis gesehen wurden. Daß sich dieses Mißtrauen auflöste, hat letztlich mit der historischen Durchsetzungsgeschichte zu tun, daß nämlich das Christentum im vierten Jahrhundert in eine Phase seiner Geschichte eintreten konnte, in der es eigentlich konkurrenzlos wurde. Da erübrigte sich Mißtrauen gegen anderes, weil alles Nicht-Eigene schwach geworden war. Was an dem Fremden attraktiv war, konnte

man jetzt ohne Bedenken und ohne Probleme assimilieren. Die Bejahung der paganen Kultur wird allerdings nie grundsätzlich geklärt. Die Theologen der alten Kirche, die diese Assimilation (bzw. auch einen Synkretismus) eifrig und bewußt betrieben, formulieren in verwirrender Weise immer wieder ihre schwersten Bedenken gegen die christliche Rezeption bzw. zum Unwert der paganen Kultur, um andererseits doch mit Hilfe biblischer und logischer Überlegungen zu legitimieren, daß man dieser Kultur die Türen öffnet.

HK: Dieser Assimilierungsprozeß wirft für uns aber noch andere Fragen auf. Ich erinnere daran, daß z. B. Hans Blumenberg – zwar ein Außenseiter der patristischen Forschung, aber immerhin ein sehr scharfsichtiger – immer wieder auf dem sicher von uns aus gesehen problematischen Verfahren kritisch insistiert, daß die Väter sehr schnell das kulturelle Erbe als eigentlich christliches in Beschlag genommen haben; die antike Philosophie wurde in Teilen großzügigerweise auf letztlich christliche Ursprünge zurückgeführt und dadurch vereinnahmt...

Brox: Dieses Problem ist von der Alten Kirche selbst so nicht empfunden worden. Man hatte das Interesse an der Kultur, weil man selber gebildet und bildungsorientiert war und diese ganze große Tradition der vor- und nichtchristlichen Welt nicht ignorieren wollte und konnte. Motiv und Ziel war dabei nicht, sich anzupassen oder sich anzubiedern, sondern man glaubte dabei, die Großherzigkeit Gottes zu erkennen, der den Menschen schon immer den für sie notwendigen, minimalen Zugang zur Warheit eröffnet hat. Die Alte Kirche kannte diesbezüglich nur die Alternativen Wahrheit und Irrtum, Moral und Unmoral, und danach konnte sie jedenfalls der Theorie nach unterscheiden. Wir unsererseits sehen hier freilich grundsätzliche Probleme. Was Blumenberg meint, ist meines Erachtens eine ganz wichtige Beobachtung in der Analyse der frühen Theologiegeschichte, die bislang so nicht formuliert wurde.
Er geht ja davon aus, daß jede Bewegung, die neu ist und Neues sagen will, sich nur in Relation zur, wenn auch abzulösenden, bisherigen Wirklichkeit realisieren kann. Das Christentum mußte folglich Anschluß an die „alte" Welt gewinnen, um in einen Kontakt mit ihr zu gelangen, aufgrund dessen es selbst diskutabel wurde. Oder so: Es mußte in den geläufigen Denküberlieferungen und religiösen Anstrengungen das als akute vorhandene Fragen nachweisen, was es selbst zu beantworten reklamierte. So sei das Christentum in Zugzwang gewesen, sich nicht strikt distanziert und negativ zu äußern über die spätantike Kultur, sondern einen Teil dieser Kultur zu akzeptieren, um eine Zone der Diskutabilität zu gewinnen. Ich halte diese Beschreibung für zutreffend, allerdings nicht mehr die weiteren Thesen Blumenbergs zum Ablauf der Rezeption.

HK: Damit sind wir ja schon bei der Frage, welche Strategie die Alte Kirche in der Begegnung mit Philosophie, Kultur, Bildung der Spätantike angewandt hat. Wie ist man vorgegangen, nach welchen Kriterien hat man rezipiert, wie hat man differenziert?

Brox: Mit dieser in der Sache berechtigten Frage verwenden Sie eine für den Historiker anachronistische Diktion. Von einer Strategie der Assimilierung hat in der Alten Kirche sicher niemand etwas gewußt oder wissen wollen. Man muß vielmehr bedenken, daß Christen auch in konstantinischer und nachkonstantinischer Zeit ihre Bildung immer noch nirgends anders als an den nichtchristlichen, hellenistisch und römisch orientierten Bildungsinstitutionen empfingen, daß also da, wo Christen begannen, auf ihren Glauben zu reflektieren, antike Denkformen, Orientierungen des Fragens und des Antwortens maßgeblich waren. Es wurde also keine Strategie ausgedacht, sondern es wurde in eingeübten Denkregeln eine Relation zwischen Welt und Christentum gesucht.

„Es wurde keine Strategie ausgedacht, sondern eine Relation zwischen Christentum und Welt gesucht"

HK: Wo hat man dann aber, um der Bewahrung der eigenen Identität willen, auch nach der Überwindung eines grundsätzlichen Mißtrauens die Grenzen gezogen?

Brox: Ich habe vorhin die beiden Begriffspaare Wahrheit/Irrtum und Moral/Unmoral als Grenzmarkierungen schon genannt. Ich meine, so simpel sich das anhört, sie waren doch die maßgeblichen. Zunächst ist allerdings vorauszuschicken, daß die einzelnen frühchristlichen Theologen eine sehr unterschiedliche Toleranz geübt und sehr unterschiedliche Wertsetzungen vorgenommen haben. Was für den einen nahe bei der christlichen Wahrheit ist, kann für den anderen schon Ausdruck massiven Irrtums sein. Aber nun zum Vollzug der Unterscheidung selber: mit dem Begriffspaar Wahrheit/Irrtum einerseits, Moral/Unmoral anderseits arbeiteten mehr oder weniger alle Väter. Man unterschied dabei hinsichtlich der außerchristlichen Tradition nach der vermeintlichen Nähe der Aussagen zum Christentum. Plato zum Beispiel war für alle Kirchenväter näher beim Christentum als sonst einer der vielen griechischen Philosophen. Man zitierte ihn mit Vorliebe, man fand bei ihm Sätze und Leitgedanken, die man immer wieder traktierte.

HK: Wie sieht es aber dann mit den Risiken und Schwierigkeiten dieses Unterscheidungsprozesses aus? Es gibt ja in der Theologie- und Häresiengeschichte des frühen Christentums genügend Belege dafür...

Brox: Risiken wurden in der Alten Kirche, zum Teil jedenfalls, durchaus schon empfunden und auch benannt. Die ersten Äußerungen einer Sorge um solche Risiken findet man im zweiten Jahrhundert, wenn beklagt wird, daß man, statt sich an Jesus und den Aposteln zu orientieren, philosophische Aussagen heranzieht. Damit waren vor al-

lem gnostische Gruppen gemeint, aber nicht nur sie. Es kamen dann im dritten und vierten Jahrhundert Stimmen auf, die sich leidenschaftlich gegen die Verwendung bestimmter Begriffe in der christlichen Theologie aussprachen, weil diese nicht aus der Bibel, sondern aus der Begrifflichkeit der Philosophie entlehnt waren, so z. B. der ganz gewichtige Begriff Homoousios, der die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater formulierte und auf dem Konzil von Nicaea 325 als Schlüsselbegriff verwendet wurde.

HK: Wie konnte man sich dann gegenüber solchen Bedenken zur Wehr setzen?

Brox: Es wurde grundsätzlich inhaltlich „gegenständlich" unterschieden, nicht auch hermeneutisch, wie wir inzwischen fragen müssen. Man überprüfte durch Vergleich, ob eine Aussage mit Jesus, mit den Aposteln, wie man sie kannte und verstand, harmonierte. Was zur Debatte stand, mußte sich an dieser Tradition messen lassen. Näher läßt sich diese mit großer Sicherheit gehandhabte Methode nicht beschreiben. Die Ergebnisse ihrer Anwendung sind bei den einzelnen altkirchlichen Theologen auch nicht einheitlich.

HK: Hat es die Alte Kirche – um die von Ihnen genannte Alternative aus dem zweiten Jahrhundert nochmals aufzugreifen – wirklich fertiggebracht, die Orientierung an Jesus mit der an den Philosophen in einer auch für uns noch vollziehbaren Weise zu verbinden, oder überwiegen die inneren Spannungen in dieser Synthese?

Brox: Das ist eine brisante Frage, mit der man sich in der Theologiegeschichte immer wieder befassen muß: Was geschah letztlich in diesem Prozeß der Formulierung des Dogmas in der Spätantike, als man mit biblischen Begriffen, mit den Formulierungen der traditionellen Symbola nicht mehr auskam, weil sie in den entstandenen theologischen Fragen und Kontroversen nicht hinreichend klärend wirkten, und als man das zur Hilfe nahm, was das gebildete Denken der Umwelt, das auch in den Köpfen der Christen vollzogen wurde, an Hilfe anbot. Was geschah, als das schlichte Credo an „Jesus von Nazareth, der für uns gestorben und auferstanden ist" übersetzt wurde in die Formeln von Nicaea und Chalcedon? Wir müssen zugunsten des Verstehens der Theologiegeschichte nach dem Vorgang solcher Transformation fragen. Im Glauben und im Bewußtsein der Väter lassen sich allerdings die alte, biblische und neue, „philosophische" Sprache und Begrifflichkeit nicht voneinander trennen. Man kann vielmehr feststellen, wie leicht es ihnen fällt, von der einen in die andere Sprache hinüber- und wieder herüberzuwechseln.

„Es ist mehr Gerechtigkeit für die jeweils Beteiligten in der Geschichte des Christentums notwendig"

HK: Es war also nicht so, daß man ad intra beim schlichten Symbolum blieb, aber nach außen dann die weitergehenden, aus der Philosophie entlehnten Begriffe verwenden mußte ...

Brox: So läßt sich nicht unterscheiden. Die Streitigkeiten, die die neuen Formulierungen notwendig machten, waren innerkirchlich und griffen tief in die Gemeinden ein. Sie waren gerade keine Auseinandersetzung mit einer nichtchristlichen Außenwelt und waren auch keine Sache akademischer Theologie. Andererseits wurden die Glaubensformeln der ersten ökumenischen Konzile, angefangen mit Nicaea, ja dann kirchlich-liturgisch verwendet, d. h., sie wurden Teil des wesentlichen Sprachschatzes der Kirche. Es waren gerade die Glaubensformeln, die Formulierungen und Begriffe der griechischen Philosophie übernahmen, um das Christentum zu interpretieren. Im Hintergrund standen eben Probleme, die das griechische Denken mit den Aussagen des Christentums hatte und die darum nur unter Aufnahme der entsprechenden philosophischen Denkformen zu beantworten waren.

HK: Wir kreisen jetzt schon geraume Zeit um das Stichwort der Hellenisierung des Christentums, das seit langem die Spannung zwischen christlicher Identität und Rezeption griechischer Philosophie zusammenfassend kennzeichnet. Ging in diesem so bezeichneten Prozeß eigentlich Wesentliches vom ursprünglichen Erbe des christlichen Glaubens verloren?

Brox: Das ist die Gretchenfrage in der ganzen Diskussion um diesen theologiegeschichtlichen Prozeß, nicht erst heute, sondern seit der Theologie des 19. Jahrhunderts, als man historisch konsequent zu analysieren begonnen hat, was in der Alten Kirche vollzogen wurde. Seither ist der Begriff Hellenisierung in der Regel ein kritischer Begriff, der das, was er beschreibt, zugleich als Fehlentwicklung kritisiert haben will. Inzwischen ist in dieser Hinsicht allerdings eine veränderte, wenn man so will: gelassenere Gangart in der historischen Theologie eingeschlagen worden. Man sieht ein, daß es wenig Sinn hat, die gesamte frühere Geschichte des christlichen Dogmas über die Klinge einer reformatorischen oder tridentinischen oder vatikanischen Formel springen zu lassen, weil man sich dann schon um das Verständnis des ganzen Prozesses gebracht hat. Hier ist mehr Gerechtigkeit für die jeweils Beteiligten in der Geschichte des Christentums notwendig, auch mehr methodische Distanz, um beobachten zu können, was geschehen ist.

HK: Neuerdings hebt man ja oft darauf ab, daß die Väter in der Rezeption philosophischer Modelle und Begriffe sogar eine gewisse „Enthellenisierung" vollzogen hätten, gerade im Blick auf die Aussagen von Nicaea über das Homoousios oder von Chalcedon über die göttliche und menschliche Natur Christi. Ist das nicht ein verständlicher, aber doch auch überzogener Pendelausschlag gegenüber der alten Hellenisierungsthese?

Brox: Mit der Rede von einer Enthellenisierung sollte man vorsichtig sein, um den Prozeß der Hellenisierung des christlichen Dogmas nicht zu unterschätzen. Schließlich handelt es sich ja bei der These, auf die Sie anspielen,

nur um ein „Mehr oder Weniger" an Hellenisierung. Diese These ist ja an der Differenz der Positionen des Arius einerseits, des Nicaenum andererseits demonstriert worden, wobei dann (angenommen, die historische Beschreibung ist zutreffend) eigentlich unter dem Strich doch herauskommt, Arius sei (noch) „hellenistischer" als das Nicaenum. Aber daß eben auch das Nicaenum Begriffe griechischen Denkens verwendet, kann damit nicht als aus der Welt geschafft gelten. Und es wäre auch falsch, wenn man das durch den Hinweis auf die durch die christliche Rezeption erfolgte Veränderung der Begriffe und Denkformen aus der Welt schaffen wollte.

HK: Man kommt also nicht an dem grundsätzlichen Problem vorbei, daß die Alte Kirche diesen Prozeß der Rezeption und Vermittlung unter völlig anderen hermeneutischen Voraussetzungen vollzogen hat als wir, die ihn gegenwärtig zu verstehen und einzuordnen versuchen...

Brox: Ich möchte das Problem so formulieren: Die Alte Kirche hat sich seit dem zweiten Jahrhundert, vielleicht auch schon noch früher, angesichts der Probleme ihrer Gegenwart immer um Kontinuität bemüht: Man muß jeweils wiederholen, was schon ehedem gesagt worden ist. Sie hat also einerseits als formales Kriterium praktiziert, daß die Vergangenheit fortzusetzen sei, daß es Kontinuität und Identität des Glaubens geben müsse, und zwar möglichst verbal von den Aposteln bis zur jeweiligen Jetztzeit. Gleichzeitig aber hat sie trotz dieser stereotyp gesetzten Formel eine ungemein flexible Geschichte akzeptiert und sogar betrieben. Das zeigt sich an ihren Entscheidungen auf den Synoden, was die Theologie, das Dogma, das Bekenntnis und auch die Praxis betrifft. Die Alte Kirche hat sehr viel mehr realisiert, als sie in ihrer sehr starren Formel von der Permanenz der Identität buchstäblich zum Ausdruck brachte.

HK: Damit stellt sich ja die Frage nach der gegenwärtigen Bewertung des Gesamtvorgangs von den ersten Versuchen einer positiven Rezeption des spätantiken Erbes bis zur Formulierung des christologischen und trinitarischen Dogmas. Wie kann man diesen Prozeß auf dem Hintergrund der neueren patristischen Forschung und unserer hermeneutischen Einsichten werten, ohne zum belasteten Hellenisierungsbegriff oder zu anderen, kurzschlüssigen Deutungsmodellen greifen zu müssen?

Brox: Ich möchte den Begriff Hellenisierung eigentlich gar nicht aus dem Verkehr ziehen, einfach weil er exakt beschreibt. Dagegen sollte man den Begriff Anpassung tatsächlich eliminieren, was die Theologie, das Dogma betrifft. Freilich ist in anderen Bereichen, in der Praxis, im Kult und in der Frömmigkeit der spätantiken Kirche vieles Anpassung an heidnische Religiosität. Aber das ist ja nicht unser Thema. Es geht zunächst einmal darum, daß man das gelten läßt, was sich für den Bereich der Theologie beobachten läßt: Die altkirchliche Theologie, das Dogma ist mit Hilfe griechischen Denkens formuliert worden. Das zu negieren ist wissenschaftlich unzulässig und meines Erachtens im Interesse des Christentums auch unsinnig, weil ja die Aussage über eine Hellenisierung der spätantiken Theologie für eine bestimmte Phase der Christentumsgeschichte lediglich das in seiner historischen Konkretion und Originalität beschreibt, was sich wirklich abgespielt und im Laufe der Kirchengeschichte ungezählte Male wiederholt hat, nämlich die Begegnung des Christentums mit zeitgenössischen Fragen und die Veränderung seiner Theologie durch diese Begegnung.

„Die Gegenwart des Christentums muß sich davor hüten, die Geschichte nur als vergangene zu akzeptieren"

HK: Das ist aber nur ein erster Schritt für eine umfassende Auseinandersetzung; welche weiteren Elemente sind dabei zu berücksichtigen?

Brox: Man muß natürlich auch die Tatsache einbeziehen, daß die Hellenisierung des Christentums – zunächst noch einmal historisch gesprochen – nicht das einzige ist, was sich in der Spätantike abgespielt hat. Es gab eben im Christentum die Entwicklung von Teilkirchen, die nicht überall gleich verlief. Wir wissen beispielsweise aus Ostsyrien, daß dort die Hellenisierung viel später einsetzte als anderswo, daß man jahrhundertelang ohne das griechische Denken in der christlichen Theologie auskam und eine sehr viel stärker semitisch sich artikulierende Theologie entwickelte.

HK: Aber diese Theologie konnte sich nicht durchsetzen. Inwiefern hat es dann noch Sinn, auf solche alternativen, ins gängige Geschichtsbild weniger passende Entwicklungen hinzuweisen? Kann man dann an solche Entwicklungen überhaupt anknüpfen?

Brox: Ich halte den Hinweis darauf weiter für wichtig, damit nicht der problematische Eindruck entsteht, nur eine einzige Entwicklung sei gleichsam alternativlos möglich gewesen und die historisch-faktisch gewordene und durchgesetzte Versprachlichung des Dogmas sei eo ipso zwingend und grundsätzlich mit „der" Artikulation des Christlichen identisch. Problematisch wäre daran unter anderem, daß man für die christliche Dogmengeschichte auf eine reichlich unbesehene Weise die normative Kraft des Faktischen in Geltung setzen würde.

HK: Inwiefern ist dann aber die Entwicklung des Christentums der ersten Jahrhunderte in seiner Auseinandersetzung mit der antiken Welt noch modellhaft, wenn wir weder die Verfahrungsweisen dieser Auseinandersetzung noch auch ihre Ergebnisse unbesehen und unreflektiert übernehmen und auf die Situation des gegenwärtigen Christentums übertragen können?

Brox: Mir scheint die Modellhaftigkeit hauptsächlich darin zu liegen, daß man – wenn schon von Geschichte „gelernt" werden soll – aus ihr die Zulässigkeit von – sagen wir – neuen Wegen „lernen" kann. Man kann lernen, den Anspruch des menschlichen Erfahrens und Denkens

auf eine unter Umständen veränderte, also „neue" und jetzt und hier verständliche Artikulation des christlichen Dogmas zu akzeptieren. Wenn man die Ergebnisse der Diskussionen und Konzile der Alten Kirche, die mit dem Begriff der Hellenisierung zwar nicht erschöpfend, aber richtig beschrieben sind, noch heute für verbindliche Glaubensaussagen hält, damit also das interpretatorische Verfahren, das zu ihnen führte, für legitim und „zwingend" erklärt, dann müssen vergleichbare Aporien auch heute vergleichbar gelöst werden können. Vergleichbar ist aber nicht die ungeschichtliche, formaljuridisch legitimierte Wiederholung alter Formeln, in denen die neuen Aporien eben noch nicht berücksichtigt und beantwortet sind. Die Alte Kirche geriet in der Tat vor allem mit ihrem Gottesbild, mit ihrer Christologie zeitweise in die Aporie; sie konnte diese Aporien überwinden, indem sie die Probleme des Glaubens unter auch rationaler Anstrengung ausdiskutierte und dabei in einer sehr aufgeschlossenen und freimütigen Art die zeitgenössischen Erfahrungen des Menschen gelten ließ. Das war ja nicht das einzige und letzte Mal in der Kirchengeschichte. Ich meine deshalb, daß die Gegenwart des Christentums sich jeweils davor hüten muß, die Geschichte nur als vergangene zu akzeptieren und nicht auch als gegenwärtig und zukünftig geschehende. Für Gegenwart und Zukunft muß man mit ähnlichen Prozessen wie denen rechnen, die wir aus der Vergangenheit kennen, und man muß sie um der christlichen Hoffnung willen wollen.

HK: Hieße das angesichts der heutigen Identitätsproblematik des christlichen Glaubens und der Kirche nicht auch, daß von der Alten Kirche gelernt werden kann, daß Identität nicht schon deswegen verloren gehen muß, weil man dazu genötigt wird, in einen veränderten kulturellen und gesellschaftlichen Horizont auszugreifen?

Brox: Genau das. Allerdings ist mit dieser Beteuerung die Identitätsproblematik nicht auch schon gelöst. Die Alte Kirche hat den Prozeß der Rezeption antiker Kultur und Philosophie immer mit der Aussage begleitet, es werde von ihr das gesagt, was immer schon gesagt worden ist, obwohl das verbaliter und im Vollzug so nicht immer zutraf, wo Entscheidungen fielen. Natürlich kommt darin „Parteilichkeit" zum Ausdruck: die eine wie die andere Seite beruft sich im Streit für den eigenen Teil jeweils auf Identität und Kontinuität mit dem maßgebenden Zeugnis der Apostel, und der Rekurs auf Bibel und Frühzeit gibt eben nicht in jedem Fall einfach einem der Streitenden exklusiv recht. Die Alte Kirche als gesamte Christenheit hat sich ja letztlich nicht auf das Dogma geeinigt, sondern sie hat sich über das Dogma zerstritten. Die Zerstrittenheit besteht bis heute und macht dem Christentum zu schaffen. Mit dem Risiko wohl nicht eines neuen Schismas, aber der Nichtherstellbarkeit eines totalen Konsenses muß die Kirche weiter leben, auch dann, wenn sie jetzt andere Probleme in einem veränderten Kontext zu lösen hat. Ein beliebtes Klischee will das zwar, gerade mit Hilfe eines handlichen Bildes von der Kirchengeschichte, anders darstellen. Die Kirchengeschichte als vergangene ist dazu in der Regel „domestiziert" worden; man hat sich aus ihr nur an das erinnert, was auf dem Weg liegt, der zum eigenen Standort führt. Was nicht auf diesem Weg liegt, wurde vergessen. Dann wird die Geschichte eben sehr einfach und zweckmäßig. Wenn man aber nicht vergißt, was außerdem auch geschehen ist, dann hat man Möglichkeiten, auch mit einer überraschend unbequemen Gegenwart zurechtzukommen, die sonst immer zur Katastrophe stilisiert werden muß.

HK: Wie kann sich die Kirchengeschichte, ganz besonders auch die Alte Kirchengeschichte über die spezialisierte Forschung hinaus gerade mit ihren differenzierenden Einsichten in den gesamttheologischen und kirchlichen Gesprächszusammenhang einbringen?

Brox: Meines Erachtens soll die Kirchengeschichte auch weiter eine exakte Detailforschung betreiben, aber dann von den Ergebnissen ausgehend über die Grenzen ihrer Disziplin hinauszublicken versuchen. Sie muß sich z. B. für den Begriff der Orthodoxie interessieren, wie er in der Geschichte verwendet worden ist und wie er aus der Hermeneutik heutiger Theologie heraus verwendet werden kann. Dabei kann sie aus historischen Beobachtungen heraus eine ganze Menge aufschlußreicher Elemente einbringen, durch die die Bewertung vergangener wie gegenwärtiger Vorgänge in der Kirche einen neuen Rahmen erhalten kann. Der Korrespondenzbegriff zur Orthodoxie, der Begriff der Häresie, ist genauso aufschlußreich. Ich meine, daß die alte Kirchengeschichte und damit alle Kirchengeschichtsforschung über den Versuch rein objektivierender Gegenstandsforschung hinauskommen müßte zu einer hermeneutischen Reflexion auf ihr eigenes Geschäft und dessen Ergebnisse. Das gibt, wenn es gelingt, Aufschluß, der für andere Felder theologischer Reflexion wichtig ist.

„Die Interpretation der alten Formeln ist mindestens so prekär wie die Interpretation der Bibel"

HK: Müßte der Kirchengeschichtler nicht auch dort Einspruch erheben, wo man versucht, gegenwärtige Probleme im direkten Rückgriff auf des Neue Testament, bzw. auf die historisch rekonstruierten Anfänge der urchristlichen Entwicklung anzugehen, ohne sich der Herausforderung durch den vielfältigen Wandlungs- und Umformungsprozeß der ersten Jahrhunderte zu stellen?

Brox: Auf alle Fälle muß da Widerspruch angemeldet werden, und zwar nicht, weil diese Rückfrage an der alten Geschichte vorbei an Jesus und die apostolische Ära unzulässig wäre. Aber sie ist allein nicht ausreichend. Es kann in einer gesamttheologischen Rede niemals ausgeklammert bleiben, daß das Wissen und Zeugnis von Jesus durch eine Überlieferung vermittelt ist und daß wir von Jesus nicht reden würden und die schriftlichen Zeugnisse von ihm nicht tradiert wären, wenn es nicht eine kontinuierliche Geschichte von Glaubenden zwischen ihm und uns gegeben hätte. An den ersten Jahrhunderten dieser

Geschichte, in der die maßgeblichen Entgrenzungen und Transformationen für eine universale Expansion des Christentums vollzogen wurden, besteht immer ein besonderes Interesse der theologischen Rückfrage.

HK: Wie soll dann überhaupt das Verhältnis von Gegenwartsinteresse und historischer Rückfrage aussehen?

Brox: Es geht nicht an, daß von den Gegenwartsinteressen irgendeiner Seite her die Geschichte schon durch Lenkung ihrer Erforschung manipuliert wird, daß man also wieder auswählt, oder daß man das Historische so darstellt, wie es einem paßt, und andere Perspektiven nicht einbezieht. Gerade die Erforschung der alten Kirchengeschichte muß ihre erste Sorgfalt auf genaue historische Arbeit verwenden, bei der möglichst „nichts ausgelassen" wird. Natürlich und unvermeidlich gibt es die (auch produktive, heuristische) Interessenorientiertheit sowohl von der Kirche her wie beim einzelnen Forscher; keinesfalls darf sich die Kirchengeschichtsforschung aber eilfertig aktuellen Interessen andienen.

HK: Wo liegt dann aber das besondere verpflichtende Potential gerade der „Väter" der Alten Kirche, wenn man nicht mehr einfach unkritisch auf sie zurückgehen und die Kontinuität fortschreiben, sie aber auch nicht einfach als notwendigen, aber in der Gegenwart scheinbar übergehbaren Schritt in der Entwicklung zur Seite schieben kann?

Brox: Das ist eine sehr anspruchsvolle Frage. Sie zielt letztlich auch auf das Interesse eines einzelnen Theologen, der sich mit der Alten Kirchengeschichte beschäftigt. So wird eine Antwort notwendigerweise perspektivisch ausfallen. Man hat früher die Qualitäten eines Kirchenvaters traditionell dogmatisch festgelegt; man hat sie in neuerer Zeit etwas anders zu umschreiben versucht, wobei ein Element, über das wir hier auch gesprochen haben, eine besondere Rolle spielt, daß nämlich die Väter als erste eine rationale Verantwortung des Glaubens praktiziert haben. Ich für meinen Teil würde etwas global hervorheben, daß ich aus dem Studium der Alten Kirche und der Theologie der Kirchenväter einen ganz maßgeblichen Teil des bisherigen historischen Weges des Christentums kennenlerne und damit doch wohl zu Aussage, „Sache" oder „Wesen" des Christentums in einer für spätere Epochen wieder maßgebenden Version vorstoße. Das verpflichtende Potential der Kirchenväter bzw. der Frühgeschichte der Kirche reicht so weit, wie aus Theologie und Praxis dieser Epoche das Wesentliche und Mögliche des Christseins deutlich wird. Über einiges davon haben wir gesprochen.

HK: Dieses Jahr wird die 1600-Jahr-Feier des ersten Konzils von Konstantinopel begangen mit Erklärungen zur gegenwärtigen Gültigkeit und Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse. Wie sollte man gerade im Blick auf dieses Jubiläum die altkirchlichen Bekenntnisse, die ja seit Nicaea schon diese Spannung von biblisch-ursprünglicher Identität und griechischem Denken in sich tragen, rezipieren und mit ihnen heute umgehen?

Brox: Es gibt inzwischen zahlreiche Vorschläge für Kurzformeln des Glaubens. Ich sehe keinen Sinn, sondern vielmehr einen Verlust darin, mit ihnen die alten Glaubensformeln vergessen zu wollen. Ich sehe aber gleichzeitig, daß die Interpretation der alten Formeln in der Kirche mindestens so prekär ist wie die Interpretation der Bibel und auch qualitativ ähnliche und ähnlich große Aufgaben zu leisten hätte wie die Bibelauslegung. Vielleicht ist sie sogar noch schwieriger, weil die Bekenntnisse eben aus Reflexionen kommen und Begriffe verwenden, die dem Zeitgenossen, der nicht mit der Kirchengeschichte vertraut ist, fremd sind und durch ihre (wenn auch historisch entfernte) Diktion suggerieren, als begriffliche Sprache in ihrer Rede von Gott exakt deskriptiv zu sein, womit sie in die Irre führen würden. Es geht also vor allem um Sorgfalt bei der Interpretation statt eines routinemäßigen und gedankenlosen Wiedergebrauchs. Die liturgische Rezitation dieser Credo-Formeln reicht, wenn sie Zentralformeln des Christentums sein sollen, nicht aus.

Dokumentation

Alternativkultur in der Bundesrepublik

Ein Bericht des Bundesministeriums für Jugend, Familie und Gesundheit

Im April legte das Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit einen Bericht „zur alternativen Kultur in der Bundesrepublik" vor. Trotz der teils distanzlosen und unkritischen Wertungen, die der Text enthält, gehört der Bericht doch zum Informativsten, was in der Bundesrepublik bisher zur Alternativszene veröffentlicht worden ist. Deswegen dokumentieren wir den Bericht im Wortlaut.

I. Vorbemerkung

Die alternative Szene oder Kultur ist in den letzten Monaten insbesondere durch die Hausbesetzungen und Auseinandersetzungen mit der Polizei in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückt. Dies sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß viele ju-

gendpolitische Probleme keinen oder nur wenig Bezug zur alternativen Kultur haben – auch wenn sie weit verstanden wird.
Jugendprobleme lassen sich darstellen als Probleme des Einstiegs und der Integration in die Gesellschaft. Dabei spielen neben anderen Bereichen die beruflichen Perspektiven eine besonders wichtige Rolle. Probleme wie Jugendarbeitslosigkeit z. B. wirken sich nicht nur direkt auf die betroffenen arbeitslosen Jugendlichen aus, sondern indirekt fördern sie ein Bewußtsein der Überflüssigkeit, nicht gebraucht zu sein. Probleme des Einstiegs in die Gesellschaft haben junge Menschen, die nicht einsteigen können, und junge Menschen, die (so) nicht einsteigen wollen. Der Jugendliche sieht sich vor die Aufgabe gestellt, einen für ihn angemessenen Platz in der Gesellschaft einzunehmen und auszufüllen. Wenn er nun diese Gesellschaft gekennzeichnet sieht von Problemen wie Umweltbelastung, Rüstungswettlauf, Zwang zum Wachstum, Ungerechtigkeit in Beziehung zur Dritten Welt, mangelnde Lebensqualität, Schwierigkeiten miteinander menschlich umzugehen, er sie, von Sachzwängen diktiert, unveränderbar einschätzt, und dies zusammengeht mit einem alltäglichen Lebensgefühl, nicht gebraucht zu werden, in entleerten Zwangsstrukturen funktionieren zu müssen, so nimmt die Bereitschaft ab, sich auf diese Gesellschaft einzulassen. Fragen der beruflichen Perspektive wirken verstärkend bzw. werden unter diesen Vorzeichen ebenfalls sehr belastend wahrgenommen.
In der Diskussion um „die Alternativen" stellt sich zunächst das auch sprachliche Problem der Abgrenzung: wer und was ist alles alternativ? Dabei sollte unterschieden werden:

- die alternative Bewegung, in der verschiedene soziale, politische und weltanschauliche Strömungen eine Rolle spielen; es werden Probleme thematisiert, von denen sich ein großer Teil der jüngeren Generation betroffen sieht;
- die Alternativszene im engeren Sinne als von der übrigen Gesellschaft relativ abgeschlossenes weitgehend autarkes Milieu;
- Alternativprojekte, praktisch reformistische Erprobung von Utopien. Menschen unterschiedlichster Positionen arbeiten in Alternativprojekten zusammen.
- Alternativmentalität, weitgespannte Vorstellungen eines neuen Lebensstils, neuer Lebensqualität, von Selbstverwirklichung. Elemente davon finden sich im Bewußtsein breiter, vornehmlich jüngerer und „besser gebildeter" Bevölkerungskreise.

II. Zum Erscheinungsbild der alternativen Bewegung

Bei der alternativen Bewegung handelt es sich um eine Gruppe, die bei aller Heterogenität getragen ist von einem Selbstverständnis als neue Bewegung, die sich Freiräume erkämpft hat und aus dem Bewußtsein moralischer Überlegenheit selbstbewußt ihren Lebensraum gestalten will.
Wenn sie auch als eine Bewegung angesprochen wird, so sind es doch sehr verschiedene soziale, politische und weltanschauliche Strömungen, die die Dynamik der Alternativbewegung ausmachen. Es gibt gemeinsame Aktionen, Treffpunkte, gemeinsame Presse, aber auch viel Abgrenzungen, inhaltliche Auseinandersetzung untereinander, in vielen Gruppen auch fließende Grenzen zu etablierten gesellschaftlichen Einrichtungen.
Ausgehend von der eigenen Betroffenheit von unterschiedlichen gesellschaftlichen Krisenerscheinungen, Fehlentwicklungen und Mängeln (nicht einer theoretischen Analyse oder Konzeption!), erfolgt häufig als erster Schritt der Zusammenschluß mit anderen, die unter gleichen Problemen leiden, und danach die mehr oder weniger deutliche inhaltliche Bestimmung dieser Kritik. Gemeinsam werden alternative Entwürfe gelebt, eine neue Praxis entwickelt, die dann in vielen Gruppen auch politisch artikuliert und in Handlungsweisen umgesetzt wird.
Anhand dieser beiden Entwicklungsstränge, inhaltlich bestimmte Opposition gegenüber Mängeln der Mehrheitsgesellschaft, die auch in politischen Zusammenhängen geäußert wird, und Selbstbefreiung, neuer Lebensstil, sollen die Initiativen im folgenden dargestellt werden, die der alternativen Bewegung zuzurechnen sind.

Ausgehend von der Diskussion um die Grenzen des Wachstums, die Ausbeutung der natürlichen Lebenswelt des Menschen und den inzwischen manifest gewordenen Auswirkungen dieser Grenzen, hat die *Ökologiebewegung* ein ökologisches Gesamtkonzept entwickelt mit dem Ziel, die Wohn-, Lebens-, und Arbeitswelt für diese künftigen Generationen menschlicher zu gestalten. Charakteristisch für die Bewegung ist, daß politische Aktivitäten und Aktionen verbunden sind mit einer Unzahl praktischer Versuche, neue Lebens- und Arbeitsformen zu finden. Grundlage der Bewegung ist die kritisch-emotionale Abwendung vom System der Großtechnologien, das geprägt erscheint von Technokratie, Diktatur der Sachzwänge, der Verselbständigung der Wirtschaft von den menschlichen Bedürfnissen, sinnlosem Wachstum, Zentralisierung, Gigantonomie, Verschleiß, Raubbau und Umweltzerstörung. Die Gegenentwürfe der Ökologiebewegung zielen auf System- und Selbstbegrenzung, planvolle Auflösung von Wachstumszwängen, organische Reintegration der Produktion in die Naturumwelt, wirtschaftliche Entflechtung, Dezentralisierung der Produktion, Entwicklung von Mittel- und Kleintechnologien, Abbau politisch-ökonomischer Machtzusammenballungen, auf Verselbständigung kleiner Einheiten, auf Sparsamkeit sowie Wieder- und Weiterverwendung von Material und Produkten.
In eine ähnliche Richtung argumentieren lokale oder auch überregionale Bürgerinitiativen, die gegen einzelne technisch-bauliche Vorhaben sich wehren. Einige von ihnen sind Ende der 60er Jahre vielfach als Wählerinitiativen für die SPD entstanden und mittlerweile zumeist Träger von außerparlamentarischen Aktivitäten im „Umweltschutzbereich". Ihre Ziele: Erhaltung von überkommenen natürlichen, sozialen und gesellschaftlichen Strukturen gegen bürokratisch-technologische Veränderungen. Sie werden von unterschiedlichen politischen Seiten häufig auch als Instrument zur Durchsetzung auch höchst partikularer, zumindest privater Interessen benutzt.
Gegen die (vermeintliche) Einschränkung von bürgerlichen Rechten und Freiheiten haben sich *Bürgerrechtsbewegungen* gebildet, in denen Menschen aller Altersstufen und verschiedener Weltanschauungen sich für den Erhalt und die volle Verwirklichung dieser Rechte einsetzen, einige Beispiele: Initiativen gegen Berufsverbote, Humanistische Union, Terre des Hommes, Amnesty International, Drittes Russell-Tribunal, Vereinigung: Bürger beobachtet Polizei, Berlin. Die Initiativen meinen, eine Entwicklung vom Welfare-Staat zum „Warfare-Staat", vom Sozialstaat zum Sozialpolizeistaat zu erkennen und ihr widerstehen zu müssen.

In *Friedensbewegung* und *Dritte-Welt-Initiativen* findet sich in Nachfolge der Ostermarschbewegung ein breites Spektrum von der Bewegung der Kriegsdienstverweigerer über Solidaritätskampagnen mit den Unterdrückten in der Dritten Welt bis hin zur Kritik an Kultur- und Wirtschaftsimperialismus gegenüber der Dritten Welt. Diese Bewegung ist stark in der evangelischen Kirche verankert, findet breiten Rückhalt in Jugendverbänden (und in) Studentengemeinden beider Konfessionen. – Ihre wichtigsten Grundsätze, Gewaltfreiheit und ziviler Ungehorsam, haben die anderen Zweige der Alternativbewegung beeinflußt.

Die *undogmatische „Neue Linke"* hat sich aus der Studentenbewegung und der APO entwickelt, ist am ehesten als deren Nachfolger anzusehen. Dies nicht nur, weil es eine Kontinuität maßgeblicher Personen gibt, sondern weil sie nach wie vor im universitären, intellektuellen Milieu am stärksten vertreten ist. Das politische Spektrum reicht von Anhängern eines undogmatischen „wissenschaftlichen Sozialismus" über Sozialrevolutionäre mit unterschiedlichsten Konzeptionen bis hin zu Marxisten. Sie sind kaum organisiert, lehnen den dogmatischen Marxismus-Leninismus ab, treten ein für Spontaneität, Autonomie und Selbstorganisation „Unterdrückter", wollen vor allem an der Basis arbeiten. Ihr Verhältnis zur Gesellschaft bestimmt nach wie vor die Kritik des Kapitalismus, aber nicht, um in Verhältnisse des realen Sozialismus zu geraten, sondern um in der Tradition der historisch unverzerrten Ursprünge des Sozialismus einen liberalen Selbstverwaltungssozialismus zu gewinnen. Im Dienste dieses Zieles haben sie als Gegengewicht zur orthodoxen marxistischen Dogmatik die Theorie des Anarchismus (Bakunin, Proudhon, Kropotkin, Landauer, Mühsam) wieder entdeckt. Auch von der Emanzipations- und Psychobewegung geprägt (Freud, Reich, Marcuse), entwickeln sie einen politischen Stil, der das lustvoll-witzige betont, die eigenen Bedürfnisse im Hier und Jetzt verwirklichen will. „Wir wollen alles." „Wir sind die, vor denen uns unsere Eltern immer gewarnt haben."
Im Stil ähnlich, aber in den Inhalten teilweise verschieden sind die zahlreichen *Spontigruppen,* die sich auch vorwiegend im universitären Bereich anhand konkreter Problemsituationen zusammenschließen und nach Abschluß gemeinsamer Aktionen wieder auflösen.

An der *Frauenbewegung* wird besonders deutlich, wie sich das Bemühen um die Befreiung von überkommenen Strukturen in der eigenen Lebensweise mit politischer Aktion und Durchsetzung verbindet und gegenseitig beeinflußt. Sie ist eine politisch besonders wirkungsvolle Strömung der siebziger Jahre mit einem starken Äquivalent in der offiziellen Politik. Eine Vielzahl autonomer Frauenprojekte reicht in die alternative Szene hinein. Sie zielt auf eine Überwindung der überkommenen Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, auf gleiche Rechte, Freiheiten und Verantwortlichkeiten für Männer und Frauen sowohl im Bereich der unbezahlten gemeinsamen Haus- und Eigenarbeit als auch im Bereich der beruflichen Erwerbstätigkeit.
Die Idee der *Jugendzentrumsbewegung* haben vor allen Dingen die Prinzipien der Selbstverantwortung, der Selbstorganisation, der direkten Demokratie und der Basisorganisation in die alternative Szene eingebracht. Jugendliche wollen mit selbstverwalteten Jugendzentren einen nichtkommerziell durchstrukturierten, nicht von Profis der Jugendhilfe durchpädagogisierten Freiraum, in dem sie ihre Freiheit selbst gestalten.
Grundlage ist auch die Annahme, daß das herrschende gesellschaftliche System, die sogenannte „Megamaschine", die sozialen Gruppen entmische und die subjektiven Erwartungen ganzer Bevölkerungsgruppen wie Schüler, Studenten oder auch Rentner gegenüber den Produzierenden vernachlässige und sie in Randgruppenpositionen abdränge. Jugend werde zum Sozialfall gemacht!
Vorrangig um ein neues Bewußtsein, neuen Lebensstil, die Selbstverwirklichung geht es bei den folgenden Strömungen, die selbst kaum politische Aktionsformen entwickeln, sich mit den o. g. Bewegungen wohl an manchen Punkten solidarisieren.

Alternative Lebensstile haben sich in der Bundesrepublik eher individuell entwickelt, doch lassen sich eine Reihe gemeinsamer Züge ausmachen: Die Abwendung von einer Welt, die sich um Sachen und um das Besitzen von Sachen dreht, hin zu einer Welt, die sich mehr um Menschen und ihr Sein dreht (Erich Fromm). Dazu gehört auch die Absicht, durch Selbstvertrauen und Eigenarbeit Abhängigkeiten (von der „Megamaschine") zu verringern, der Wunsch, in alten und neuen Formen gemeinschaftlichen Zusammenlebens der sozialen Isolation entgegenzuwirken. Kurz: Die Idee, mit weniger besser zu leben. Dieser Wunsch verbindet sich mit dem Verlangen nach einer menschlich befriedigenden Arbeitssituation, deren Frustrationen nicht durch übersteigerten Konsum kompensiert zu werden brauchen. Derartig begründete alternative Lebensweisen der selbstgewählten Einfachheit können in Deutschland z. B. auf die Tradition der „Lebensreformbewegung" der Jahrhundertwende („Reformhäuser") zurückgreifen.

Um eine radikalere Form alternativer Lebensweise handelt es sich bei der *Landkommunenbewegung,* in deren Begründung das Stadt-Land-Verhältnis als ein „Ausbeutungsverhältnis" mit einfließt, bis hin zur Behauptung eines „inneren Kolonialismus", der die ländliche Region zur abhängigen Peripherie der städtischen Metropolen „herabwürdigt". Landschaftliche Kulturformen und -inhalte werden wiederentdeckt und zu bewahren gesucht. Die Überlieferung des Dialektes wird zur Überlieferung von aufs neue als wertvoll angesehenen Deutungsmustern der Umwelt.
In Gegenbewegung zur Automatisierung und Funktionalisierung des Einzelnen ist aus dem Bedürfnis nach ganzheitlichem Erleben, neuer Sinnlichkeit, Selbsterfahrung eine neue *„Psychokultur"* entstanden mit eigenen Umgangsformen, Sprache und Gebärden. Selbstdarstellung und Ausdrucksfähigkeit sind neue Werte. Diese Form der alternativen Bewegung befindet sich im scharfen Gegensatz zu den lustfeindlichen, asketischen und dogmatischen Ideologien der K-Gruppen. Hinzu kommt seit Beginn der siebziger Jahre ein regelrechter Boom von mehr oder weniger qualifizierten Psychoangeboten, ein breiter grauer Markt, der neben den wenigen qualifizierten Möglichkeiten der Psychotherapie das Bedürfnis nach Hilfe in psychischen Krisen und nach ganzheitlichem Erleben aufgegriffen hat.
Eine ähnliche Motivation liegt dem neuen Spiritualismus und dem Bereich neuer religiöser Gemeinschaften zu Grunde. In verschiedenen Meditationsformen, Yoga, vegetarischer Ernährung, Askese u. ä. werden neue religiöse Ausdrucksformen und Erfahrungen gesucht. Spiritualismus und die „neue Innerlichkeit" waren anfangs sehr stark mit der Landkommunenbewegung verbunden, finden sich aber neuerdings auch in der städtischen Szene. In diesem Zusammenhang ist auch die Neuentdeckung Hermann Hesses und die der Philosophie Rudolf Steiners zu nennen. Alte Mythen und Kulte werden ausgegraben, insbesondere aus der Indianerkultur, vereinzelt treiben Okkultismus und Mystizismus seltsame Blüten. Die eher totalitären Organisationen einiger neuer Jugendreligionen wie der Vereinigungskirche und der Scientology-Church liegen allerdings außerhalb des Rahmens alternativer Ideen und Lebensvorstellungen. Auch die *„Homosexuellenbewegung"* hat im Rahmen der Alternativbewegung ein Netz eigener Projekte verwirklicht. Die Enttabuisierung der Homosexualität zwischen Männern ist relativ weit entwickelt. Homosexualität zwischen Frauen tritt außerhalb der Frauenbewegung kaum in Erscheinung.

Die große Mobilisierungskraft dieser Bewegung ist maßgeblich darauf zurückzuführen, daß sich die politischen Aktionen auf Themenbereiche beziehen, von denen sich ein großer Teil der jüngeren Generation betroffen sieht. Die von der klassischen Arbeiterbewegung thematisierte Eigentumsfrage scheint demgegenüber heute weniger zentral zu den subjektiv erfahrbaren Widersprüchen zu gehören. Ein Teil dieser neuen Bewegung hat allerdings, ausgehend von einem bestimmten Anliegen, in ihrer Arbeit

gesamtgesellschaftliche Zielsetzungen entwickelt und z.T. demokratisch-sozialistische Konzepte in die Diskussion eingebracht. Der Begriff einer sozialen Bewegung wird hier verwandt, da sowohl ein WIR-Gefühl aus einer Reihe gemeinsamer Grundvorstellungen heraus besteht als auch ein relativ kontinuierliches Handeln festzustellen ist. Daneben sind manche Alternativbewegungen auch mit einer Repolitisierungstendenz verbunden. Man findet überwiegend ein starkes Selbstbewußtsein aus dem Erfolg und Anwachsen der Bewegung heraus. Die politischen Einstellungen und Interessen von aktiven Trägern der Alternativbewegung sind ansonsten durch eine starke Heterogenität gekennzeichnet: Das Spektrum reicht von anti-parlamentarischen Auffassungen bis hin zu radikaldemokratischen und linkssozialdemokratischen.

Vereinzelt finden sich in der Diskussion um die Alternative Kultur Vorstellungen von einer Alternativszene im engeren Sinne, für die die relative Abgeschlossenheit des gesamten Lebensmilieus von der übrigen Gesellschaft kennzeichnend sei, wobei alle wesentlichen menschlichen Bedürfnisse (Produktion, soziale Absicherung, Information, Kommunikation) innerhalb eines solchen integralen Lebenszusammenhangs befriedigt werden könnten.

Sicherlich will eine Reihe der Jugendlichen der Szene sich von den gesellschaftlichen Zwängen abheben, um in der „Autonomie" angesichts der als übermächtig empfundenen Entfremdungserscheinungen in der „ersten Kultur" das Überleben zu organisieren. Es gibt auch Entwicklungsstränge innerhalb der Szene, die dies radikal durchführen wollen, jeden Dialog mit der Mehrheitsgesellschaft verweigern oder ironisieren (besonders in der Zürcher Bewegung). In den Projekten und Initiativen der Szene ergeben sich jedoch vielfache Berührungspunkte mit der Mehrheitsgesellschaft, viele von ihnen streben auch bewußt eine gesamt-gesellschaftliche Ausstrahlung an.

III. Alternative Projekte

Gerade in den alternativen Projekten werden die Entwürfe der Bewegung, ihre Chancen, aber auch ihre Grenzen konkret. Eine Reihe der Projekte arbeitet mit wenig Mitteln, viel Phantasie, kaum Verwaltung, sehr wirkungsvoll. In ihnen machen junge Leute oft zum ersten Mal die Erfahrung, eigenhändig etwas aufzubauen, haben das Erleben relativ selbstbestimmter Arbeit. Im Bereich Gesundheit und psychosoziale Dienste erreichen die Ansätze, gerade weil sie engagiert und nahe an der Lebenswelt ihrer Klienten arbeiten, oft eine hohe Treffsicherheit.

Im „Stattbuch 2 Berlin 1980" werden für die Bundesrepublik und Berlin zwischen 11000 und 12000 alternative Projekte mit ca. 80000 „Aktivisten" angegeben; dabei dürfte Alternativkultur eher weit verstanden sein.

Die nachstehende Übersicht über die inhaltliche Ausrichtung der Projekte ist der Veröffentlichung „Wer soll das alles ändern?" von Joseph Huber, Berlin, Rotbuch 1980 entnommen. Die Einschätzung der Ökonomie der Projekte orientiert sich ebenfalls an seiner Darstellung.

In der Gesamtgesellschaft können etwa 5–10% aller Arbeitsplätze den Bereichen Bewußtsein und Willensbildung zugerechnet werden. Bei Alternativprojekten sind es nach der Schätzung Josef Hubers jedoch etwa 60%, „denn man muß sehen, daß ja in alternativen Buchläden, Kinos, Galerien, Theaterstücken, Schulen, Kinderläden oder Therapiegruppen in erster Linie politische Inhalte, d.h. gesellschafts- und lebensverändernde Ansprüche transportiert werden".

Weit verbreitet ist auch die Vorstellung – vor allem in der alternativen Szene selbst –, daß die Projekte, die irgendwelche Güter oder Dienstleistungen erbringen, eine „alternative Ökonomie", einen „autonomen Wirtschaftsbereich" oder gar eine „Gegenökonomie" bilden. Damit verbunden trifft man auf die Auffassung, der Bereich der alternativen Projekte bilde schon den Einstieg in eine allgemeine ökonomische Systemveränderung.

„Produktion" 12%	„Handarbeit" („Hardware Labour") 29%	Landwirtsch. Produktion 4%	4% Landbau, Gartenbau, Tierhaltung
		Verarbeitendes Gewerbe 8%	1% Druckereien, Setzereien
			5% Produktions- und Reparaturhandwerk (z. B. Bäcker, Tischler, Bodenleger, Färber, Wollspinner)
			0,5% Alternativtechnologische Betriebe (Fahrräder, Altwarenverwertung, Kraftheizung)
			1,5% Kunsthandwerk
Dienstleistung 70%		Zirkulation 9%	1,5% Verkehr (Taxi-, Entrümpelungskollektive, Umzüge, Wegereinigung)
			4,5% Handel (Lebensmittelläden, Koops, Trödel, Reiseladen, Kioske)
			3% Buchläden (einschl. Buchauslieferungen, -versand, -vertrieb)
		Freizeit-Infrastruktur 9%	4% Kneipen, Cafés, Restaurants
			4% Tagungs- und Ferienhäuser, Kommunikationszentren
	„Kopfarbeit" („Software Labour") 71%		1% Kinos, Galerien
		Information, Öffentlichkeitsarbeit 17%	3% Medien (z. B. Film, Video)
			1% Graphik
			9% Zeitschriften u. a. Publikationen (einschl. Kalender, Tagungen, Kongresse)
			4% Verlage
		(Selbst-) Verw.dienste 5%	5% Koordinations- u. Organisationsprojekte (einschl. Beratung, Auskünfte, Verbände, Networking)
		Sozialberufliche Dienste 22%	7% Kinder (Kinderläden, Eltern-Kind-Gruppen, -Tagesstätten)
			3% Schulen (einschl. Erwachsenenbildung, freie VHs, Unis)
			1% Medizinische Gruppen (einschl. z. B. Physio- u. Atemtherapie)
			11% Therapeutische, Sozialpädagogische u. Jugendsozialhilfeprojekte
		Kultur 8%	8% Kunst, Sport, Wissenschaft (Theater, Zirkus, Musik, Tanz, Aikido, Karate)
Politische Arbeit 18%		Politische Arbeit 18%	9% Bürgerinitiativen (einschl. Stadtteilprojekte, Community Development)
			8% Bürgerkomitees (z. B. Berufsverbote-, Mieter-, Ausländerkomitees, Knastgruppen)
			1% Parteiartige Gruppen (Grüne, Bunte, Wählerlisten, gewerkschaftliche und kirchliche Gruppen mit alternativem Selbstverständnis)

Diese „Eigenständigkeit und Autonomie" beruht jedoch in wirtschaftlicher Hinsicht auf einer *Fehleinschätzung*. Die Einnahmen der Projekte stammen bei nur knapp 40% der Projekte überwiegend aus eigenständig erwirtschafteten Erlösen. Davon stammt wiederum nur ein Teil aus Verkäufen auf dem offenen Markt, wie etwa bei Zeitungen, wiederaufgearbeiteten Möbeln oder Vollkornbroten. Der andere Teil der Erlöse stammt aus Dienstleistungen im sozialstaatlichen Rahmen, z.B. aus Zuschüssen nach dem Bundessozialhilfegesetz für Einrichtungen wie therapeutische Zentren oder Heime. „Die restlichen 60% der Projekte leben von vornherein in der Hauptsache von Subventionen. Von diesen 60% werden 30% überwiegend durch kirchliche und staatliche Subventionen finanziert, und die weiteren 30% überwiegend durch Eigensubvention, d.h. durch abgezweigte Privateinkommen, Solidaritätsspenden, Fördervereine, Solidaritätsfeten u.ä. Dabei sind indirekte Subventionen wie z.B. kostenlose Benutzung von Räumen und Grundstücken, Mieterlässe oder -nachlässe u.ä. noch nicht einmal berücksichtigt.

Das Bild gewinnt noch krassere Konturen im Hinblick auf die *Personaleinkommen* der Leute in den Projekten. In der Hälfte der Projekte leben alle Mitglieder von Einkommen außerhalb des Projektes, von Ehepartnern, Eltern, Freunden und von Sozialleistungen wie BAFöG, Wohn-, Arbeitslosen- und Sozialhilfe. Weitere 30% der Projekte zahlen nur einem Teil ihrer Mitglieder Einkommen, und das heißt, meistens einer oder zwei von insgesamt fünf oder sieben Personen. Nur bei 20% beziehen alle Teilnehmer ein Einkommen aus ihrem Projekt. Man kann also sagen, daß gegenwärtig ungefähr nur ein Viertel der Projektaktivisten auch wirtschaftlich von ihren Projekten lebt, und dies in der Regel mehr schlecht als recht, während drei Viertel ökonomisch aus sozialstaatlichen Mitteln versorgt werden" (Huber, S. 44, 45).

Untersucht man das *ökonomische Bezugsfeld der Projekte*, so ergibt sich folgendes Bild: „60–65% (50–55% professionelle und duale Projekte, 10% Freizeitprojekte) arbeiten praktisch ausschließlichfür ganz spezielle weltanschaulich geprägte Zielgruppen, für dieses oder jenes „Milieu", werden von einer eng umrissenen

„Szene" frequentiert. Die restlichen 30% sind Eigenarbeitsprojekte, die von vornherein für sich selbst arbeiten" (Huber, S. 46). Jedoch zeigt sich z. B. in den biologischen Läden eine stärkere Öffnung zu einem breiten Publikum hin.

Vergütung und soziale Absicherung der Mitglieder eines Projektes werfen Probleme auf. Vergütungen liegen, wenn es sie überhaupt gibt, zwischen 500,– und 1000,– DM, nur selten zwischen 1000,– und 1500,– DM. Der Kapitalmangel wird durch Mehrarbeit und Konsumverzicht kompensiert. Steuer-, Kranken- und Rentenversicherungsbeiträge werden häufig nicht gezahlt. Ambivalent ist das *Verhältnis zu den Gewerkschaften.* Diesen steht die Alternativkultur in der allgemeinen politischen Einstellung eher nahe, jedoch mit den alle Teile des politischen Systems treffenden Vorbehalten. Die Gewerkschaften fürchten, daß von den gegenökonomischen Arbeitsplätzen aus eine Entwicklung einsetzen könnte, die die Bedeutung des Tarifrechts und des Arbeitsschutzes für die Arbeitnehmerschaft eher schwächen könnte, während eine Rezeption humanisierender Momente in die Arbeitsplätze der ersten Kultur bisher anscheinend weniger erwartet wird.

Der größere Teil der alternativen Projekte im sozialen und im Bildungsbereich erhalten *öffentliche Förderung* bisher nur in sehr bescheidenem Umfang, vergleichsweise noch am ehesten in Berlin. Gegen die Förderung gibt es erhebliche politische und administrative Widerstände. Für diese Projekte ist in der Regel ein weitreichendes gesellschaftliches Engagement für sozial Benachteiligte prägend. Diese Projekte beschäftigen sich mit Arbeitslosen, Ausländern, sozial benachteiligten Kindern und Jugendlichen schlechthin, mit Behinderten, Drogenabhängigen, psychisch Kranken, alten Menschen, Trebegängern, Strafgefangenen, stark ist der Kinderladenbereich, bisher noch schwach der Bereich der alternativen Schulen. Die meisten Projekte sind stadtteilorientiert. Es gibt Anhaltspunkte, daß die alternative Orientierung oft individuelle Förderungsmöglichkeiten für sozial Benachteiligte erschließt, die tradierte Träger so nicht haben. Vorbehalte und Widerstände gegenüber einer öffentlichen Förderung („Staatsknete") gibt es aber auch bei den meisten alternativen Projekten selbst. Diese gehen von der Befürchtung aus, die Mehrheitsgesellschaft könne alternative Projekte nur vereinbaren oder stigmatisieren, die Inanspruchnahme öffentlicher Förderung bedeute das Sicheinlassen auf die vorhandenen politischen Strukturen, und diese Förderung müsse zwangsläufig auch die Qualität und das Verständnis der alternativen Arbeit verändern. Dabei gibt es eine lebhafte Diskussion um die Tätigkeit hauptamtlicher Fachkräfte, die teils heftig abgelehnt und teils für nötig gehalten wird.

Ein Teil der alternativen Projekte nimmt Förderungsmittel, auch Beratung und andere Hilfe in Anspruch, teilweise allerdings nur insgeheim, d. h. dies wird gegenüber der Szene verschleiert. Einzelne Projekte akzeptieren auch Zwischenformen z. B. ABM-Verträge für Mitarbeiter und ähnliches. In bestimmten politischen Situationen müssen auch die Befürworter einer begrenzten Zusammenarbeit mit dem Staat aus Gründen der Solidarität die Zusammenarbeit zeitweise einstellen, selbst wenn ihnen daraus erhebliche Nachteile erwachsen (z. B. verweigern sie plötzlich Verhandlungen über die Verlängerung eines Mietvertrages über ein von ihnen mühsam erkämpftes Haus bis zur Freilassung eines in Strafhaft oder Untersuchungshaft einsitzenden gewalttätigen Demonstrationsteilnehmer aus der Szene).

IV. Alternative Presse

Die alternative Presse hat sich in ihrer heutigen Erscheinungsform in der zweiten Hälfte der 70er Jahre herausgebildet. Es dominieren Stadtzeitungen und Flugschriften von regionalen Initiativgruppen und Bewegungen. Alternative Medien erheben den Anspruch, die unterbliebenen Nachrichten zu veröffentlichen. Ihre Anfänge lassen sich bis in die APO-Szene zurückverfolgen. In den Jahren seit 1975 sind jedoch zahlreiche Zeitungsprojekte neu entstanden. Heute werden alternative Zeitungen längst nicht mehr nur von Insidern der Linken gemacht und gelesen. In ihnen kann jeder mitmachen. Die Trennung von Machern und Konsumenten soll entfallen; das Wort sollen nicht journalistische Profis haben, sondern die Betroffenen. Die Zielgruppen der Organe sind so unterschiedlich wie die Blätter selbst. So geben Frauen-, Mieter-, Kinderladen- oder Jugendgruppen eigene Zeitungen heraus, oder es wird nach dem sogenannten „Leserzeitungskonzept" verfahren, wobei eigenständig arbeitende Gruppen gemeinsam eine Zeitung herausgeben.

Nach diesem Konzept verfahren die meisten der derzeit erscheinenden Stadtzeitungen. Einige kommen wöchentlich heraus, andere erscheinen alle 14 Tage oder monatlich. 1976 existierten etwa 100 derartige Publikationen in der Bundesrepublik. Vier Jahre später waren es 240 Zeitungen mit einer erheblich gesteigerten Auflage von rund 300 000 Exemplaren. Allein 1978 sind 41 neue Titel hinzugekommen, acht Blätter mußten eingestellt werden. Heute addiert sich die Gesamtauflage der regelmäßig erscheinenden alternativen Blätter monatlich auf mehr als 1,6 Millionen Exemplare.

Große alternative Zeitungen sind:

„Zitty", Berlin	45 000 Exemplare;
„TAZ", Berlin	30 000 Exemplare;
„Stadtrevue", Köln	22 000 Exemplare;
„Blatt", München	15 000 Exemplare;
„plärrer", Nürnberg	10 000 Exemplare;
„Oxmox", Hamburg	42 000 Exemplare;

die beiden großen alternativen Frauenzeitschriften:

„Emma"	130 000 Exemplare;
„Courage"	70 000 Exemplare.

Der jüngst eingestellte Informationsdienst zur Verbreitung unterbliebener Nachrichten (ID) war für die alternative Presse eine wichtige Nachrichtenquelle. Die nach langen Diskussionen um Form und Inhalt heute bundesweit vertriebene Tageszeitung TAZ spielt für die alternativen Zeitungen die Rolle einer Presseagentur, der die überregionalen Themen entnommen werden.

Allerdings muß angemerkt werden, daß über den Anzeigenmarkt die Kommerzialisierung sich ausweitet, so haben sich 1978 die 12 größten alternativen Stadtillustrierten, die ihre Auflage mit knapp 200 000 angeben, zur „Szene-Programm-Presse" zusammengeschlossen, um mit dieser gemeinsamen Agentur auch lukrative Werbeanzeigen aufnehmen zu können. Andererseits sind gerade die preisgünstigen Kleinanzeigen das Medium, das viele Leser anspricht und die alltägliche Kommunikation in der Szene ermöglicht.

V. Alternative Listen

Die zu allgemeinen Wahlen auf den verschiedenen Ebenen parlamentarischer Interessenvertretung kandidierenden Alternativen Listen bzw. Parteien müssen von den alternativen Bewegungen unterschieden werden, da nur ein kleiner Teil der in den Bewegungen Engagierten in ihnen aktiv mitarbeitet. Die bisherigen Kandidaturen waren in den Alternativbewegungen, die sich überwiegend als eine außerparlamentarische Kraft verstehen, durchweg umstritten. Dies wurde noch dadurch verstärkt, daß in diesen Parteien die Positionen professioneller Parteigründer von links- und rechtsaußen einen ungleich höheren Einfluß besitzen als in der Gesamtbewegung.

Viele der Alternativen Listen haben kaum mehr Einfluß auf die alternative Szene insgesamt als die traditionellen politischen Parteien. Während z. B. in den Großstädten Berlin und Hamburg über die Alternativen bzw. Bunte Liste auch K-Gruppen-Anhänger in die Bezirksparlamente einzogen, sind in den bundesweiten Parteizusammenschlüssen konservative Positionen stark repräsentiert.

VI. Umfang, Potential der Alternativen Kultur, Zusammensetzung der Mitglieder

Nach all dem, was bisher zur Struktur der Alternativen Kultur gesagt wurde, ist ersichtlich, daß Zahlenangaben über Mitglieder nur sehr begrenzte Aussagekraft haben; Hinweise zu Herkunft und biographischen Merkmalen der Mitglieder finden sich vorwiegend in Einstellungsuntersuchungen, die eher den Grad alternativer Mentalität erfassen als den tatsächlichen Lebenszusammenhang.

Erste Anhaltspunkte ergeben sich aus einer neueren Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung (Krause, Lehner, Scherer) über das politische Verhalten der Studenten für den studentischen Bereich: Zieht man die Hauptkriterien der Alternativkultur heraus, so gehören rund 12% (in Frankfurt etwa 20%) der Studenten alternativen Kulturen an. Der Anteil derjenigen Studenten, die ihre alternative Lebensweise scharf von der von ihnen fast ausschließlich negativ bewerteten „Mehrheitskultur" abgrenzten, betrug weniger als 5%. 80 bis 90% der Studenten tolerierten die alternativen Wertvorstellungen, wobei bei etwa der Hälfte der Studenten die soziokulturelle Integration in die „erste" Kultur überwog, bei der anderen Hälfte waren bereits starke Affinitäten zur Alternativkultur vorhanden. Oltmanns zitiert in seinem Buch „Du hast keine Chance, aber nutze sie" (Rowohlt, 1980) eine Allensbach-Umfrage aus dem Jahre 1978 unter 17- bis 23jährigen, die den Anteil jugendlicher Aussteiger mit 13 Prozent angibt.

Eine repräsentative Erhebung der Konrad-Adenauer-Stiftung für die Jugend der Bundesrepublik insgesamt kommt zu folgendem Ergebnis: „Dennoch lassen sich auf der anderen Seite gut 15 Prozent Jugendliche ausmachen, die nicht in das Modell der obrigkeitlichen Wohlstandsdemokratie passen, die sich auch nicht eingepaßt haben. Sie sind das Protestpotential unserer Tage. Diese Jugendlichen haben zur Demokratie in der Bundesrepublik, zur industriellen Leistungsgesellschaft und zu den herkömmlichen sozialen und wirtschaftlichen Wertorientierungen eine wesentlich kritischere Einstellung und lehnen das gesamte „System" der Bundesrepublik mehr oder weniger ab. 15 Prozent, das sind immerhin 1,3 Millionen Jugendlicher von 14 bis 21. Zugleich sind das allerdings jene, deren überdurchschnittliches Engagement sie in der Öffentlichkeit entsprechend deutlich in Erscheinung treten läßt.

Diese Jugendlichen geben ein Bild der bundesrepublikanischen Jugend, das weitaus kritischer, unruhiger erscheint, als die Jugendlichen in ihrer Gesamtheit tatsächlich sind. Politisch neigen sie den Grünen und anderen „alternativen" Parteigruppierungen zu. Ideologisch ordnen sie sich selbst vornehmlich extrem links bis links ein und sind überwiegend Schüler höherer Schulen oder Studenten an Hoch- und Fachhochschulen. Daß sie stark überproportional Kinder der Oberschicht und der oberen Mittelschicht sind, ist nur scheinbar ein Paradox. Ein „gesichertes Leben", eine „gute Ehe", „beruflicher Erfolg" und „Sicherheit im Glauben" sind ihnen vergleichsweise unwichtiger als den übrigen. Ihre Freizeit verbringen sie seltener als der Durchschnitt der Jugendlichen in Diskotheken und zu Hause, sehr viel häufiger dagegen in Freundeskreisen, wo auch mehr politisch diskutiert wird als anderswo."

Die jüngste Shell-Studie kommt zu ähnlichen Ergebnissen. Dort wurde die in Frage kommende Gruppe über zwei Teilgruppen erhoben, nämlich derjenigen, die in Zukunft nur so viel verdienen will, wie sie zum Leben braucht (7%), und derjenigen, die es wirtschaftlich nicht so weit bringen will wie ihre Eltern (6%, während es 1973 nur 3% waren). Auch hier kommt man schließlich auf ein Potential der Alternativkultur das für den repräsentativen Querschnitt bei etwa 10% liegt, bei Oberschülern und Studenten noch einige Prozentpunkte höher. Bei der Shell-Studie zeigte sich ein schwacher Trend, aber ein möglicherweise interessanter Hinweis auf Einstellungsänderungen der jüngsten in die Untersuchung einbezogenen Jahrgänge der 17- bis 19jährigen. Unter ihnen befinden sich mehr Befürworter eines gehobenen Lebensstandards (20%) und weniger Anhänger des einfachen Lebens (4%). Der Untersuchungsbericht fragt: „Kündigen die – schwachen – Abweichungen vom generellen Urteil eine neue Einstellung der heranwachsenden Generation an?"

In der Literatur erfolgen häufige Hinweise darauf, daß der „Kern" der alternativen Kultur zwar zahlenmäßig klein, aber Gedankengut und Teile ihrer Lebenspraxis von einem sehr viel größeren Teil der Jugend aufgenommen wird. Dies gilt für die Studenten, wie die Studie der Friedrich-Ebert-Stiftung zeigt, in hohem Umfange. Aber auch die Repräsentativerhebung für die gesamte Jugend der deutschen Shell zeigt, daß das Thema Umweltschutz vor der Jugendarbeitslosigkeit und dem Ausbildungsplatzmangel unangefochten vor allem bei der potentiellen Führungsschicht an der Spitze liegt. In der gleichen Studie identifizieren sich 21% mit der Aussage „der technische Fortschritt macht für mich das Leben immer lebenswerter", während es bei der Aussage „ich fürchte, daß der technische Fortschritt unser Leben zerstört" 35% waren.

Es mehren sich auch Vorbehalte und Kritik gegenüber der Aussagekraft und Wahrnehmungsfähigkeit konventioneller repräsentativer Erhebungen, besonders gegenüber neu aufkommenden sozialen Bewegungen und ihren Erscheinungsformen. Die Frage ist, ob die Erhebungsinstrumente nicht von vornherein durch ihre Fragestellung und das ihnen zugrunde liegende Kategoriensystem nur bestimmte vorweg angenommene Fragen erhellen und möglicherweise andererseits die Befragten ein erst im Entstehen befindliches Problembewußtsein und Lebensgefühl noch nicht hinreichend artikulieren können.

Elemente von Alternativmentalität finden sich im Bewußtsein breiter, vornehmlich jüngerer und besser gebildeter Bevölkerungskreise. Es gibt Hinweise auf eine Veränderung gesellschaftlicher Wertesysteme dahingehend, daß nicht mehr materiellem Wohlstand und sozialer Sicherheit, sondern zunehmend der Lebensqualität („postacquisitive Values") die oberste Priorität eingeräumt wird. Die Bedeutung von Arbeit in der gesellschaftlichen Wertehierarchie nimmt zugunsten des Wunsches nach Selbstverwirklichung und Entfaltung der eigenen Persönlichkeit ab. Der Traum vom Ausstieg aus den beruflichen und familiären Zwängen des Alltags ist keineswegs auf den engeren Bereich der Alternativkultur beschränkt. Neben dem Wegtauchen in die Alternativszene gibt es eine Reihe weiterer Phänomene gesellschaftlichen Fluchtverhaltens; erinnert sei hier nur an die – nicht ohne das Einbringen eigener Sehnsüchte – geführte Diskussion um die „midlife crisis", an z. B. die Vorliebe des Städters, Urlaub und Freizeit in möglichst unberührter Natur zu verbringen, sowie der Wandel auf dem Büchermarkt, wo die Literatur der „Neuen Innerlichkeit" im Verhältnis zu den politisch-aufklärenden gesellschaftwissenschaftlichen Sachbüchern an Bedeutung gewonnen hat.

Die im überwiegenden Teil der „Mehrheitskultur" anzutreffende Toleranz und Offenheit gegenüber den Realisierungsversuchen alternativer Lebensweisen dürfte wesentlich auf die Betroffenheit

großer Teile der Bevölkerung von Problemen zurückzuführen sein, die von der Bewegung zu zentralen Themen gemacht wurden, so z. B. der zunehmenden Unwirtlichkeit unserer Städte, dem Zerfall des gesellschaftlichen Fortschrittsglaubens oder der geringen Möglichkeit zu persönlicher Selbstverwirklichung.
Die Frage, ob es sich bei denjenigen, die ganz in der alternativen Szene leben, vorwiegend um Studenten und Oberschüler handelt, kann nach den vorliegenden Ergebnissen nicht abschließend beantwortet werden.
Kenner der Szene weisen hin auf eine mehrheitliche Vertretung von Jugendlichen mit höherem Bildungsgrad: Oberschüler, Studenten, Studienabbrecher, aber auch auf jugendliche Arbeitslose, Jugendliche mit Drogenerfahrung und Trebegänger, die in der Szene engagiert sind. Dabei ist zu berücksichtigen, daß auch insgesamt der Anteil der Schulabgänger mit Hoch- und Fachhochschulreife an der gleichaltrigen Wohnbevölkerung sehr zugenommen hat, von 7,3% im Jahre 1960 auf etwa 25,1% heute.
Nach der oben zitierten Studie von Krause, Lehner, Scherer sind in der Alternativkultur Studenten
- aus den traditionellen Mittelschichten stark überrepräsentiert,
- aus der Arbeiterklasse und aus dem Großbürgertum deutlich unterrepräsentiert,
- aus selbständigen Akademikerfamilien fast nie anzutreffen.

Die Studie deutet weiter darauf hin, daß Defizite in der Herkunftsfamilie eine Orientierung an alternativkulturellen Werten begünstigen. Ein Drittel der Angehörigen der Alternativkultur charakterisiert sein Elternhaus als äußerst konfliktträchtig und bei 45,4% (!) der Alternativen kam es zum Bruch mit dem Elternhaus. Dabei sind die Konflikte im Elternhaus nicht dadurch gekennzeichnet, daß die Eltern einen besonders autoritären Erziehungsstil pflegten. Vielmehr liegt die Konfliktursache eher darin, daß sich das Elternhaus den Kindern als Orientierungsgröße „vor allem im Sinne konfliktorischen Aufarbeitens" entzog.
Angehörige der Alternativkultur halten auch zur Schule konfliktreichere und problematischere Beziehungen.
Die moralisch-ethische Haltung spielte neben der Vertretung politischer Meinungen eine zentrale Rolle in den Konflikten mit Elternhaus und Schule. Im gleichen Maße wie der Einfluß des Elternhauses abnahm, wuchs der Einfluß einer jugendlichen „Gegenkultur" in Peer-groups einschließlich der Drogenszene.

VII. Bereitschaft zur Gewaltanwendung

Das Phänomen „Gewalt" tritt zwar auch bei gewissen Gruppen der alternativen Kultur auf, obwohl viele Tendenzen der alternativen Kultur eher gegen Gewaltanwendung gerichtet sind. Es gibt aber Gewalt unter Jugendlichen in vielfältiger Weise, die keinen Bezug zur alternativen Kultur oder kaum einen solchen Bezug hat, wie etwa bei wöchentlichen Auseinandersetzungen im Fußballstadion, bei Punks, rechtsradikalen Stoßtrupps, oder auch Formen der Selbstaggression, die unter „drop outs" regelrecht kultiviert werden.
Im Unterschied zur 68er Generation, die von der Hoffnung auf umwälzende gesellschaftliche Erneuerungen getragen war, steht den Jugendlichen heute eher „das Wasser bis zum Hals", sie sehen ihre Lebensgrundlagen, Umwelt, Arbeit, Wohnen bedroht. Das Vertrauen in den Staat, er könne diese Krise bewältigen, ist gering. Der „Marsch durch die Institutionen", das ist denen, die das Scheitern der 68er in den Anfängen ihres Studiums miterlebt haben, noch lebendig im Bewußtsein, ist fehlgeschlagen. So setzt die alternative Bewegung ganz auf den eigenen Vollzug des neuen Lebens, und wo dies angegriffen und gefährdet wird, wehrt man sich mit vereinten Kräften. Auf dem Hintergrund der subjektiv empfundenen Lebensbedrohung wird ein Teil der Heftigkeit und oft irrational scheinenden Formen der jugendlichen Auseinandersetzung verständlich.
Die Mehrzahl der „Aussteiger" in der Alternativkultur hat zunächst versucht, sich in die Gesellschaft einzubringen. Die Abwendung von der Gesellschaft geschah auf langen Wegen, für die Ohnmachtserfahrung hinsichtlich der Möglichkeiten politischer und gesellschaftlicher Einflußnahme prägend waren. Nach langen Mißerfolgserlebnissen (in der Jugendarbeit z. B. beim Einsatz für ein Jugendzentrum) kam es dann zu einem Punkt der Überzeugung, daß man mit dem Staat nicht reden und verhandeln könne („ich mache keine Kompromisse *mehr*"). Dabei wurden teils der Inhalt der großen und kommunalen Politik, teils das Verhalten der Administration oder der Politiker, teils beides als destruktiv angesehen. Diese Einschätzung dürfte weit über die alternative Szene hinaus und auch bis zu Bürgern der älteren Generation reichen.
Nach der Studie der Konrad-Adenauer-Stiftung wird Gewalt in der Politik von 10% der jungen Menschen bejaht. Es ist aber fraglich, ob die Bereitschaft zur Gewaltanwendung bei Anhängern der Alternativkultur überdurchschnittlich stark ausgeprägt ist. In der Alternativkultur gibt es eine starke Tendenz zur Abkehr von Gewalt zugunsten einer alternativen Ghettobildung.
Wenn die Gewaltbereitschaft verstärkt im Zusammenhang mit den *Hausbesetzern* diskutiert wird, so ist zu unterscheiden: nicht alle Hausbesetzer kommen aus der Alternativkultur. In Berlin werden bei den Hausbesetzern vier Gruppen unterschieden:

1. Die stadtpolitische Fraktion, die wesentlich aus städteplanerischen und aus sozialpädagogischen Gesichtspunkten heraus handelt und vor allem aus Anhängern von Bürgerinitiativen – mit einem starken Anteil von Architekturstudenten – besteht,
2. die Anhänger der Anarchoszene (Slogan „legal – illegal – scheißegal"),
3. die existenziellen Hausbesetzer aus dem Stamm der 1000 bis 1500 (mit Drogenabhängigen vielleicht auch 3000) jungen Trebegänger und Wohnungslosen,
4. modische Hausbesetzer, größtenteils Schüler, Studenten und Angehörige der sozialpädagogischen Berufe, die am Image der Hausbesetzungen partizipieren wollen.

In der zweiten und dritten Gruppe gibt es ein erhebliches irrationales Gewaltpotential, staatliche Stellen können mit diesen Gruppen kaum ins Gespräch kommen. Zwischen den Gruppen 1 bis 3 gibt es kaum Verbindungen. Gleichwohl genießen alle Gruppen die Solidarität der Szene, die sich bei Polizeieinsätzen sofort durch eine große Zahl von mit telefonischen Kettenanrufen herbeigerufenen Helfern mobilisieren läßt. Die Abwehr „struktureller Gewalt des Staates" eint die Szene insgesamt. Dabei muß gesehen werden, daß das „Sichdurchsetzen gegenüber dem Staat" bzw. das „jedenfalls nicht kampflos Beigeben" im Hinblick auf die geschilderten politisch-gesellschaftlichen Ohnmachtserfahrungen bei früheren Einflußnahmeversuchen (zuweilen wird es als Markierungspunkt in der Herausbildung einer eigenen Identität erlebt) subjektiv einen hohen Stellenwert hat. Die Szene reagiert außerordentlich sensibel (ob dies nun in der Logik ihrer eigenen Grundauffassungen liegt oder nicht) auf Reaktionen des Staates, die als übermäßig empfunden werden (z. B. Strafmaß gegenüber Demonstranten, der Gewalt angewendet hat, in Relation zu Wirtschaftsverbrechen, zur Gewaltanwendung sonst – z. B. Zusammenschlagen eines Jugendzentrums durch Rechtsradikale). Nach den bisherigen Erfahrungen wirkt eine härtere Haltung des Staates in der Tendenz dahin, daß die Bereitschaft zur Anwendung von Gewalt in der Szene steigt und daß die Gewaltschwelle sinkt (Nürnberg!)
Ausländer haben sich bisher an der Anwendung von Gewalt (einschließlich Hausbesetzungen) kaum beteiligt. Maßgebend dafür

ist die Befürchtung, bei einer solchen Beteiligung nach dem geltenden Ausländerrecht abgeschoben zu werden. Der Problemdruck für Ausländer ist besonders auf dem Wohnungsmarkt und für ausländische Jugendliche auf dem Arbeitsmarkt sehr groß. Die Entwicklung in Zukunft – vor allem das Verhalten der 2. und 3. Ausländergeneration – ist schwer abschätzbar. Mit ausländischen Jugendlichen befaßte Sozialarbeiter, Pädagogen weisen darauf hin, daß unter diesen die Aussichtslosigkeit und unterschwelligen Aggressionen sehr stark und Kompensationsmöglichkeiten kaum vorhanden sind.
Subjektive Erfahrungen und Einsichten, daß die angesonnenen Verhaltensformen der industriellen Gesellschaft zunehmend emotional-seelische Verkrüppelungen bewirkten und daß die Entwicklungstendenzen der Gesellschaft zunehmend in die ökologische, soziale und ökonomische Katastrophe führten, lassen ein Anwachsen von Gewaltbereitschaft und ursprünglich anarchischem Verhalten einer Teilgruppe junger Menschen befürchten.

VIII. Mögliche Folgerungen für die Politik

Für politische Folgerungen erscheint folgendes wichtig:
1. Die Kritik der Aussteiger richtet sich nicht gegen abstrakte Grundwertvorstellungen der Mehrheitsgesellschaft – persönliche Freiheit, Solidarität, soziale Gerechtigkeit. Die Aussteiger werfen der Mehrheitsgesellschaft vielmehr vor, daß sie diese Grundwerte gar nicht verwirklichen wolle und eine ihnen entgegengerichtete Politik betreibe. Auf ihre Fragen haben oft auch die Vermittler staatlicher Politik, Praktiker der Jugendbildung, Sozialarbeiter etc. keine Antwort. Grundsätzlich geht es um die Frage, ob eine klarere Orientierung der großen Politik wie der Kommunalpolitik an diesen Grundwerten möglich ist, ob diese Orientierung glaubhafter vermittelt werden kann und ob tatsächlich entgegenstehende Sachzwänge ihrerseits glaubhaft gemacht werden können. Damit ist auch die „politische Sozialisation" junger Menschen angesprochen, die Frage, wie abstrakt, vielleicht naiv sie an manchen Stellen verläuft, und ob sie genügend Wissen um wirtschaftliche Zusammenhänge, internationale Verflechtungen vermittelt, ob sie zu historischem Denken und Vergleichen anregt.
2. Das politische Verhalten der jungen Generation ist weithin durch Ohnmachtserfahrungen hinsichtlich der Möglichkeiten politischer Einflußnahme bestimmt. Es sollte – vor allem in politischen Parteien und ihren Gliederungen und in der Kommunalpolitik dafür Sorge getragen werden, daß der Prozeß der politischen Willensbildung von unten nach oben neu belebt und transparenter gemacht wird. Politische Verantwortung darf nicht hinter tatsächlichen oder vermeintlichen Sachzwängen verborgen werden. – Der Ansatzpunkt liegt sicher darin, die Wechselbeziehungen zwischen großer und kleinräumiger Politik deutlicher zu machen.
3. Nicht nur der Inhalt der Politik, sondern auch die Art und Weise, wie viele Politiker und wie ein großer Teil der Administration mit dem Bürger umgehen, wird häufig als destruktiv empfunden. Jugendliche sehen dies so, daß Politiker und Verwaltung ihnen fertige Lösungen und vorschnelle Erklärungsmuster präsentieren, die nicht auf ihre konkreten Probleme eingehen und zum Teil Antworten auf Probleme von gestern enthalten. Um die Kluft zwischen Spitzenpolitikern und politischer Basis, zwischen Politik und gesellschaftlichem Leben zu überbrücken, sollten Gespräche geführt, Dialogformen gesucht werden, deren Ergebnisse sich in der praktischen Politik auch sichtbar niederschlagen.
4. Die Dichte staatlicher Regelungen sollte vermindert, Zwänge und Bürokratie abgebaut werden, ohne daß der soziale Schutz geringer wird. In der Verwaltung sollten Letztentscheidungen weniger unter juristischen und sicherheitspolitischen Aspekten gefällt werden, sondern mit Blick auf eine langfristig menschliche Gestaltung der Lebenswelt des Bürgers. Mehr Raum für individuelles, persönliches, freies und spontanes Handeln verlangt auf Seite der Verantwortlichen Mut zum Risiko, in der Jugendpolitik Persönlichkeiten, die auch Fehlschläge in Kauf nehmen, offensiven Modellen den Rücken stärken und sie verantworten.
5. Das Bild von der Gesellschaft der Zukunft richtet sich leicht auf eine Gesellschaft mit einheitlichen Wertmaßstäben und Verhaltensweisen, die sich vor allem im Einklang mit der technologischen Entwicklung befindet. Realistisch ist eher, daß es auch in Zukunft neben der Mehrheitskultur auch Minderheitskulturen geben wird – wie es in der Regel in der Vergangenheit war –, die zum Teil im bewußten Gegensatz zur Mehrheitskultur stehen und stehen wollen. Solche Minderheitskulturen werden für die Bundesrepublik außer der alternativen Kultur auch die Kulturen der ausländischen Arbeitnehmer sein. Die Fähigkeit zum Umgang mit solchen Minderheitskulturen muß entwickelt werden.
6. Wenn die alternative Kultur menschliche Bedürfnisse innerhalb eines integralen Lebenszusammenhangs möglichst umfassend und in spezifischer Ausprägung befriedigen will, knüpft sie damit an Traditionen sowohl des kirchlichen Bereiches als auch zum Beispiel der Arbeiterbewegung an (Selbsthilfeorganisationen in den Bereichen Bildung und Kultur, Sport, Nachbarschaftshilfe, Kinder- und Jugendarbeit, Hilfe bei der Wohnungsversorgung, beim Hausbau usw.). Auch von den früheren gesellschaftlichen Organisationen hat sich ein Teil (z. B. die der Arbeiterbewegung mindestens in der Zeit vor der Weimarer Republik) in bewußtem auch politischen Gegensatz zur Mehrheitsgesellschaft entwickelt. Für religiöse und nationale Minderheiten galt Ähnliches. Möglicherweise sollten sich Kirchen, politische Parteien und andere gesellschaftliche Kräfte auf unterschiedliche Lebensweise von Teilen der Bevölkerung wiederum stärker einstellen.
7. Der Tendenz zu großräumigen Strukturen sollte entgegengewirkt werden. Politik und Verwaltung sollten sich stärker kleinräumig orientieren und Gleichförmigkeit vermeiden. Treffpunkte, die nicht nur funktional sind, sondern auch eine emotionale Ausstrahlung haben, Raum zur Selbstgestaltung lassen, sollten geschaffen bzw. dort, wo sie entstanden sind, unterstützt werden. In diesem Sinne sollten die Kommunen kreative Ansätze der alternativen Kultur fördern, ihre Andersartigkeit tolerieren und den Jugendlichen so eine Integration in das Gemeindeleben anbieten.
8. Faktoren, die die Jugendprobleme auslösen oder verstärken, sollten kritisch beleuchtet werden. Nötig wären eine menschlichere Schule, besserer Berufsübergang, Abbau von Jugendarbeitslosigkeit und Wohnungsnot. Die beiden letzteren Punkte haben in den aktuellen Unruhen eine sehr große Bedeutung, ihre Lösung sollte mit allen Kräften weiterverfolgt werden.
9. Die Hilfen für die Familie sollten verstärkt werden. Es kommt vor allem darauf an, daß Eltern bereit und fähig sind, persönlich auf die Probleme ihrer Kinder einzugehen, sich ihnen als Partner auch in Auseinandersetzungen zu stellen und in Krisen Orientierung anzubieten.
10. Kinder und Jugendliche sollten den nötigen Freiraum erhalten, ihre emotionalen Bedürfnisse in Familie, Schule, Beruf und Freizeit auszuleben, mit anderen weiterzuentwickeln. Dort, wo sie in Eigeninitiative ihren Lebensraum versuchen zu gestalten, ihr Zentrum selbst verwalten, sollten sie Fehler machen dürfen, sollten nicht Effizienz und reibungsloser Ablauf das oberste Beurteilungskriterium sein. Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Mitarbeit sollten den Jugendlichen in ihrem Alltag geboten werden.

Wachstumsbewegung mit Rivalitäten

Die Ausbreitung des Islam in Afrika

Seit einiger Zeit mehren sich Berichte über das Wachstum des Islam in Afrika. Im Zusammenhang mit dem weltweit zu beobachtenden Phänomen des „Erwachen des Islam" wird auch im Hinblick auf Afrika eine gesteigerte Aktivität des Islam festgestellt. Dies geschieht unter manchmal dramatisch klingenden Schlagzeilen wie „Islam im Angriff auf Afrika" oder „Überrollt der Islam Afrika?". Es wird das Bild eines Islam gezeichnet, der mit Hilfe der Ölmilliarden aus Libyen oder Saudi-Arabien dabei ist, Bekehrungen zum Islam unter den afrikanischen Völkern südlich der Sahara zu machen, unterstützt von muslimischen Missionaren, die in Ägypten oder Algerien ausgebildet wurden. Vieles, was in diesem Zusammenhang gesagt und geschrieben wird, beruht auf Übertreibungen, Empfindlichkeiten, Ängsten und Unterstellungen von christlichen Gruppen, die Afrika für die christliche Mission reserviert sehen möchten und eine islamische Missionierung nur als Handeln aus niederen Motiven sehen können. Andererseits sind sich auch christliche Kreise in Afrika, die durchaus für einen Dialog mit den Muslimen eintreten, bewußt, daß in Afrika der Islam und das Christentum an manchen Stellen als Rivalen aufeinandertreffen. Diese Konkurrenzsituation geschieht weniger in dem Versuch, Konvertiten unter den Gläubigen der jeweils anderen Religion zu gewinnen, als vielmehr in dem Bemühen, möglichst viele Bekehrungen aus dem ständig kleiner werdenden Reservoir der Anhänger der traditionellen Religionen – den „Inseln der Animisten", wie sie fälschlich genannt werden – zu machen. Die Torschlußpanik, die diese Anstrengungen begleitet, trägt sicher zu einer Verschärfung und Verhärtung des gegenseitigen Verhältnisses bei.

Islam – eine afrikanische Religion?

Es besteht kein Zweifel: der Islam ist in den letzten Jahren auf spektakuläre Weise in den Ländern südlich der Sahara gewachsen. Im Zeitraum 1900 bis 1950 hat der Islam stärker als in den voraufgegangenen 1000 Jahren zugenommen. Dieses Wachstum wird gewöhnlich mit der Tatsache begründet, daß der Islam eine *afrikanische Religion* sei und der Mentalität der Afrikaner in besonderer Weise entgegenkomme. Während das Christentum immer noch mit der Hypothek belastet ist, die Religion der Kolonialmächte gewesen zu sein, d.h., fremd, ausländisch und unafrikanisch zu sein, gilt für den Islam, daß er in Afrika eine große Anpassungsfähigkeit zeigte und der afrikanischen Eigenart entgegenkommt.

Der Islam erscheint als eine Religion, die in Afrika heimisch ist, von Afrikanern verbreitet wird und in ihrem Glaubensbekenntnis einfach und leicht verständlich ist. Beim Vordringen südlich der Sahara hat der Islam es verstanden, Bräuche und Verhaltensweisen zu respektieren und die *afrikanische Großfamilie* (einschließlich der Polygamie) nicht in Frage zu stellen. Der Islam erscheint den Afrikanern als eine Religion, die die Gesamtheit des Lebens zwar in allen Bereichen erfaßt, sie jedoch nicht gewaltsam umzuformen versucht, sondern Rücksicht nimmt auf das afrikanische Bedürfnis nach Achtung vor den Ahnen (Beerdigungsfeierlichkeiten) und sinnenfrohen Festen (wie Hochzeiten u.a.). Man hat von einem *synkretistischen Islam* in Afrika gesprochen, der sich bemüht, der Mentalität der Afrikaner möglichst weit entgegenzukommen, Amulette, Heilungsriten und andere magische Praktiken zunächst bestehen zu lassen, um erst allmählich mit dem Ziel, eine durch und durch islamische Gesellschaft zu errichten (Einführung der Sharia), herauszurücken. Dieses Bild des Islam, der in so hervorragender Weise Afrika und der afrikanischen Mentalität angepaßt ist, wird von den Muslimen oft stolz vertreten. Ähnliche Gedanken werden mit einem gewissen Defätismus oder Resignation manchmal auch von afrikanischen Christen wiederholt.

Stimmt es aber wirklich, daß das Christentum im Vergleich mit dem Islam in Afrika so ohne weiteres das Prädikat „afrikanische Religion" oder „den Afrikanern angepaßt" an den Islam abtreten muß? L. Sanneh macht auf eine interessante Erscheinung aufmerksam, die die These von der besonderen Angepaßtheit des Islam an Afrika einigermaßen erschüttert. Überall dort, wo der Islam eine Erneuerung bzw. eine Reform versucht, geschieht dies in der Form einer Rückkehr zu einer strikten Beobachtung des Koran, der Hadith und wenn möglich der Sharia-Gesetzgebung, die sich auf das arabische Erbe des Islam zurückbesinnt. Die anfänglichen Konzessionen an afrikanische Mentalität und Bräuche werden in diesem Prozeß Schritt um Schritt zurückgenommen. Dies gilt sicher im strengsten Maße für die fundamentalistische Einstellung, die über den Wahhabismus Saudi-Arabiens verbreitet wird. So mancher Pilger aus Nigeria oder Westafrika hat auf der Hadsch nach Mekka mit Betroffenheit festgestellt, daß seine afrikanische Form von Muslim-Sein von den orthodoxen Kreisen in Saudi-Arabien nur als Abweichung von der Orthodoxie verstanden wird.

Die Reformbewegungen in Nigeria, im Senegal und anderen afrikanischen Ländern nehmen oft die Form eines ‚jihads' – eines heiligen Krieges – gegen afrikanische Ein-

sprengsel im Islam an und äußern sich als verstärkte Arabisierung des Islam in Schwarzafrika. Im Christentum dagegen zeigt sich das umgekehrte Bild. In den letzten Jahren ist unter dem Stichwort der Reform eine immer *stärkere Afrikanisierung* versucht worden. Das Stichwort heißt hier „Inkulturation" der christlichen Botschaft auf den Gebieten der Liturgie, der Lehre und der Verhaltensweisen. Die Bibel wird immer mehr in neue afrikanische Sprachen und Dialekte übersetzt. Vielfältig sind die Anstrengungen, afrikanische Bräuche und Sitten besser zu verstehen, zu bewahren und soweit wie möglich in die christliche Verkündigung, Leben und Feiern einzubeziehen. Manches geschieht sicher in der Aufarbeitung einer verfehlten Verkündigung, die zu stark westlich gewesen ist; manches geschieht auch in der Auseinandersetzung mit unabhängigen afrikanischen Kirchen, die auf dem Gebiet der Afrikanisierung des Christentums sehr weit – oft zu weit – gehen. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß die Anstrengungen auf seiten des Christentums, das Christentum zu „afrikanisieren", eine der muslimischen Entwicklung gegenläufige Entwicklung darstellt.

Islam und Christentum: ein Zahlenvergleich

Eingangs war vom spektakulären Wachstum des Islam in Schwarzafrika die Rede gewesen. Wie sieht es in einem Vergleich mit dem Christentum für den Islam aus? Für die Länder Nordafrikas nördlich der Sahara gilt, daß sie – mit Ausnahme von Ägypten, wo die Kopten eine mit 15% der Bevölkerung starke Minderheit darstellen – zu 100% muslimisch sind. Die Bevölkerung Schwarzafrikas beträgt gegenwärtig 271 Millionen, von denen 77 Millionen (28%) Muslime sind. Bei einer Gesamtbevölkerung von 400 Millionen für ganz Afrika (1975) wurde die Zahl der Muslime mit 144 Millionen angegeben, was einem Anteil von 36% entspricht. Die Vergleichszahlen für das Christentum lauteten: 129 Millionen Christen in Afrika (46 Millionen Katholiken, 45 Millionen Protestanten, 25 Millionen Orthodoxe und 13 Millionen Katechumenen), d.h. 32%. Der Islam hatte also eine zahlenmäßig geringfügige Mehrheit zum damaligen Zeitpunkt. Wie sieht es aber mit dem Wachstum der beiden Religionsgemeinschaften aus?

Entgegen den dramatischen Aussagen vom Islam, der dabei sei, ganz Afrika zu überrollen, wird von den meisten Experten festgestellt, daß das Christentum in Afrika stärker wächst als der Islam. Während das Wachstum des Islam zahlenmäßig im wesentlichen der natürlichen Wachstumsrate entspreche, nehme das Christentum viel stärker zu. *D. Barrett,* Sekretär des Ökumenischen Büros von Nairobi, erklärt: „Das Ergebnis einer gründlichen Untersuchung zeigt, daß das Wachstum des Islam sich in den Grenzen des natürlichen Wachstums der Bevölkerung hält, d.h., daß es bei ca. 2,7% pro Jahr liegt." Für das Christentum nennt er für 1970 die Zahl von 143 Millionen, die bis zum Jahr 1980 auf 203 Millionen angewachsen sei, was einem Wachstum von 42% für diesen Zeitraum entspräche. In einer Hochrechnung dieser Wachstumsrate auf das Jahr 2000 kommt Barrett auf die Zahl von 350 Millionen Christen in Afrika. Damit würde Afrika der christlichste Kontinent werden. Bei einer Wachstumsrate von 5,2 Millionen jährlich entfallen auf natürliches Wachstum 3,7 Millionen, während 1,5 Millionen Übertritte sind. Diese Aussagen werden von einem Kenner des afrikanischen Islam wie *J. Spencer Trimingham* bestätigt: „Die absoluten Zahlen des Islam in Afrika wachsen schnell, aber nicht viel mehr als die allgemeine Bevölkerung auch." So nahm der Islam z.B. in Obervolta in den letzten 10 Jahren jährlich um 5% zu, d.h., er verdoppelt sich nach 15 Jahren. Im gleichen Zeitraum wuchs das Christentum jährlich um 10%, d.h., die Christen verdoppeln sich alle 7 Jahre. Das Wachstum der Christen in Afrika ist gegenwärtig doppelt so hoch wie das Bevölkerungswachstum. Dies gilt natürlich nicht für alle Gebiete Afrikas in gleicher Weise. In manchen Gebieten wie Mali, Niger, Senegal wächst der Islam schneller. Aber selbst eine so unverfängliche Quelle wie die Weltmuslimliga erklärte 1979: „Wenn die Entwicklung so weitergeht, wird das Christentum bis zum Jahre 2000 in Afrika den Islam überholt haben."

So schwierig Statistiken in Afrika auf ihre Genauigkeit zu überprüfen sind, so viel wird aus dem Zahlenmaterial verschiedener Quellen deutlich, daß die Panikmache von einem Islam, der dabei ist, ganz Afrika zu überrollen, beim *Vergleich mit dem Wachstum des Christentums* viel an Dramatik und Brisanz verliert. Diese allgemeine Feststellung bedarf jedoch der Überprüfung an den Gegebenheiten in einzelnen Ländern Afrikas.

Im Auftrag der Propaganda Fide und mit Unterstützung von „Kirche in Not" hat P. *V. Mertens SJ,* Assistent des Jesuitengenerals, Anfang 1980 eine Untersuchung über den Islam in den subsaharischen Ländern in Afrika durchgeführt. In drei Monaten besuchte er Senegal, Mali, Obervolta, die Elfenbeinküste, Ghana, Nigeria, Kamerun, Zaire, Uganda, Kenia, Tansania, Somalia, Sudan und Ägypten. Ziel der Reise war, Informationen über den Islam zu erhalten, sich mit der Situation der Kirche in den Ländern vertraut zu machen, den Stand der islamisch-christlichen Beziehungen zu evaluieren und Vorschläge für die pastorale Arbeit zu machen. Der auf diese Weise entstandene Bericht enthält viele wertvolle Informationen. Die ganze Untersuchung litt jedoch darunter, daß sie im wesentlichen das Werk eines Mannes war, der in relativ kurzer Zeit eine sehr umfangreiche Reiseroute mit intensiven Untersuchungen zu verbinden suchte. Von seiten der Gremien für islamisch-christliche Zusammenarbeit bei der westafrikanischen Bischofskonferenz (CERAO) wurde unter dieser Rücksicht Kritik an diesem Unternehmen geübt. Eine bessere Abstimmung mit den lokalen Gremien, Erweiterung des Kreises der Mitarbeiter und mehr Zurückhaltung bei den pastoralen Vorschlägen hätten wohl weit eher Zustimmung gefunden.

Einzelbeispiele: Nigeria, Senegal, Tansania

Mit 80 Millionen Einwohnern ist *Nigeria* der volkreichste Staat in Afrika. Dank seines Ölreichtums ist es gelungen, die Schäden des Bürgerkriegs (Biafra-Krieg) relativ gut zu überwinden. Mit einem Anteil von 45% der Bevölkerung stellen die Muslime die größte Religionsgemeinschaft des Landes dar. Mit 40% sind die christlichen Gemeinschaften nicht viel schwächer. Die Religionszugehörigkeit verläuft – wie in anderen Ländern Afrikas auch – entlang den Grenzen von Stammeszugehörigkeiten. In den Ostgebieten Nigerias (Sokoto, Borno und Kano) sind die Muslime in erdrückender Mehrheit. Hier gab es nach dem Bürgerkrieg starke Bestrebungen, bei der Neufassung der Staatsverfassung für die Muslime eigene Berufungsgerichte auf der Grundlage der islamischen Sharia-Gesetzgebung durchzusetzen. Nach langwierigen Auseinandersetzungen gab die islamische Partei schließlich in dieser Frage nach. Viele Christen sind der Ansicht, daß diese Frage damit nur aufgeschoben sei, das Problem zu gegebener Zeit wieder akut werden könnte. Ein anderer Streitpunkt zwischen Muslimen und Christen stellt das *Erziehungswesen* dar. In West-Nigeria, wo die Christen die Mehrheit stellen, besuchen viele Muslime christliche Schulen. Es gab dort eine Reihe von Bekehrungen. Vor allem im Oyo-Staat galt der Islam als die Religion der Leute aus dem Busch. Mit dem Erwachen des Islam geht ein verstärktes Selbstbewußtsein und gewachsener Stolz der Muslime Hand in Hand. Eine Anzahl dieser neubekehrten Christen islamischer Herkunft sind inzwischen wieder zum Islam zurückgekehrt. Ähnliche Schulprobleme gibt es für die christliche Minderheit in den Oststaaten, wo christliche Kinder in den muslimischen Schulen, die sie mangels anderer Möglichkeiten besuchen müssen, vom Islam „abgeworben" werden. In diesen Gebieten ist es für christliche Kirchen schwierig, Grund und Boden für kirchliche Institutionen zu erwerben.

Das islamisch-christliche Verhältnis ist in Nigeria so in verschiedener Weise belastet. Auf christlicher Seite haben fundamentalistische und pfingstlerische Gruppen durch provokative Missionskampagnen ihren Teil dazu beigetragen, für Spannungen zwischen den Religionsgemeinschaften zu sorgen. Der islamisch-christliche Dialog ist auf diese Weise in Nigeria stark belastet worden. Es finden sich aber einige Initiativen – Gespräche und Begegnungen auf Universitätsebene, Begegnungen im Bereich der Gemeinden und andere Dialogversuche, die sich um Verständigung und Gespräch mühen.

Der *Senegal* gehört mit 4 Millionen Einwohnern zu den kleineren Ländern Afrikas. Mit 86% der Bevölkerung stellen die Muslime die weitaus stärkste Religionsgemeinschaft, während die Christen (in der großen Mehrzahl Katholiken) mit 5% eine bescheidene Minderheit sind. Der Islam drang verstärkt im 19. Jahrhundert in das Land ein. Eine große Rolle spielte und spielt die islamische Bruderschaft der *Mouridisten.* Schon die französische Kolonialregierung bemühte sich um gute Beziehungen zu dieser Gruppe, die auch während der Präsidentschaft des (katholischen) Staatspräsidenten Senghor ihren Einfluß behielt. Ende vergangenen Jahres trat Senghor von seinem Amt zurück. Sein Nachfolger wurde ein Muslim. Das islamisch-christliche Verhältnis ist traditionell gut zu nennen. Schon im 19. Jahrhundert gab es gute Kontakte zwischen den Religionen, die zu einem relativ guten Zusammenleben von Christen und Muslimen geführt haben. Es gab zwar immer wieder Antagonismen und Spannungen. In seiner apodiktischen Art hat *Marcel Lefebvre* als Erzbischof von Dakar Ende der sechziger Jahre mit Aussagen über den Islam als Religion der Polygamie, die in ihrer Methode viele Parallelen mit dem Kommunismus habe, für böses Blut gesorgt.
Unter den Völkern Ostafrikas hat *Tansania* den größten Anteil an Muslimen. Mit 30% Anteil für die muslimische Bevölkerung, 35% für die Christen und 35% für Angehörige der traditionellen Religionen (mit einem kleinen Anteil an Hindus) verteilt sich der Anteil der drei großen Religionsblöcke Afrikas ziemlich gleichmäßig auf die 16 Millionen Einwohner. Neben den Nachkommen der arabischen Händler setzt sich die muslimische Bevölkerung aus *indischen Muslimen* zusammen, die 1885 bis 1930 als Arbeiter für den Eisenbahnbau und andere Projekte ins Land kamen. In ihrer Mehrzahl gehören sie der *Shia* an, genauer einigen Sekten wie den Ismailiten (Anhänger des Aga Khan), der Ithnasheria und den Bohora. Ihr Anteil ist stark auf Sansibar und in den Städten wie Tabora u. a. Innerhalb der Regierungspartei, der TANU, ist der Einfluß des Islam relativ groß. Präsident Nyerere hat in seinem Bemühen, Politik und Religion getrennt zu halten, bisher Erfolg gehabt. Zwischen Muslimen und Christen in Tansania herrscht ein Zustand gegenseitiger Anerkennung und der friedlichen Koexistenz. Auf der anderen Seite gibt es keine besonderen Anstrengungen der Christen, sich um einen Dialog mit den Muslimen zu bemühen. Innerhalb der katholischen Bischofskonferenz des Landes gibt es keine Kommission für das Gespräch mit dem Islam, die koordinierend oder anregend tätig werden könnte.

Das Gesamtbild: wenig einheitlich

Ein gemeinsames Phänomen, das den Islam weltweit und auch in Afrika bestimmt, ist die *neue Vitalität,* die sich je nach den örtlichen Gegebenheiten verschieden, in allen Ländern zeigt. Es handelt sich um eine komplexe Erscheinung, die sich aus verschiedenen Elementen speist. Die Entkolonialisierung und die Gewinnung der nationalen Unabhängigkeit in Afrika brachten eine Stärkung des Islam als einer Religion, die nicht den Makel einer weißen, importierten Religion trug. Zentrum der Erneuerungsbewegung war lange Zeit die *Al-Azhar-Universität* in Kairo, wo viele Studenten aus afrikanischen Ländern ausgebildet wurden. Manche Berichte über eine geplante

und gezielte Ausbildung von Tausenden muslimischer Missionare für Schwarzafrika beruhen jedoch eher auf tendenziöser Panikmache denn auf Wahrheit. In Kairo, in Algier und seit einiger Zeit verstärkt in Mekka werden zwar Afrikaner in islamischen Studien ausgebildet zur Betreuung von islamischen Gemeinden und für die Mission (Da'wah). Verglichen mit der Ausbildung, Organisation und den Mitteln der christlichen Mission in Afrika handelt es sich immer noch um eher bescheidene Versuche, der christlichen Missionstätigkeit von seiten des Islam ein in etwa entsprechendes Gegengewicht zu bieten.

Es ist für den Islam typisch, daß es nur einige wenige internationale Organisationen gibt. In Mekka befindet sich der „Hohe Rat der Gesellschaften für die Verbreitung des Islam", der sich als Dachverband der nationalen Gesellschaften versteht und in einzelnen Ländern Nord- und Schwarzafrikas (nicht in allen) vertreten ist. Die Zahl der Mitarbeiter dieser Organisationen wird weltweit mit 3000 angegeben. Die „Weltmuslimliga" hat ihren Sitz für Afrika in Dakar. Versuche, die internationale Zusammenarbeit der Muslime auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe zu koordinieren, sind verglichen mit christlichen Hilfsorganisationen ebenfalls eher bescheiden geblieben. Die „Internationale muslimische Hilfsorganisation" (Muslim International Relief Organization) ist über den Verdacht der Veruntreuung von Spendengeldern zusammengebrochen.

In Afrika spielt die Rivalität zwischen Saudi-Arabien und Libyen eine große Rolle. Der Einfluß des exzentrischen Oberst Gaddafi mit seiner Mischung von Politik und Islam, verbunden mit nicht unerheblichen Finanzmitteln, ist in vielen afrikanischen Staaten zu spüren. Die politische Expansionslust, die sich mit dem Einsatz für die Ausbreitung des Islam verbindet, macht seine Anstrengungen für viele afrikanische Staatsmänner doch eher suspekt. Die sehr direkten und manchmal erpresserischen Bemühungen Gaddafis, ihn besuchende afrikanische Staatsmänner zum Islam zu bekehren, haben bisher eher abstoßend gewirkt. Inwieweit die großzügige finanzielle Unterstützung für Moscheebauten und islamische Zentren in Ländern wie Burundi, Ruanda, Zaire u. a. zu einer Belebung des Islams beitragen, bleibt abzuwarten. Auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe versucht Libyen manche Projekte mit bestimmten Auflagen für eine Verbreitung des Islam zu verknüpfen, ein Vorgehen, das ebenfalls eher auf Ablehnung denn auf Zustimmung der betroffenen Länder stößt. Großen Einfluß übt auch Saudi-Arabien aus. Der Einfluß des *fundamentalistischen Gedankenguts des Wahhabismus* breitet sich über die Hadsch, die im steigenden Maß Schwarzafrikaner in einen direkten Kontakt mit dem arabischen Islam bringt, wie er in Saudi-Arabien gelebt wird, in Afrika aus. Das Bemühen Saudi-Arabiens, der arabischen Orthodoxie zum Durchbruch in Afrika zu verhelfen, wird ebenfalls mit finanziellen Mitteln unterstützt, die für den Bau von Moscheen, islamischen Einrichtungen für Erziehung und Sozialarbeit, als Stipendien für Studenten zum Studium in arabischen Ländern, als Unterstützung für Arbeit auf dem Gebiet der Massenmedien gegeben werden.
Die auf diese Weise ausgelöste *Reformbewegung* wendet sich gegen viele Formen des Islam in Schwarzafrika, die als Abweichung von der Orthodoxie und zu weit gehende Konzession an afrikanisches Gedankengut bekämpft werden.

In den Staaten Westafrikas kommt es dabei zu Auseinandersetzungen mit den *islamischen Bruderschaften* (Tariqa = Weg, Pfad), die in diesen Ländern sehr stark verbreitet sind. Diese Bruderschaften sind unterschiedlichen Alters und Zielsetzung. In Nigeria spielt die *Qadiriyya*, eine aus dem Sufismus kommende, im 12. Jahrhundert in Bagdad entstandene Gruppe, eine beherrschende Rolle. Aus Marokko (Anfang des 19. Jahrh.) stammt die Tidjaniyya, eine mahdistische Bewegung, die in Niger und Nigeria vor allem unter den Fulbe sehr verbreitet ist. Jüngeren Datums sind der *Mouridismus*, von Amadou Bamba (Ende des 19. Jahrhunderts) im Senegal gegründet, und der *Hamallismus*, durch Hama Allah (Anfang des 20. Jahrhunderts) im Sahel verbreitet. Gemeinsam ist den Bruderschaften, daß in ihnen die Person des religiösen Führers, des Marabut oder Scheichs, eine beherrschende Rolle spielt. Die geforderte absolute Unterwerfung unter die Autorität des geistigen Führers widerspricht nach der Überzeugung der Orthodoxen, wie der „Gesellschaft für die Entfernung von Häresie" in Nigeria, den Lehren des Koran und und der Hadith, die solche Zwischeninstanzen zwischen Gott und den Gläubigen nicht vorsehen. In Nigeria gab es auch starke Auseinandersetzungen mit der *Ahmadija-Bewegung*. Den Anhängern der Ahmadija wird die Zugehörigkeit zum Islam abgesprochen, da sie grundlegende Lehren des Islam verfälscht, den Koran falsch übersetzt hätten. Seit längerer Zeit werden den Ahmadija-Anhängern Visa für die Hadsch nach Mekka verweigert.

Das Bild des Islam in Afrika ist vielseitig und wenig einheitlich. Es wäre falsch, es nur darzustellen unter dem Gesichtspunkt der Erneuerung und des Erwachens. Die gegenwärtig dominierende Richtung einer Rückkehr zur (arabischen) Orthodoxie ist keineswegs unbestritten. Es gibt den lautlosen Protest jener Afrikaner, die in dieser Form des Islam keine Antwort auf die Fragen einer modernen Zeit, die im Umbruch der Industrialisierung steht, sehen können und die sich enttäuscht vom Islam abwenden. Der Verlust vieler Intellektueller und Angehöriger der neuen Führungsschichten in Politik und Wirtschaft wird von manchen muslimischen Würdenträgern beklagt. Ein führender Imam in Nigeria stellt in Lagos ernüchtert fest: „In den modernen Büro- und Verwaltungshäusern werden die Gebetszeiten von den dort arbeitenden Managern und hohen Funktionären nicht mehr beachtet. Nur die einfachen Arbeiter und Bauern halten sich noch daran." Auch die Beachtung des Ramadan ist innerhalb der modernen Industriegesellschaft, die sich auch in Afrika ständig ausbreitet, nur schwer einzuhalten.

Annäherungs- und Dialogversuche

Wenn auch das Zusammenleben von Christen und Muslimen in Afrika nicht ohne Spannungen ist, so gibt es auf seiten der christlichen Kirchen verschiedene Versuche, einen Dialog, so schwierig er sich auch in Einzelfällen gestalten mag, aufzunehmen und aufrechtzuerhalten. Für die katholische Kirche sind nach dem II. Vatikanischen Konzil mit den Aussagen der Erklärung über die nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit die theologischen Voraussetzungen geschaffen. Die westafrikanische Bischofskonferenz (CERAO) hat eine eigene Kommission für die Beziehungen mit den Muslimen geschaffen, die unter ihrem Präsidenten, Bischof *François Dione* (Senegal), und dem Generalsekretär, *P. Josef Stamer* (PA), eine geschickte und vielfältige Tätigkeit ausübt. Ziel der Kommission ist: „Die christlichen Gemeinden fähig zu machen, die islamischen Gemeinden ohne Vorurteile zu sehen und mit ihnen in einen Dialog einzutreten, der über das einfache friedliche Miteinanderleben hinausführt und ein gegenseitiges Geben und Nehmen möglich macht." Das Schwergewicht der Arbeit liegt auf dem Gebiet der Ausbildung von kirchlichen Mitarbeitern für die Arbeit mit den Muslimen für die Pfarr- und Diözesanebene. So wurde im Sommer 1980 eine vierwöchige Schulung in Koumi (Obervolta) zu allgemeinen Fragen des Islam mit besonderer Berücksichtigung der Situation in Westafrika gehalten, aus der 40 qualifizierte Multiplikatoren für die Dialogarbeit hervorgingen. Die Bischöfe Westafrikas treffen sich in regelmäßigen Abständen, um die Gegebenheiten des Miteinanders von Christen und Muslimen zu erörtern. Dabei übersehen die Bischöfe die Schwierigkeiten dieses Dialogs durchaus nicht. Bischof Dione stellte in Dakar 1980 fest: „Ein Dialog ist nicht leicht mit jemandem zu führen, der nicht zum Dialog bereit ist und der die Notwendigkeit zum Gespräch nicht einsieht ... Der Dialog mit den Muslimen ist schwierig; denn, wenn wir mit ihnen einen Dialog zu führen beginnen, wollen sie uns bekehren. Aber dennoch muß der Dialog fortgesetzt werden."

Wenn manchmal beklagt wird, daß auf seiten der Christen es an kompetenten Kennern des Islam mangelt, dann gilt dies noch viel mehr für den Islam, der einmal keine der christlichen Theologenausbildung vergleichbare Ausbildung für Imame und andere Funktionäre kennt und der nur wenige wirkliche Kenner des Christentums hat, die für einen Dialog in Frage kämen. So leiden manche Versuche, eine engere Beziehung aufzubauen, an diesem Ungleichgewicht. Eine ähnliche Diskrepanz gilt auch für das *Verständnis des Dialogs* selber. Aus dem Verständnis des Islam als der Erfüllung der Schriftreligionen von Judentum und Christentum verstehen manche Muslime als Ziel eines Dialogs die Bekehrung der Christen zum Islam – ein Mißverständnis, das sich bei manchen Christen, die etwas unreflektiert vom Dialog als einer anderen Form der Mission sprechen, ebenfalls findet.

Dort, wo Christen und Muslime schon lange nebeneinander leben, wird die Notwendigkeit, jetzt auf einmal über Glaubensdinge miteinander zu sprechen, nicht leicht verstanden. Man fürchtet, daß ein solches Gespräch eher zur Belastung des Zusammenlebens werden könne. Dort, wo die Muslime starke Anstrengungen unternehmen, Christen zum Islam zu bekehren, stößt die Aufforderung zum Dialog auch auf seiten der Christen auf Widerstand. Auf eine Aufforderung eines europäischen Besuchers in einem westafrikanischen Land, den Dialog mit dem Islam zu intensivieren, sagte ein einheimischer Priester: „Unsere Christen sind dabei zu ertrinken, und ihr kommt und sagt uns: schaut, wie blau der Himmel ist!"

Begegnungen von Christen und Muslimen kommen am leichtesten auf der Ortsebene zustande, wo sich Anforderungen aus dem Alltagsleben ergeben. Während der Dürre im Sahel gab es eine Reihe von gemeinsamen Projekten. Bei Festen und Feiern ergeben sich ebenfalls viele Gemeinsamkeiten und soziale Kontakte. Der Austausch von Grußbotschaften zu den großen religiösen Festen beginnt zwischen Christen und Muslimen zu einer festen Einrichtung zu werden. Bischof *Sarr* (Senegal) besucht z. B. jeweils am Ende des Ramadan mit der Grußbotschaft des Sekretariats für die Nichtchristen den Imam am Ort. Eine Geste, die der Imam mit Rücksicht auf seine Empfänger – leider, wie er mitteilt – noch nicht erwidern kann. Manche Belastungen für den christlich-islamischen Dialog ergeben sich aus einem *verschiedenen Verständnis der Religionsfreiheit.* Während die Muslime es als selbstverständlich ansehen, daß sie in den europäischen Ländern für ihre Glaubensbrüder Moscheen errichten können, lehnen sie ebenso selbstverständlich die Errichtung von christlichen Kirchen in den nordafrikanischen Ländern ab.

Der Dialog mit den Muslimen wird von den *protestantischen Kirchen* ebenfalls seit Jahren geführt. Die Dialogabteilung des Weltrats der Kirchen veranstaltete Ende 1979 eine wichtige Konferenz in Mombasa (Kenia) zum Thema „Christliche Gegenwart und Zeugnis in der Beziehung zu muslimischen Nachbarn". Dort wurde die Erneuerung des Islam grundsätzlich begrüßt und eine Erklärung verabschiedet, die vom Prinzip der „Mitbürgerschaft" (co-citizenship) ausgeht.

Christentum und Islam befinden sich in Afrika gegenwärtig in einer Wachstumsbewegung, die gewisse Rivalitäten unausweichlich macht. Bei aller Nüchternheit und Wachheit in der Beurteilung der Entwicklung des Islam in Afrika dürfte auf christlicher Seite die Überzeugung sich durchsetzen: Es kann auf die Dauer nicht genügen, wenn die christlichen und islamischen Gemeinden nur nebeneinander herleben. Im Interesse einer friedlichen Haltung der gegenseitigen Toleranz ist mehr Begegnung zwischen den beiden Religionen notwendig. Bei seinen Ansprachen für die Muslime anläßlich seines Besuches in Afrika 1980 hat Papst Johannes Paul II. die Bereitschaft der katholischen Kirche zu diesem Dialog bei seinen Ansprachen immer wieder betont. *Georg Evers*

Was sagt die Kirche zu Rüstung und Frieden?

Entwicklungen seit Pacem in terris

Die Umfragen im Vorfeld der Würzburger Synode attestierten den Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland, daß sie dem Frieden einen hohen Stellenwert einräumen; einem Frieden, der dabei vorwiegend als „gesicherte, möglichst konfliktfreie Ordnung" verstanden wurde. Gleichzeitig kam man nicht umhin festzustellen, daß die *kirchliche Friedensarbeit* bislang nur von verhältnismäßig kleinen Gruppen getragen wird und noch immer hinter dem Engagement für kirchliche Entwicklungsarbeit zurückbleibt. Dies führte man einerseits auf „überkommene Vorstellungen vorgegebener Harmonie und Ordnung" zurück, „welche die verbreitete Konfliktscheu und den Mangel an Fähigkeiten zum offenen Austragen verstärken". Andererseits habe die Erfahrung des Mißbrauchs von „Frieden" als ideologisch-propagandistisches Schlagwort viele mit Recht mißtrauisch gemacht, und auch „friedenshemmende Einstellungen, Verhaltensweisen und Strukturen" in der Kirche erkennt man als mögliche Faktoren (Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg 1976, S. 496).

Wenig hat sich in den vergangenen fünf Jahren getan, was zu einer Korrektur der damals vorgenommenen Analyse Anlaß gäbe, dennoch lassen die veränderte weltpolitische Situation und die Intensität, mit der man sich in der evangelischen Kirche derzeit um dieses Thema bemüht, vermuten, daß die Diskussion darüber auch im deutschen Katholizismus nicht länger Randgruppen vorbehalten bleiben wird (vgl. HK, Februar 1981, S. 53).

Nicht nur der Nato-Beschluß zur Nachrüstung, sondern auch eine Reihe anderer Entwicklungen der vergangenen Monate zogen die zusehends anwachsende Aktualisierung von Rüstungsfragen und Kriegsvermeidungsstrategien nach sich. Die Kirchen nehmen auf sehr unterschiedliche Weise an diesem Prozeß teil. Während es sich nämlich in der Evangelischen Kirche eher um einzelne Gremien, Synoden, vor allem aber verschiedenste Gruppen handelt – die bekanntesten sind die Initiativen „Ohne Rüstung leben" und „Den Frieden sichern" –, deren Vorstellungen über das „Wie" oft weit auseinanderliegen, sind es in der Katholischen Kirche seit je vor allem päpstliche Verlautbarungen, Hirtenworte, Erklärungen von ZdK-Kommissionen etc., die das Bild um die Friedensappelle bestimmen. Ein Umstand, der durch unterschiedliche Kompetenzgefüge und die integrative Funktion der Pax-Christi-Organisation wohl nur zum Teil erklärt werden kann.

Besorgnis über die „zunehmende Tendenz, als christlich nur noch Waffenlosigkeit anzusehen", äußerte jüngst nicht nur *Roman Herzog* für den Bundesvorstand des Evangelischen Arbeitskreises der CDU/CSU, sondern auch der bayerische Landesbischof *Johannes Hanselmann* legte vor der Landessynode in Dinkelsbühl seine Skepsis gegenüber Aktionen wie „Ohne Rüstung leben" dar und fragte nach dem politischen Realitätssinn, der hinter solchen Überlegungen stehe. Explizit *gegen* die Stationierung neuer Atomwaffen äußerten sich in letzter Zeit sowohl die Pfarrer der 120 evangelischen Studentengemeinden als auch der Gesamtkonvent der badischen Jugendreferenten der Evangelischen Landeskirche und sechs weitere evangelische Organisationen. Sofern man eine Zwischenposition lokalisieren kann, wurde sie anläßlich der Synode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau von Kirchenpräsident *Helmut Hild* zum Ausdruck gebracht, nach dessen Meinung ein auf dem Rüstungsgleichgewicht beruhendes militärisches Sicherheitsdenken angesichts der Vernichtungskapazitäten in Ost und West kein politischer Maßstab mehr ist. Gleichzeitig betonte Hild die Notwendigkeit, den zweiten Punkt des Nato-Doppelbeschlusses, der Verhandlungen über eine Rüstungsbegrenzung vorsieht, zu beachten, und warnte nachdrücklich vor dem gegenseitigen Vorwurf, nicht auf dem Boden des Evangeliums zu stehen.

Das Programm von „Pacem in terris"

Für die katholische Kirche läßt sich feststellen, daß die spätestens seit Beginn der sechziger Jahre, eigentlich aber bereits in einzelnen Aussagen von *Pius XII.* und seinen Vorgängern sich anbahnende Tendenz zu vermehrten Äußerungen in Sachen „Frieden" vor dem Hintergrund aktueller Ereignisse eine *kontinuierliche Steigerung* erfahren hat. Die Unbestimmtheit allerdings, in welcher sich diese Texte oft bewegten, haben es den Bischofskonferenzen einzelner Länder immer mehr erleichtert, sich angesichts ihrer Position in der jeweiligen politischen Kultur ihres Landes passender Absätze päpstlicher Verlautbarungen zu bedienen und durch diese Selektion zu unterschiedlichen Aussagen zu kommen.

Es wäre denkbar, daß im Zusammenhang mit der sich ausweitenden Diskussion auch die Auseinandersetzung mit den päpstlichen Enzykliken und vielen kirchenamtlichen Erklärungen und Hirtenbriefen neu belebt werden wird, als deren Ausgangspunkt und Grundlage wohl die

Friedensenzyklika *Johannes' XXIII.* „Pacem in terris" (1963) anzusehen ist. Dieses Dokument war nicht zuletzt deshalb wegweisend, weil es eine vorher nie so differenzierte Lehre vom Frieden im Sinne des auf der Schöpfungsordnung basierenden menschlichen Zusammenlebens enthält. Die päpstlichen Friedensäußerungen fußen auf den Prinzipien der Personalität, der Subsidiarität, der Solidarität und des Gemeinwohles. In „Pacem in terris" wird aus diesen Prinzipien heraus ein Gesamtentwurf einer möglichen Gesellschafts- und Friedensordnung entwickelt. Alles Gesellschaftliche hat seinen Ursprung in der Personalität des Menschen, muß nach deren Gesetzen verstanden werden und nicht nach den „vernunftlosen Kräften und Elementen des Universums". Die ethischen Kategorien von Recht und Pflicht sind nicht nur auf Einzelpersonen, sondern auf alle gesellschaftlichen Gebilde: Gruppen, Organisationen, Staaten und Staatsgemeinschaften anzuwenden. Im Licht der aus den *Grundrechten* – deren Katalog Johannes XXIII. wesentlich erweiterte – folgenden sozialen Implikationen deutet er die „Zeichen der Zeit", wie sie im personalen, sozialen und internationalen Bereich in Erscheinung treten. Der Friede kann nur verwirklicht werden auf einer Gesellschaftsordnung, in der die Rechte und Pflichten des einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen respektiert werden. Deshalb sind beim Aufbau einer solchen *Friedensordnung* wesentlich drei Aspekte zu berücksichtigen: ein personaler, ein sozialer und ein internationaler. Der Friede kann nicht das Ergebnis eines Gleichgewichtes zwischen politischen und militärischen Mächten sein, er ist letzten Endes Ausdruck einer Friedenshaltung, die aus dem Ethos des einzelnen und der gesellschaftlichen Kräfte lebt.

Ausgehend von der Ordnung unter den Menschen, ruft Johannes XXIII. „alle Menschen guten Willens" auf, das Gefüge der staatlich-gesellschaftlichen Ordnung an den Prinzipien der Wahrheit, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit zu orientieren. Im Anschluß an eine Beschreibung der rüstungspolitischen und technischen Möglichkeiten fordert er die Beendigung des allgemeinen Rüstungswettlaufs, Verminderung des Waffenpotentials, Verbot der Atomwaffen und wirksame gegenseitige Kontrolle aufgrund entsprechender Vereinbarungen („Pacem in terris", Nr 112). Normative Vorgaben für die Regierenden, die in ihrem Kern in allen folgenden päpstlichen Friedensbemühungen aufgegriffen wurden und vielfach der jeweiligen politischen Lage angemessen weitere Ergänzung und Erläuterung erfuhren.

Vatikanum II und Paul VI.: Zunehmende Betroffenheit

Die Sorge um den Frieden stellte Papst *Paul VI.* von Anfang an in den Mittelpunkt seines Denkens und Handelns, so z. B. in der Weihnachtsbotschaft von 1963 und in der Enzyklika „Ecclesiam suam" (1964), in der er die Grenzen kirchlicher Einflußnahme auf politische Prozesse zieht, gleichzeitig aber die vorhandenen Einwirkungsmöglichkeiten aufzeigt; es gehe ihm darum, „die Menschen zu einer Art des Fühlens und Handelns" anzuleiten, „das jeden gewaltsamen und kriegerischen Konflikt ablehnt" und im Dialog Impulse zu geben.

Während des Zweiten Vatikanischen Konzils gab es eine lebhafte Diskussion zu Fragen der „Vermeidung des Krieges" und „Förderung des Friedens." Vor allem die amerikanischen Bischöfe wandten sich ausdrücklich gegen den Entwurf des V. Kapitels der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*". So baten zehn Prälaten in einem Brief die Konzilsväter darum, gegen das Kapitel V zu stimmen. Als Hauptargument führten sie ins Feld, daß man im Text die Bedeutung des Besitzes von Atomwaffen für die Freiheit eines großen Teiles der Welt außer acht gelassen habe und daß nicht der Besitz von wissenschaftlichen Waffen die Ursache von Kriegen sei, sondern politische Gegensätze und Ungerechtigkeiten. (Vgl. Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil III. S. 533ff.) Nicht in allem konnten sich die Konzilsväter einigen, und die diesbezüglichen Aussagen blieben „mindestens in einem Punkt zweideutig" (vgl. *Raymund Schwager,* Der Vatikan und die Rüstung, hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien 1979, S. 48). Denn einerseits wurde zwar „jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt", als ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen verurteilt, das „fest und entschieden zu verwerfen" sei („Gaudium et spes", Nr. 80), und auch der Rüstungswettlauf als eine der „schrecklichsten Wunden der Menschheit" bezeichnet, der „unerträglich die Armen" schädige („Gaudium et spes", Nr. 81). Daneben aber wurde den Regierungen „das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung" nicht abgesprochen, „solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet ist" und „wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind" („Gaudium et spes", Nr. 79). Hierin sieht Schwager eine starke Unterhöhlung der Verurteilung des totalen Krieges und des Rüstungswettlaufs, „die Stellungnahme des Konzils blieb deshalb weitgehend ohne Folgen" (a. a. O., S. 49).

Ein für die Friedensbemühungen Pauls VI. zentrales Jahr war 1967, als er im Rahmen der Enzyklika „*Populorum progressio*" „in dem Bestreben, den Wünschen des Konzils zu entsprechen", die Einsetzung einer Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" bekanntgab, deren Aufgabe es sein solle, „im ganzen Volk Gottes die Einsicht zu wecken, welche Aufgaben die Gegenwart von ihnen fordert: die Entwicklung der armen Völker voranzutreiben, die soziale Gerechtigkeit zwischen den Nationen zu fördern; den weniger entwickelten Nationen zu helfen, daß sie selbst und für sich selbst an ihrem Fortschritt arbeiten können" („Populorum progressio", Nr. 5). War die Gerechtigkeit bzw. der enge Konnex zwischen ent-

wicklungspolitischen Fragen und dem Thema Frieden und Abrüstung bis dahin eher am Rande angeklungen, so gewinnt dieser Gesichtspunkt von dort an ständig an Gewicht. Zumindest ein Schlüsselerlebnis für die intensivere Beschäftigung mit den Problemen der Dritten Welt war, wie Paul VI. in „Populorum progressio" andeutet, sein Besuch bei der Vollversammlung der Vereinten Nationen im Oktober 1965. So kommt er dazu, Entwicklung als „neuen Namen für Frieden" zu nennen und sein Vertrauen in die Bedeutung internationaler Zusammenarbeit auf Weltebene mit der Vision einer „die Welt umfassenden Autorität" zu krönen, „die imstande ist, auf rechtlichen wie auf politischen Ebenen wirksam zu handeln" („Gaudium et spes", Nr. 78).

Justitia et Pax: Gewaltfreier Widerstand

Einen weiteren Meilenstein setzte Paul VI. am 8. Dezember 1967 mit dem Vorschlag, künftig den 1. Januar jeden Jahres als *„Weltfriedenstag"* zu begehen, wobei er ausdrücklich nicht nur Katholiken ansprach und zur Realisierung in verschiedener Form aufforderte. Auffallend ist, wie die Entwicklung des Friedensgedankens bei Paul VI. an den Themen und Motiven abgelesen werden kann, die er in den folgenden Jahren zu diesem Tag aufgreift. Überlegungen zu den Menschenrechten, zur Versöhnung und Brüderlichkeit bestimmen die ersten Reden. Aber immer sicherer steckt Paul VI. das Feld ab, in dem er konkrete Bemühungen für geboten hält und verweist auf den Zusammenhang zwischen Gerechtigkeit und Frieden, appelliert an die Moral der politisch Handelnden, ruft zur Zusammenarbeit in internationalen Gremien auf, macht sich für die Gewalt des gewaltlosen Widerstandes stark und verdeutlicht die Aufgaben jedes einzelnen.

Daß Paul VI. sich aber auch der Gefahren des Wortgeklingels und der Alibifunktion leerformelhafter Zugeständnisse sowie eines naiven Pazifismus bewußt war, zeigen die in der Rede von 1967 breit ausgeführten Passagen, in denen vom „hohlen Wortschwall" gesprochen wird, „der zwar Anklang finden kann, weil er ein tiefes und echtes Sehnen der Menschen anspricht, der aber auch dazu dienen kann... das Fehlen eines echten Friedensgeistes und wahrer Friedensabsichten zu verbergen". Der wahre Frieden sei gerecht und ausgleichend und nicht zwangsläufig mit Pazifismus gleichzusetzen.

Diese ihrem Grundton nach *neue Wendung* in den Reden Pauls VI. spiegelte die Betroffenheit des Montini-Papstes angesichts des Nahost-Konflikts und des seit Mitte der sechziger Jahre eskalierenden Vietnamkrieges, und er kam bei vielen Gelegenheiten, vor allem anläßlich seiner Audienzen, darauf zurück. In seiner Ansprache zum Weltfriedenstag 1968 z. B. beschwört er die in den Vietnamkrieg verwickelten Mächte, aber auch alle internationalen Institutionen, „alles zu versuchen, was eine ehrenvolle Lösung für diese schmerzliche Streitfrage herbeiführen kann", er wünscht es „in spe, contra spem", da der Friede, selbst wenn er erreicht werden könnte um so schwieriger sei, als es sich um einen ideologischen Kampf handle. Nach dem Abschluß des Waffenstillstandsabkommens der Pariser Vietnam-Konferenz im Januar 1973 legte sich der Papst im Bewußtsein der Gefahr einer Wortinflation eine vorläufige Abstinenz bezüglich weiterer Appelle auf, denn, so in der Rede zum Weltfriedenstag 1974: „Vielleicht ruft dieses allzu häufige Wort ein Gefühl der Übersättigung, der Langeweile hervor, vielleicht auch der Furcht, daß dieses faszinierende Wort eine trügerische Magie in sich berge, daß es nunmehr bloß noch eine mißbrauchte rhetorische Worthülse sei." In seinem eigenen Wirken versuchte der Papst dem vorzubeugen, indem er einerseits *diplomatischen Kontakt* zu internationalen Gremien suchte und pflegte, so z. B. zur KSZE-Konferenz in Helsinki, andererseits *aktuelle Bezüge* in seinen Reden deutlich herausarbeitet und den Prozeß-Charakter des Friedens betont, der „in der geschichtlichen Wirklichkeit das Werk einer beständigen Therapie" sei (Weltfriedenstag 1976).

Aufsehen erregte die Päpstliche Kommission *„Justitia et Pax"*, die am 6. Januar 1967 ad experimentum eingerichtet und im Dezember 1976 durch Motu Proprio in den Rang eines ordentlichen Kurienorgans erhoben wurde. Sie veröffentlichte 1976 das Dokument „Der Heilige Stuhl und die Abrüstung" (siehe HK, Juni 1977, S. 302 ff.), welches im Frühjahr 1977 von *Msgr. Giovanni Cheli,* dem ständigen vatikanischen Beobachter bei der UNO, den Vertretern aller Mitgliedsstaaten übergeben wurde und worin in äußerst dezidierter Form Abrüstung und das Ersetzen des Krieges durch andere Methoden der Konfliktbewältigung gefordert werden. Unter Bezugnahme auf die Aussagen von „Gaudium et spes" wurden darin die doppeldeutigen Aussagen dieser Pastoralkonstitution geklärt. Während in „Gaudium et spes" noch vom „Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung" (Nr. 79) die Rede ist, wird hier der gewaltfreie Widerstand propagiert: „wenn der verursachte Schaden in keinem Verhältnis mehr steht zu den Werten, die man zu wahren sieht, ist es besser, Unrecht zu leiden, anstatt sich zu verteidigen (a. a. O., S. 303). Außerdem wird nicht nur der Krieg, sondern auch die „systematische Vorbereitung" dazu, nämlich der Rüstungswettlauf, als „Gefahr, Unrecht, Irrtum, Vergehen und Wahnsinn" scharf verurteilt (a. a. O., S. 302). Es war klar, daß dieses Dokument gerade in Deutschland nicht ohne Widerspruch aufgenommen werden würde. Eine sehr kritische Beurteilung lieferte z. B. der ehemalige Generalinspekteur der Bundeswehr, *Heinz Trettner,* mit der Begründung, daß hier einseitig Partei ergriffen, sehr schwierige Probleme grob vereinfacht würden, und äußerte Besorgnis angesichts der Beobachtung, daß eine kirchliche Stellungnahme „zu zeitlichen Fragen in der Sache unzulänglich und im Ton unangemessen" sei (Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. In: Internationale Katholische Zeitschrift, März/April 1978, S. 151).

Johannes Paul II.: Rechte der Menschen und der Nationen

Die Kontinuität päpstlicher Friedensbemühungen führt *Johannes Paul II.* fort, indem er vor dem Hintergrund seiner persönlichen Erfahrung und dem Schicksal seines Heimatlandes neue Akzente setzt. So hat er z. B. in seiner Ansprache vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 2. Oktober 1978 ein engagiertes Bekenntnis für die Achtung der Menschenwürde und die Verwirklichung der Menschenrechte abgelegt und darauf eine „neue Sicht des Friedens" gegründet.

In seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 1979 griff er das noch von Paul VI. kurz vor seinem Tod gestellte Thema „Um zum Frieden zu gelangen – zum Frieden erziehen" auf und wandte sich in eindringlichen Appellen an verschiedene soziale Gruppen, um deren konkrete Friedensaufgabe zu bestimmen: Die Politiker, „das Milieu oder jene Zentren, von denen mehr oder weniger direkt, mehr oder weniger geheim die entscheidenden Schritte für den Frieden oder im Gegenteil die Verlängerung der Kriege und gewalttätigen Konflikte abhängen"; Die Eltern und Erzieher, denen als Multiplikatoren und Ausbilder der kommenden Generationen eine zentrale Aufgabe zukommt; die Jugendlichen, besonders diejenigen, die sich um eine einfachere, vernünftige und solidarische Nutzung der natürlichen Umwelt bemühen; die internationalen Einrichtungen; die Sozialpartner, für die der Frieden oft schwer zu verwirklichen sei, aber „das, was sich im sozialen Leben der Länder ereignet, hat beträchtliche Auswirkung – zum Besseren und zum Schlechteren – auf den Frieden zwischen den Nationen". Besondere Hoffnungen setzt er auf die Christen, von denen er fordert, daß sie den „Weg des Dialogs" pflegen und Gesten des Friedens setzen sollten, „sogar mutige, die mit den falschen Verkettungen und der Last der von der Geschichte ererbten Leidenschaften brechen".

Die Möglichkeiten und Leistungen der Vereinten Nationen würdigte Johannes Paul II. ebenso wie Paul VI. und Johannes XXIII. ausdrücklich; bereits im ersten Jahr seines Pontifikats sprach er vor der UN-Vollversammlung in New York. Im Dienst am Menschen, so betonte der Papst, liege die „Existenzberechtigung jeglicher Politik" und in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der „Anfangsimpuls und Meilenstein" für die Organisation der Vereinten Nationen. Zugleich legte er unter Hinweis auf die Opfer des Krieges und heute noch unterdrückter Völker den Delegierten die Menschenrechte als „obersten Grundwert" nahe und warnte vor „politischen" Interessen, die einseitig zu Lasten anderer gingen. Bereits in seiner ersten Enzyklika „Redemptor hominis" hatte der Papst die Wahrung der Menschenrechte als „grundlegende Voraussetzung für den sozialen und internationalen Frieden" („Redemptor hominis", Nr. 17) bezeichnet und sich, wie auch später, sooft er auf dieses Thema zu sprechen kam, mit wörtlichen Zitaten auf seine Vorgänger bezogen.

Einen neuen Blickwinkel eröffnete Johannes Paul II. in Erinnerung an das Unrecht des Zweiten Weltkrieges und als polnischer Staatsbürger im Juni 1979 nach seinem Besuch im ehemaligen Konzentrationslager Auschwitz, wo er dazu aufrief, „die *Rechte der Nationen* zu sichern: ihre Rechte auf Existenz, auf Freiheit, auf Unabhängigkeit, auf eine eigene Kultur und auf eine echte Entwicklung", Worte, die gemeinsam mit anderen Äußerungen nicht unwesentlich die Entwicklungen der vergangenen Monate in Polen mitbestimmt haben.
Zuletzt am 25. Februar dieses Jahres brachte der Papst vor dem Friedensdenkmal in Hiroshima seine Friedenswünsche zum Ausdruck, indem er auf die verpflichtenden Funktionen der Vergangenheit für das Handeln der Verantwortlichen in Gegenwart und Zukunft hinwies. Johannes Paul II. geht zwar mit Warnungen vor dem Rüstungswettlauf bzw. Aufforderungen zur Abrüstung *sparsamer* um als Paul VI., setzt sie aber gezielter und sachkundiger ein, so z. B. als er in Hiroshima eine bereits in der Rede vor der UNO-Vollversammlung enthaltene Passage wiederholte: „Die fortwährenden Vorbereitungen zum Krieg, auf die die Produktion von immer zahlreicheren, von immer stärkeren und komplizierteren Waffen in verschiedenen Ländern hindeutet, zeigen, daß man zum Krieg bereit sein will, und bereit sein bedeutet in der Lage sein, ihn auch zu provozieren, bedeutet auch, das Risiko auf sich zu nehmen, daß in irgendeinem Augenblick, irgendwo, in irgendeiner Weise jemand den fürchterlichen Mechanismus einer allgemeinen Zerstörung in Bewegung setzen könnte."

Kirche in der Dritten Welt: Kein Frieden ohne Entwicklung

Neben dem Vertrauen auf die integrative und politische Kraft der UN, das damals nicht nur der Papst hegte, war *Friedensforschung* vor zehn Jahren die Losung. So still es mittlerweile um all die Theorie-, Spiel- und Modellansätze wieder geworden ist: in den Jahren zwischen 1968 und 1975 knüpften sich daran einige Hoffnungen. Und dies nicht nur für manche Politiker und viele Politikwissenschaftler, sondern z. B. auch für die *Deutsche Bischofskonferenz,* die im Frühjahr 1968 der „wissenschaftlichen Erarbeitung der Voraussetzungen für einen dauerhaften Frieden" ihre besondere Aufmerksamkeit widmete. Meldungen über Projekte aus dem Bereich der Friedens- und Konfliktforschung wurden in jenen Jahren in weiten Bereichen der katholischen Presse interessiert beobachtet und kommentiert, Gründungen von Gesellschaften und Instituten mit dem Ziel der Forschung in diesem Bereich begrüßt. Zwar pflegte man eine gewisse Skepsis gegenüber Vertretern jener Friedensideologien, die von einer stark basisdemokratisch geprägten Gesellschaftsauffassung herkamen, aber man fragte auch danach, ob nicht die „traditionell enge Anlehnung der Kirchen an die staatliche Autorität im Bemühen um diese Frage eine hemmende Rolle" spielt (HK, Februar 1968, S. 60).

Damals auch, 1970, konstituierte sich die „Weltkonferenz der Religionen für den Frieden", in der Absicht, das erhebliche *geistige Potential der Religionen* für die Sache des Friedens zu mobilisieren. Als ständige Einrichtung konzipiert folgten 1974 und 1979 unter dem Vorsitz des katholischen Erzbischof von Neu-Delhi *Angel Fernandez* weitere Konferenzen.

Besonders deutlich äußerte sich schon relativ früh die *Französische Bischofskonferenz.* Gegenüber der französischen Militärpolitik wuchs die Kritik von kirchlicher Seite Ende der sechziger Jahre, und erstmals im November 1970 wandte sich die Bischofskonferenz gegen die Abstinenz Frankreichs bei internationalen Abrüstungsgesprächen und – mit ausdrücklicher Erwähnung des eigenen Landes – gegen den Waffenhandel. Im Verhältnis zwischen Kirche und Staat habe sich, so stellten die französischen Bischöfe 1972 fest, insofern eine neue Entwicklung ergeben, als die Kirche sich einerseits von der Regierung und den politischen Instanzen stärker distanziere, andererseits aufgrund ihrer religiösen Sendung öfter im politischen Bereich interveniere. 1973 veröffentlichte der Ständige Rat der Bischofskonferenz gemeinsam mit dem Rat des Französischen Protestantenbundes eine „Denkschrift" über den Waffenhandel, in welcher die französische Staatsführung wegen ihrer Rolle in Rüstungsproduktion, -forschung und Waffenhandel heftig gerügt wird. (Vgl. HK, Juni 1973, S. 272f.)

Das Motto „Entwicklung: neuer Name für den Frieden" wird in westeuropäischen Verlautbarungen erst sehr spät und auch dann eher am Rande nachziehend aufgegriffen. Um so dankbarer reagierten die Bischöfe der Dritten Welt auf diese in „Populorum progressio" ausgegebene Losung. So verabschiedeten z. B. die *lateinamerikanischen Bischöfe* auf der Vollversammlung in Medellín bereits 1968 unter dem Titel „Frieden" eine Erklärung, in der sie auf die unhaltbaren Zustände in Lateinamerika hinwiesen und Änderungsvorschläge unterbreiteten. Im Sinne der Enzyklika, wonach soziale Ungerechtigkeiten eine Gefährdung des Friedens darstellen, analysierten die Bischöfe die ökonomischen und sozialen Spannungen der lateinamerikanischen Länder und die Rolle ausländischer Handelsbeziehungen in diesem Prozeß. Unter der Überschrift „Internationale Monopole und internationaler Geldimperialismus" heißt es: „Damit wollen wir unterstreichen, daß die prinzipiell Schuldigen an der wirtschaftlichen Abhängigkeit unserer Länder jene Kräfte sind, die, von einer grenzenlosen Gewinnsucht getrieben, zur wirtschaftlichen Diktatur führen und zum internationalen Geldimperialismus, den Papst Pius XI. in „Quadragesimo anno" und Papst Paul VI. in „Populorum progressio" verurteilen. Was den politischen Aspekt der Abhängigkeit betrifft, klagen wir den Imperialismus unter allen ideologischen Vorzeichen an, der in indirekter Form bis hin zu direkten Interventionen auf Lateinamerika einwirkt." (Zit. in: Trutz Rendtorff / Heinz E. Tödt, Theologie der Revolution. Frankfurt 1968, S. 162f.)

Daß Paul VI. in „Populorum progressio" die begüterten Länder in die Pflicht genommen hatte, indem er an ihre *Solidarität und Brüderlichkeit* gegenüber den Entwicklungsländern appellierte, fand gemeinsam mit Konzepten der „Theologie der Revolution" in diesen und ähnlichen Worten Niederschlag. Deutlich ist der Zusammenhang zwischen Frieden und Gerechtigkeit in „Populorum progressio" aufgezeigt: „Die zwischen den Völkern bestehenden übergroßen Unterschiede der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse wie auch der Lehrmeinungen sind dazu angetan, Eifersucht und Uneinigkeit hervorzurufen, und gefährden so immer wieder den Frieden ... Das Elend bekämpfen und der Ungerechtigkeit entgegentreten heißt nicht nur die äußeren Lebensverhältnisse bessern, sondern auch am geistigen und sittlichen Fortschritt aller arbeiten und damit zum Nutzen der Menschheit beitragen. Der Friede besteht nicht einfach im Schweigen der Waffen, nicht einfach im immer schwankenden Gleichgewicht der Kräfte. Er muß Tag für Tag aufgebaut werden mit dem Ziel einer von Gott gewollten Ordnung, die eine vollkommenere Gerechtigkeit unter den Menschen herbeiführt." („Populorum progressio", Nr. 76.)
Und nicht weniger konkret an den Bedürfnissen ihres Kontinents orientiert als die lateinamerikanischen Hirtenworte geben sich die Verlautbarungen des Symposions des Rates der *Bischofskonferenzen von Afrika und Madagaskar* (SECAM) in ihrer Erklärung zur gesellschaftlich-politischen Lage 1978. Sie ziehen es vor, sich nicht auf allgemeingültige Postulate zurückzuziehen, sondern versuchen, vor allem stammespolitisch bedingten Auseinandersetzungen und den Resten kolonialer Strukturen innerhalb des Landes gerecht zu werden. Verurteilt wird „alles, was eine Verletzung der Integrität der menschlichen Person darstellt ..." ebenso wie die Lüge als System politischer Ordnung: „Intoleranz, systematische Verunglimpfung, politische Morde, Gewalt in allen ihren Formen, Korruption und schamlose Bereicherung durch eine zahlenmäßig kleine Klasse auf Kosten der breiten Masse" (HK, Oktober 1978, S. 519). Besonderes Gewicht wird in den anschließenden Worten auf den *moralischen Konnex zwischen Wettrüsten und den fehlenden Hilfsmitteln für wirtschaftliche, soziale und kulturelle Entwicklung* gelegt; aus dem Streben nach Gerechtigkeit heraus wird dazu aufgefordert, sich am Kampf für die Menschenrechte in Afrika zu beteiligen.

Bischöfliche Stellungnahmen: Nicht nur um Nuancen verschieden

Wie groß selbst innerhalb desselben Bündnissystems der Unterschied in der Gewichtung und Nuancierung bischöflicher und kirchenamtlicher Aussagen sein kann, zeigt sich in jüngster Zeit besonders deutlich im Vergleich. Wenn z. B. die *Bischöfe der USA* sich zum Thema Atomkraft äußern, wie zuletzt in einem Hirtenbrief vom 2. April 1981, so bleiben sie ihrer während des Konzils

gespielten Rolle insofern treu, als sie damit nicht drohende Gefahren für den Frieden durch Wettrüsten assoziieren, sondern den gesamten Komplex allein unter energiepolitischen Gesichtspunkten betrachten. So bitten sie Gläubige und Politiker, die sittliche Verpflichtung beim Lösen der Energiefrage zu bedenken, vermeiden aber ein eindeutiges Votum für oder gegen die Atomkraft (vgl. HK, Juni 1981, 318).

Die *niederländischen Bischöfe* greifen in ihren Hirtenworten seit 1976 häufig auf das Dokument der Kommission „Justitia et Pax" zurück, besonders auf jene Abschnitte, in denen nicht nur der Einsatz, sondern auch Herstellung und Lagerung von Atomwaffen verurteilt werden. 1978 schlossen sich die niederländischen Bischöfe einer Erklärung des Weltkirchenrates gegen die Herstellung von Neutronenbomben an, in dem Bewußtsein, nicht „mit verschränkten Armen" der technischen Perfektionierung von Waffensystemen zusehen zu können (vgl. La Documentation Catholique, 20. Januar 1980, S. 94). Forderungen, die sie in der Folgezeit regelmäßig wiederholten und die einen läufigen Höhepunkt in einem Schreiben des Kardinals Willebrands vom 1. März 1981 an zahlreiche katholische Institutionen und Persönlichkeiten finden. In seinem Schreiben erinnert der Kardinal daran, daß die Bischöfe schon häufiger ihre Besorgnis „über den Wahnsinn des noch zunehmenden Rüstungswettlaufs insbesondere auf dem Gebiet der Atomwaffen" zum Ausdruck gebracht hätten. Die Bischöfe würden aber nicht nur von Sorge, sondern auch von der Hoffnung und der ihnen gegebenen Verantwortung geleitet, schreibt Willebrands. Nach den Vorstellungen der Bischofskonferenz sollen sich die örtlichen Institutionen anhand eines von Pax Christi herausgegebenen Berichts über Atomwaffen in nächster Zeit mit diesem Thema beschäftigen.

Hatten es auch die *deutschen Bischöfe* in ihren bisherigen Aussagen zur Friedensproblematik eher vermieden, radikale Formulierungen aus vatikanischen Veröffentlichungen zu zitieren – was in der Pax-Christi-Dokumentation „Abrüstung und Sicherheit" vom Januar dieses Jahres schmerzlich vermerkt wird (S. 12), so stand dieses Thema doch im Mittelpunkt ihrer diesjährigen Frühjahrsvollversammlung in Bad Waldsee (vgl. HK, April 1981, S. 170). Rechnung zu tragen versuchte man vor allem der „tragischen Spannung zwischen der Forderung nach allseitiger und gleichzeitiger Abrüstung und der Bereitschaft zur Selbstverteidigung", die es zu „erkennen und auszuhalten" gälte. In Wortwahl und Argumentation geht die bischöfliche Erklärung zugleich vorsichtiger und offener die Materie an, als dies in der Erklärung „Die ethischen Grundlagen der Außen- und Sicherheitspolitik" der Kommission „Politik, Verfassung und Recht" des ZdK vom 13. März 1981 geschieht, in welcher der Spielraum christlichen Handelns durch Leerformeln wie „Gemeinwohl" einerseits und ideologisch fixierbare Postulate andererseits ebenso eingeschränkt wird wie von den Befürwortern einer bedingungslosen und sofortigen Abrüstung (vgl. HK, April 1981, S. 173).

Betrachtet man das Verhältnis der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zum Themenbereich Verteidigungs- und Sicherheitspolitik vor einem historischen Hintergrund, so läßt sich innerhalb unseres Jahrhunderts ein bedeutsamer Wandel feststellen. Noch im Ersten Weltkrieg unterstützte die Kirche in den europäischen Ländern, gestützt auf die Lehre vom gerechten Krieg, die jeweiligen nationalen Kriegsziele. Und obwohl sich die Kirche im Zweiten Weltkrieg in weltanschaulicher Gegnerschaft zum Nationalsozialismus befand, stellten viele Kirchenvertreter die treue Pflichterfüllung der Soldaten nicht in Frage. In den fünfziger Jahren wurde der Pazifismus der ersten Nachkriegsjahre innerhalb kurzer Zeit zugunsten einer fast geschlossenen Unterstützung der Wiederbewaffnung aufgegeben. „Mehr als in anderen Großgruppen der Gesellschaft war bisher in der katholischen Kirche der Bundesrepublik Deutschland die Bereitschaft vorhanden, im militärischen Beitrag zur Friedenssicherung die beste Friedensgarantie zu erblicken" (Abrüstung und Sicherheit, Plattform der Pax Christi, S. 12).

Es ist nicht zu bestreiten, daß alle kirchlichen Verlautbarungen, ob amtlich, halbamtlich oder „von unten", in ihrem Bemühen um aktive Friedenspolitik und vertrauensbildende Maßnahmen verdienstvoll sind. Oft allerdings wird übersehen, wie eng *Spielraum und Möglichkeiten* der Politiker tatsächlich sind und daß man nicht beliebig aus internationalen Verpflichtungen aussteigen kann. Nur ein enger Kreis von Spezialisten ist wohl umfassend mit den politischen, militärischen und technischen Details dieser Materie vertraut. Selbst die Politiker und Parlamente, die über weitreichende nuklearstrategische Entscheidungen zu befinden haben, scheinen von der Komplexität und Widersprüchlichkeit der Informationen auf diesem Gebiet nicht selten überfordert. Um so sachdienlicher wäre es, die Diskussion in kirchlichen Kreisen nicht weiter zu verkürzen auf die Perspektive „Rüstung gleich Kriegspolitik – Abrüstung gleich Friedenspolitik". Moralische Urteile ohne den hinlänglich deutlich gemachten Willen, die politische Konstellation ernst zu nehmen, ohne Nachweis von Sachverstand, sind der notwendigen Gemeinsamkeit derer nicht förderlich, die sich unermüdlich für die Friedenssicherung einsetzen.

Cordelia Rambacher

Literatur zum Thema:

Der Vatikan zur Rüstung. Hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs. Wien 1979

Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode. Von 1963 bis 1980. Herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1980

Otfried Höffe / Augustin Macheret / Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira / Charlotte de Habnicht, Johannes Paul II. und die Menschenrechte. Freiburg (Schweiz) 1981

Antonio Samoré, Pius XII., mutiger Diener des Friedens. In: Herbert Schambeck (Hrsg.), Pius XII. zum Gedächtnis. Berlin 1977, S. 169–190.

Donato Squicciarini (Hrsg.), Die Weltfriedensbotschaften Papst Pauls VI. Berlin 1979

Die Frau in der Kirche heute

Zu einer internationalen Tagung der „Fondazione Ambrosiana Paolo VI"

Bücher und Schriften zur Frauenfrage füllen heutzutage bereits ansehnliche Bücherregale, und auch an Gesprächen und Tagungen darüber herrscht nicht gerade Mangel. Das gilt in Maßen auch für den kirchlichen Bereich. Dennoch gibt es gerade hier noch viele Stimmen, die solche Bemühungen als kapriziöses Unternehmen deklarieren, auf das zumindest ernsthafte Theologie keine Zeit zu verschwenden habe. Dahinter stehen nicht immer Sachgründe, sondern gelegentlich neben bloßer Unkenntnis Emotionen, die ihrerseits Nahrung finden in manchen Übersteigerungen und Ungereimtheiten mehr oder weniger militanter Feministinnen. Seitdem freilich die Statistiker auf den beträchtliche Dimensionen annehmenden Auszug der Frauen aus der Kirche aufmerksam gemacht haben und diese sich dadurch eines ihrer tragenden Pfeiler (wenigstens was die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen betrifft) beraubt sieht, haben viele Kirchenleute ihr ruhiges Gewissen verloren oder sehen es wenigstens in Frage gestellt. Jedenfalls ist heute ein *beträchtlicher Problemstau* zu konstatieren, der nach Aufarbeitung auf der Ebene von Theorie wie Praxis dringlich verlangt (vgl. HK, Oktober 1977, S. 516–523).

Unter dieser Perspektive hatte die 1976 unter der Inspiration des damaligen Papstes entstandene „Fondazione Ambrosiana Paolo VI" rund fünfzig Persönlichkeiten aus Philosophie, Theologie und Frauenverbänden aus dem europäischen, amerikanischen und australischen Raum sowie Vertreter der römischen Kongregationen zu einem Symposion über „Die Frau in der Kirche heute" eingeladen, welches in der Osterwoche 1981 fast vier Tage lang (23.–26. April) in der Villa Cagnola bei Gazzada (Provinz Varese) stattfand. Aus dem deutschen Sprachgebiet waren die Professoren *Wolfgang Beinert* (Regensburg), *Karl Lehmann* (Freiburg/Br.) und *Alois Müller* (Luzern) sowie Frau *Marita Estor* (Bonn) gekommen. Das Patronat hatte Erzbischof *Carlo Maria Martini* von Mailand übernommen, der auch die Eröffnungsansprache hielt. Beim Abschluß konnte er nicht mehr anwesend sein, da am gleichen Tag der Papst in Sotto il Monte und Bergamo seinen ersten Besuch in der Lombardei machte, anläßlich des 100. Geburtstages von Papst Johannes XXIII., der als erster auf die Notwendigkeit hingewiesen hatte, daß sich die Kirche auch auf höchster Ebene mit dem Frauenproblem zu beschäftigen habe. Den Vorsitz führte während der ganzen Zeit Bischof *Carlo Manziana* von Crema; fast ständig nahm auch Weihbischof *Carlo Colombo* (Mailand), einst maßgeblicher theologischer Berater Pauls VI., an den Sitzungen teil. Prof. *Giuseppe Colombo* aus Mailand moderierte auf sanfte und großzügige Art die Diskussionen.

Mit dieser Veranstaltung trat die Stiftung erstmals an eine größere internationale Öffentlichkeit. Maßgeblich von den lombardischen Bischöfen getragen, versteht sie sich als „Institut für die Evangelisation und Förderung der Menschen" mit dem Ziel, durch Verwirklichung der Prinzipien der katholischen Soziallehre den Frieden und Fortschritt der Völker zu fördern. Ihrem Direktor, Prof. *Adriano Caprioli* (Venegono Inferiore), lag daran, im Rahmen dieser allgemeinen Zielsetzung ein gewisses Defizit aufzufüllen, das sich in der Debatte um die Rolle der Frau bemerkbar gemacht hat: Die führenden Stimmen kommen aus dem Lager der Humanwissenschaften; die philosophische und theologische Untersuchung steht dagegen noch ganz am Anfang.Die Tagung sollte diesem Theoriemangel abhelfen. Gleichzeitig wollte sie aber auch durch das Gespräch auf internationaler Ebene dazu beitragen, die unterschiedlichen Mentalitäten zueinander zu vermitteln. Man fühle sich dazu in der Kirche von Mailand besonders berufen, meinte Caprioli in seiner Ansprache beim Abschlußgottesdienst, da sie sich schon seit alters als Brücke zwischen Mittel- und Nordeuropa einerseits und dem Mittelmeerraum andererseits verstehe. Die „Fondazione" hatte damit ohne Zweifel genau den entscheidenden Punkt der gegenwärtigen innerkirchlichen Problemlage ausgemacht, aber eben deswegen nicht nur den nervus rerum, sondern auch den Nerv der Disputanten getroffen. Also ein großes und nicht unproblematisches Unternehmen. Konnte es gut verlaufen?

Um es vorweg zu sagen: Wer leidenschaftliche Debatten und radikale Forderungen erwartet hatte, war sicher enttäuscht; nicht minder auch, wer am Schluß ein in handfeste Resolutionen zu verpackendes Resultat gewünscht hatte. Natürlich konnte es bei der Themenstellung nicht ausbleiben, daß mit der Frage der *Frauenordination,* vor allem auch in der Stufe des Diakonates, eines der berühmten heißen Eisen in der Kirche angepackt wurde. Aber nicht einmal die engagierten Vertreterinnen des kirchlichen Feminismus unter den anwesenden Damen (gut die Hälfte aller Teilnehmer) sahen darin ein unmittelbares Ziel ihrer Arbeit, solange nicht die weithin noch unerledigten theologischen Vorfragen vom Tisch gebracht seien. Vielmehr herrschte eine ebenso herzliche wie sachliche Atmosphäre, die die Gegensätze, von denen bald die Rede sein muß, nicht verwischte, sie aber doch zu überwinden suchte und unermüdlich nach Konvergenzpunkten fragte. Wenn sie am Ende immerhin am Horizont auf-

tauchten, dann gerade deswegen, weil es den gemeinsamen Bemühungen der Referenten und der Gesprächsteilnehmer gelungen war, die Differenzen klar zu formulieren und dadurch die Stellen sichtbar zu machen, an denen der prospektierte Brückenbau beginnen könnte. Hierin dürfte die Bedeutung des Kongresses liegen – und sie ist folgenreicher als es ein noch so gut verfaßtes „Papier" hätte sein können. Das freilich gilt nur unter der Voraussetzung, daß die Daten rezipiert werden, die das Unternehmen beigebracht hat.

Zwischen Symbolismus und Erfahrungsbezogenheit

Die Kirche müsse ein *Ort des Vertrauens und der Hoffnung für die Frau* werden; dann werde diese von selber einen wirksamen Beitrag zur Pastoral leisten – auf diese Formel brachte zu Beginn in einen eindrucksvollen Referat der Erzbischof von Mailand die „Erwartungen des Hirten und die Erwartungen der Frauen". Damit aber war auch bereits das Problem benannt: Weil die Kirche Männerkirche ist, haben die Frauen der Gegenwart eine äußerst skeptische Haltung ihr gegenüber eingenommen. Um eine Lösung zu finden, hatten die Programmplaner zunächst die philosophische Stellungnahme bemüht. Erst am Abend des zweiten Tages war eine exegetische Erörterung vorgesehen, der noch kirchengeschichtliche Vorträge vorausliefen. Dem Dogmatiker gab man erst ganz am Schluß das Wort. Dadurch ergaben sich im Tagungsverlauf *gewisse Irritationen,* die erst am Ende mühsam behoben werden konnten. Daß es so kam, war freilich kein bloßes Mißgeschick, sondern entsprach der Konzeption des italienischen oder von Italien her geprägten Denkens, das den essentialistischen Ansatz der Neuscholastik aufzugeben sich noch immer schwer tut und heilsgeschichtliche Perspektiven nach wie vor mit Mißtrauen betrachtet.

So eröffnete der Mailänder Moraltheologe *Giuseppe Angelini* den Reigen der Referate mit dem Vortrag „Theorie und Empirie: Das Paar Mann–Frau vor den neuen Humanwissenschaften". Anhand der psychoanalytischen Theorien von Freud, Horney und Jung suchte er den individualistischen, empiristischen und gesellschaftskritischen Hintergrund der modernen Frauenfrage aufzurollen, die sich somit als Ergebnis eines therapeutischen Interesses darstellte, welches seinerseits bedingt worden sei durch die Krisis der Aufklärung. Rein negativ gedeutet, wurde sie sehr bald zu einem der Traumata vieler Diskutanten.

Der Moralphilosoph *Virgilio Melchiorre* (Mailand) unternahm dann die eigentliche philosophische Reflexion von einer „Ontologie der Differenz" aus. Die menschliche Erkenntnis sei stets situationsbezogen und zugleich auf die Transzendenz ausgerichtet. Dem männlichen Geschlecht ordnete er mehr den transzendierenden Part zu, während der Frau eher der rezeptive zukomme, was dann mit Hilfe mythologischer Traditionen belegt werden sollte, die das Weibliche mit den Begriffen Erde oder Haus assoziieren.

Auch dieser mit großem wissenschaftlichem Instrumentarium arbeitende Beitrag gab schon von Anfang an eine weitere Determinante, die den Kongreß ausgiebig beschäftigen sollte: Die „ontologische" Denkschule sah sich nur unter Einsatz *symbolistischer Elemente* in der Lage, die Spannung zwischen den Geschlechtern in den (Be-)Griff zu bekommen. Sie mußte sich allerdings immer wieder sagen lassen, daß diese Polarität immer dann in das traditionelle Subordinationsschema umzukippen droht, von dem man gerade wegkommen wollte, wenn sie konkretisiert wird. Dahinter stand freilich die sublime Geschlechtertheologie *H. Urs von Balthasars,* der geladen, aber nicht gekommen war.

Als Schutzpatron einer *Gegenrichtung* profilierte sich der höchst lebendig anwesende Moraltheologe *Jean Marie Aubert* von der Universität Straßburg, der über „Die Frauenfrage in der modernen Kirche und der zeitgenössischen Theologie" sprach. Für ihn ist sie das *Ergebnis der sozio-kulturellen Revolution,* die durch den Übergang der westlichen Gesellschaft von der Agrarkultur zur technischen Kultur verursacht worden ist. Im Horizont der neuen Lebensverhältnisse, in denen das Patriarchat keinen Raum mehr hat, entwickelt sich ein profiliertes Menschenrechtsdenken, für das Mann und Frau die gleiche Würde haben. Insbesondere machte Aubert auf die folgenden Momente aufmerksam: Durch den Rückgang der Kindersterblichkeit habe sich für die Frau die Funktion der Mutterschaft reduziert; die Verdoppelung der Lebenserwartung schaffe für die Frau eine zweite Existenz, die nicht mehr prokreativ bestimmt ist; durch die Verlagerung der Produktionsstätten aus dem Haus in einen Betrieb und die damit Hand in Hand gehende Urbanisierung sei die Frau vielfach wie der Mann gezwungen, den größten Teil ihrer Zeit außerhalb der Familie zu verbringen; schließlich habe sich durch die Betonung des erotischen und sexuellen Elements die Struktur der Ehe entscheidend gewandelt: Mann und Frau verstünden sich nunmehr als Partner gleichen Rechtes.

Die veränderte Situation verstand der Referent als *Appell an die Kirche,* die als Volk Gottes alle ihre Glieder in ihrer konkreten Situation anzunehmen und ihrer Würde entsprechend ernst zu nehmen habe. Damit war eindrucksvoll der Kontrapunkt gesetzt. Der terminus a quo ist hier nicht mehr eine scheinbar unveränderliche, aus philosophischen und Daten der Offenbarung gespeiste *Theorie,* sondern das *Vorfindliche.* Erst wenn man es akzeptiere als Faktum und dann auf seine Fundamente und Entwicklungsmöglichkeiten untersuche, könne man es in Konfrontation mit der Offenbarung bringen, die dann freilich ihrerseits selbst wieder auf ihre historischen Bedingtheiten untersucht werden müsse, beispielsweise bei der Antithetik der paulinischen Theologie der Frau in 1 Kor und in Gal 3,28. Fortan bewegte sich die Diskussion prinzipiell in den eben hier angedeuteten Bahnen als Gespräch zwischen zwei Weltsichten, die gegenwärtig in der Kirche nicht nur in dieser Thematik, sondern allenthalben aufeinanderstoßen. A limine hatte sich das Kongreßthema als

Sonderfall eines Richtungsstreites entpuppt, der in ähnlicher Weise auf allen theologisch und anthropologisch relevanten Gebieten ausgetragen wird. Solange er nicht beigelegt ist, das folgt daraus zwingend, kann auch die Frauenfrage nicht befriedigend beantwortet werden.

Differenzen beim Rückblick auf die Geschichte

Der zweite Kongreßtag war der *historischen* und der *bibeltheologischen* Fragestellung gewidmet. Der Löwener Mediävist *Joseph de Smet* gab einen Überblick über „Die Frauen der Kirche im 11.–13. Jahrhundert", der anhand interessanter Belege zwar deutlich machte, daß die wesentlichen Probleme bereits damals vorhanden waren, bis hin zum ersten Versuch eines Feminismus in der Beginenbewegung am Ausgang des 12. Jahrhunderts, daß aber eine vorwiegend männlich geprägte Welt und eine das asketische Ideal der Jungfräulichkeit betonende Kirche eine echte Lösung nicht in den Blick der Zeit geraten ließen.
Höchst engagiert war der Vortrag der Osloer Philosophin und Feministin *Kari Elisabeth Børresen* „Die theologische Anthropologie bei Augustinus und Thomas von Aquin und ihr Einfluß auf die Mann-Frau-Beziehung in der gegenwärtigen Kirche". In der Tat haben diese großen Theologen die wichtigen Grundzüge des herkömmlichen Denkens in der Kirche vorgegeben. Die Referentin verstand zu zeigen, daß die von ihnen vertretene *Subordinationstheorie* in ihrem Menschenbild begründet ist: Sie sehen die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Seele, nicht im sexuell geprägten Leib; im leiblichen Bereich aber besitzt der Mann deutliche Prävalenz, so daß die Gottebenbildlichkeit der Frau nicht in ihrem Frausein, sondern lediglich in ihrer Beseeltheit liege. Der Mann aber bleibt nach Thomas „mulieris principium et finis". Letzten Endes wird Gott hier andromorph gedacht. Am deutlichsten zeige sich dies in der Reservierung der Weihen für das männliche Geschlecht. Børresen gestand Augustinus und Thomas zu, daß sie nach bestem Wissen Schrift auslegen wollten, doch forderte sie ein konsequent *anthropozentrisches* statt eines nur *androzentrischen* Denkens; dann aber erwiesen sich auch die biblischen Symbolismen als inadäquat in der vollkommen andersgearteten modernen Gesellschaft.
Damit war das Stichwort für die *Exegese* gefallen. Mit Spannung erwartete man die Ausführungen des am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom lehrenden Neutestamentlers *Ignace de la Potterie SI* über „Die Frau und das Geheimnis der Kirche. Hermeneutische Prinzipien für die Interpretation des biblischen Frauenbildes". Titel und ausgeteiltes Arbeitspapier hätten warnen können: „Dieser Vortrag", hieß es da, „ist nicht auf der exegetischen Ebene angesiedelt (Erörterung von Einzeltexten), sondern hermeneutisch: Er will sich in mehr synthetischer Weise der Grundfrage des Geheimnisses von Mann und Frau nach biblischer Sicht nähern". In souveräner Rückweisung der historisch-kritischen Methode unternahm de la Potterie den Versuch, auf dem Hintergrund der biblischen Kategorie des Bundes eine symbolistisch eingefärbte Interpretation des sehr statisch vorgestellten Wesens von Mann und Frau zu liefern. „Interpretation hat ontologischen Charakter: Jenseits der Variationen der verschiedenen sozio-kulturellen und historischen Kontexte sucht sie wieder das Ursprüngliche, die Wahrheit zu treffen".
Dementsprechend wurde dann jeder Versuch, die Daten im geschichtlichen Kontext zu deuten, als Ausgeburt des Historismus und Empirismus verurteilt – Schlagworte, die sich neuerdings wieder großer Beliebtheit erfreuen. Munter wurden sie denn auch als Waffen gegen alle die gebraucht, die die Frage zu stellen wagten, ob denn nicht diese Auffassung selber der Reflex bestimmter sozio-kultureller Verhältnisse sein könnte. Denn was der Referent in der Hl. Schrift fand, das entsprach merkwürdigerweise genau der alten These von der ontologischen Minderstellung der Frau, die nur unterbaut wurde, indem man ihr die biblischen Begriffe der Mütterlichkeit, Bräutlichkeit und Jungfräulichkeit unbesehen zuordnete und allenfalls laut werdenden Protest mit dem Hinweis auf Maria erstickte, die doch alle diese Dimensionen ideal ausgefüllt habe. Dem männlichen Geschlecht ist dann über Petrus und Christus der unmittelbare Zugang zu Gott reserviert. Damit ist auch das *Ordinationsproblem* ein für allemal vom Tisch. Die Aufgabe der Frauen in der Kirche, wie immer so auch heute, ist dann klar vorgegeben: Sie habe der Kirche ihr weiblich-mütterlich-liebendes, kurz ihr marianisches Gesicht wiederzugeben.
Das erscheint in sich kohärent. Nur blieben aus dieser Darstellung alle Texte ausgeblendet, die damit nicht harmonisieren: der Galaterbrief, das Magnifikat, die Tatsache der Berufung von Frauen als Erstzeugen der Auferstehung und „Apostolinnen der Apostel" und dergleichen. Noch einmal wurde hier deutlich, daß die Frauenfrage in der Kirche offenbar ein *Detailproblem* darstellt, das aus dem *gesamttheologischen Kontext* zu reflektieren ist: Im Hintergrund steht die Relation von *Offenbarung und Geschichte.* Ist Offenbarung die ewige Wahrheit in allgemein gültiger Formulierung, so ist auch diese selber von der je kontingenten Geschichte als solche zu akzeptieren. Ein wirkliches Eindringen der Offenbarung in die Geschichte aber ist nicht mehr vorstellbar; die Offenbarung bleibt ihr äußerlich. Es versteht sich, daß eine wirkliche Auseinandersetzung mit den neuen Fragen nicht statthaben kann.

Die Frau in der kirchlichen Gegenwartssituation

Dennoch durfte man de la Potterie sehr zu Dank verpflichtet sein, hatte er doch mit gallischer Klarheit die Positionen des traditonellen Denkens umrissen. Es mußte dann allerdings wie ein Wechselbad wirken, als die Arbeit des dritten Tages von der Spanierin *Maria Pilar Bellosillo,* der ehemaligen Präsidentin der Weltorganisation der katholischen Frauen (UMOFC), mit einem Vortrag eröffnet wurde, dessen Titel bereits ein Programm war: „Die Teilnahme der Frau am kirchlichen Leben heute: pastorale

Prioritäten". Nur am Rande lieferte sie die notwendigen Klarstellungen zu den Behauptungen ihres Vorredners: Sehr wohl habe es weibliche Apostel und Diakonissen in der alten Kirche gegeben; sehr wohl kenne auch die Bibel eine dem Mann gleiche Würde für die Frau. Das Kernstück des Referates stellte die *Möglichkeit der Beteiligung der Frau* in der kritischen kirchlichen Gegenwartssituation heraus. Ausgehend vom kommunionalen Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils, forderte die Rednerin eine entschiedene Zuwendung der Kirche zu ihrer missionarischen und evangelisatorischen Aufgabe, die sich heute vor allem als Option für die Armen darstellen müsse. Die Frage nach der Weihe für die Frau erschien unter diesem Aspekt *sekundär.* Zwar könne man nicht von einer negativen Tradition sprechen, weil die gegenwärtige Fragestellung nie vorher in der Geschichte existiert habe, und auch das römische Dokument „Inter insigniores" (vgl. HK, März 1977, 151–157) sei nicht in der Lage, die Zukunft zu präjudizieren, doch müsse man die Frauen erst einmal fragen, ob sie sich einfach ohne weiteres und möglicherweise noch als Ersatz für fehlende männliche Priester in die klerikalisierte Kirche einpassen wollten. Es gehe vielmehr um die *Treue zur Ekklesiologie des letzten Konzils* und damit darum, die Idee der Kirche als Volk Gottes endlich zu realisieren. Dann fielen alle Grundlagen für eine Diskriminierung des weiblichen Geschlechtes von selber weg. Frau Bellosillo gelang es, in ihrer reifen und gelassenen Darstellung das Auditorium wieder an die tatsächliche Situation zu erinnern, die es eigentlich zusammengeführt hatte.

Man konnte es nur begrüßen, daß die Veranstalter in ihr Programm einen Beitrag aufgenommen hatten, der sich mit der *geistlichen Identität der Ordensfrau* in der gegenwärtigen Kirche befassen sollte. Es war der Salesianerin *Maria Pia Giudici* (Rom) anvertraut worden. Sie sah in der Virginität der Frau vor allem eine Befreiung und eine Intensivierung der weiblichen Liebesfähigkeit und „eine unmittelbarere Weise der Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit". Das Ordensleben ist dann für sie nach wie vor der „Stand der Vollkommenheit"; die von Frau Bellosillo beklagte Unkenntnis der Theologie des II. Vatikanums konnte nicht prägnanter unter Beweis gestellt werden: Dieses hatte bewußt diese Redeweise ausgeschlossen. So verdienstlich das Bemühen war, die in Vergessenheit geratenden Werte der christlichen Jungfräulichkeit ins Licht gehoben zu haben, so unwirksam mußte es dann doch bleiben, als schließlich am Ende alles wieder nach bewährtem dualistischem Schema aufgeteilt wurde, diesmal unter Anlehnung an P. Evdokimov: der Mann sei christophorisch, die Frau pneumatophorisch und somit auf den Part der Kontemplation und der mütterlichen Opferbereitschaft allein verwiesen.

Giovanni Moioli, Professor für geistliche Theologie an der Theologischen Fakultät Norditaliens in Mailand, unternahm es, die *geistliche Bedeutung der Frauenfrage* zu erörtern („Die Rolle der Frau und die christliche Spiritualität"). Dazu müsse man, führte er aus, die Frau in ihrer Weiblichkeit ernst nehmen; das aber impliziere eine eigenständige weibliche Spiritualität. An verschiedenen Beispielen (Thema der Maria Magdalena im Mittelalter, Theresia von Avila, Marie de l'Incarnation u. a.) sollte deutlich werden, daß die geistliche Kondition der Geschlechter grundlegend gleich ist. Die Konkretisierung dieser Erkenntnis habe dann von der Christologie und Anthropologie aus zu erfolgen.

Auf der Suche nach Konvergenzpunkten

Das letzte und wohl auch am gründlichsten durchdachte Referat hielt der Freiburger Dogmatiker *Karl Lehmann* zum Thema „Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie". Er wies zunächst auf die Inkonvenienzen der herkömmlichen Lösungsmodelle (Subordinationsmodell, Polaritätsmodell, Modell der abstrakten Gleichheit) hin. Eine Analyse der Schöpfungsrealität zeige die grundlegende und unaufhebbare *Unterschiedlichkeit* der beiden Geschlechter, die aber auf der Ebene der *Personalität* gleichen Rechtes und gleicher Wertigkeit seien. So sei die Frau Person auf der Ebene des Weiblichen, nicht minder, aber wohl anders als der Mann. Damit aber erscheint sie als ursprünglicher Schöpfungsgedanke Gottes; sie ist somit dem Manne Vor-Gabe. Die Personalität aber transzendiere alle Rollen (Mutter, Jungfrau, Freundin, Braut): Person ist stets unmittelbar zu Gott. Die vorsichtig-sorgsame Analyse Lehmanns stieß allerdings weitgehend auf Unverständnis bei den Vertretern des essentialistischen Denkens; sie erschien ihnen zu wenig theologisch, da zu wenig praktisch ummünzbar in eine Zuweisung von Rollen, an der man nach wie vor festhalten wollte.

So hielten sich die Gegensätzlichkeiten bis zum Schluß durch. Am letzten Tag suchte man dann nach Vermittlung. Moderator *Giuseppe Colombo* bot eine symmetrische Lösung an: Im Grunde stünden sich eine ontologische und eine historisch-funktionale Position gegenüber, scheinbar konträr, in Wirklichkeit aber doch beide aus dem gleichen Quell gespeist; schließlich sei die zweite auch nur „Ontologie im Vollzug". *Alois Müller* verwahrte sich in einem Diskussionsbeitrag gegen eine zu eilige Harmonisierung. Nach ihm zeigten sich Parallelen zur Christologie, in der es bekanntlich eine Analyse „von oben" und „von unten" gebe. So suche die eine Position deduktiv von einer ungeschichtlich verstandenen Offenbarung her die Situation zu bewältigen, die andere induktiv aus der Erfahrungswirklichkeit zur Generalisation zu kommen. Damit aber bliebe sie immerhin offen für neue Erfahrungen. Aber ist dann noch echte Versöhnung möglich?

Möglicherweise ist es angebrachter, von *konvergierenden Linien* zu sprechen. Grundlegend kommen beide Positionen darin überein, daß sie von bestimmten anthropologischen Erfahrungen ausgehen, die in sich nicht falsch, wohl aber unzulänglich sind, da je innerhalb des histori-

schen Kontextes und seiner Interpretation der evangelischen Botschaft begründet. So müßte wohl zuerst versucht werden, die Interpretationen wieder auf die Daten näher hinzuordnen, die ebenso die Unterschiedlichkeit wie die Identität der menschlichen Geschlechtlichkeit zeigen. An dieser Stelle wird allerdings unübersehbar, daß eine echte „Schleifung der Bastionen", von denen der junge H. Urs von Balthasar einmal gesprochen hatte, noch immer aussteht. Nicht von Mentalitäten aus, sondern nur von einer ständigen Hinordnung auf den aus der göttlichen Liebe inspirierten Humanismus der Bibel wird die personale Gleichwertigkeit der beiden Geschlechter in ihrer Unterschiedlichkeit für die Kirche von heute und für neues geistliches Leben in ihr fruchtbar gemacht werden. Diese Aufgabe aber ist noch kaum in Angriff genommen. Das Symposion von Gazzada hat darum zwar noch keine Brücken fabrizieren können, aber es hat durch seine Vermittlung klärend in Richtung auf weitere Schritte gewirkt. Ein gewisses Fundament ist gelegt, auf dem man aufbauen sollte. *Wolfgang Beinert*

Sport und Religion

Zu einem sporthistorischen Kongreß in Lissabon

Vom 5. bis 9. April 1981 beschäftigten sich die einhundert Sporthistoriker aus 24 Ländern mit dem Thema „Sport und Religion" auf einem Kongreß, den die Internationale Gesellschaft für Geschichte der Leibeserziehung und des Sports (HISPA) in Lissabon veranstaltete. In seinem Eröffnungsreferat legte der Würzburger Sportwissenschaftler, Prof. *Franz Lotz*, das Verhältnis von Kirche und Sport in den vergangenen 30 Jahren dar aus seiner Kenntnis als langjähriger Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirates des Deutschen Sportbundes und als Mitglied des Kontaktausschusses von „Kirche und Sport" auf Bundesebene. Lotz machte dabei deutlich, daß gegenwärtig in keinem Lande eine derartig intensive und gute Zusammenarbeit zwischen kirchlichen und sportlichen Verbänden möglich ist wie in der Bundesrepublik Deutschland.

Leistungssport ohne kultische Bezüge?

Das *Verhältnis von Sport und Religion* ist in einem sehr weit gesteckten Rahmen zu sehen, der sich durch alle Religionen zieht. Historische und gesellschaftliche, kulturelle und liturgische Einflüsse kennzeichnen diese Verbindungen. In Lissabon versuchten die Sportwissenschaftler diese Thematik aus den verschiedenen Perspektiven zu entwickeln entsprechend der religiösen Grundeinstellung, der Glaubensüberzeugung und des spezifischen Forschungsansatzes. Fundamentale Aussagen lassen sich bei dieser Vielfalt kaum einbringen, jedoch ist bereits die wissenschaftliche Mitarbeit an einem solchen Thema bemerkenswert. Christlich orientierte Wissenschaftler hatten auf dem Kongreß nicht immer einen leichten Stand gegenüber den Argumentationen materialistischer, ideologischer oder angeblich neutraler Positionen. Die Vielfalt der Aussagen wurde dokumentiert in den Beiträgen shintoistischer, hinduistischer, islamischer und jüdischer Sportwissenschaftler. Bezüglich der These vom kultischen Ursprung von Spiel und Sport gab man sich sehr zurückhaltend. Auf diesem Gebiet war man früher in der Forschung wohl zu idealistisch eingestellt, doch lassen sich bestimmte Verbindungen im Ursprung der Olympischen Spiele der Antike, in der volkstümlichen Paraliturgie des Mittelalters sowie in anderen Religionen (z. B. in der Kunst des Bogenschießens in Japan) und in Naturreligionen nachweisen.

Einigkeit bestand bei den Sporthistorikern darüber, daß der moderne Sport, besonders der Hochleistungssport und die Olympischen Spiele *keinerlei religiöse oder kultische Bezüge* aufweisen. Dies machte vor allem das Referat von *Roland Renson* von der Katholischen Universität Leuven deutlich. Vielmehr sei der moderne Sport – wie es gerade der Profifußball zeige – eine Art „Ersatzreligion" geworden, der Menschen in Faszination versetzen kann, wie es einst die Religionen beziehungsweise kirchliche Einrichtungen vermochten, echte religiöse Begeisterung besonders bei der Jugend zu entfachen. Die Sporthistoriker sahen das Schwinden religiöser Werte und Ziele vor allem darin begründet, daß die großen Weltreligionen heute in der fortschreitenden Säkularisierung und in rein rationalen oder auch sozialen Fragestellungen dem Verlangen nach mehr ganzheitlicher Betätigung der Menschen zu wenig Rechnung tragen. Diesen ganzheitlichen Bezug könnten die jungen Menschen aber immer noch in Spiel und Sport finden. Andererseits aber mußte auch der Versuch Pierre de Coubertins, eine „religio athletae" zu begründen, scheitern, weil der moderne Sport und die Olympischen Spiele keine transzendentale Bezüge aufweisen können, wie der Göttinger Sporthistoriker *Arnd Krüger* aufwies. Der Sportler ist als Christ, ist als Buddhist, als Jude oder Mohammedaner religiös, nicht aber als Sportler per se.

Neben diesen mehr prinzipiellen Erwägungen zum Verhältnis von Sport und Religion fanden auch *Einzelbeiträge* zu bestimmten sporthistorischen Forschungen Interesse. So berichtete zum Beispiel der Bonner Sportwissenschaftler *H. Bernett* über den Natur- und Nacktkult bestimmter Gymnastikschulen, die bereits seit der Jahrhundertwende die Grundlage für eine unselige „Blut- und Boden-Ideolo-

gie" der Nationalsozialisten und des „starken Herrenmenschen" abgab. Der lange Zeit in Kolumbien wirkende Bremer Sporthistoriker *Harald Braun* beschäftigte sich in seinen Forschungen auf dem Gebiet der sportlich-sakralen Betätigung der früheren kolumbianischen Bevölkerung, wie überhaupt die Mayas starke rituelle Bezüge in ihren Wettkämpfen und Ballspielen aufzuweisen hatten, worüber der kanadische Sportwissenschaftler *Michael A. Salter* ausführlich berichtete. Daß auch rituelle Tänze in die katholische Liturgie auf den Philippinen ihren Einzug fanden, das zeigte das Referat von *Celia Bocobo Olivar* von der Universität Manila auf. Die Renaissance-Forscherin *Lucien Clare* (Universität Rouen) hatte gerade vor Ort Studien in Lissabon durchgeführt und die Ergebnisse vorgetragen, wonach die Jesuiten und ihre Schüler sportähnliche Wettkämpfe durchführten, sinnfällig-bunt gestaltet, wobei die pädagogische und religiöse Zielsetzung nicht zu verkennen war. Der Ägyptologe an der Deutschen Sporthochschule Köln, *Wolfgang Decker,* Spezialist für ägyptische Sportgeschichte, zeigte auf die vielfältigen sportlich gefärbten Rituale im Pharaonenkult in der Zeit von 3000 bis 1500 vor Christus und berichtete von einer jüngst ausgegrabenen Laufbahn um zwei Male in der Totenanlage des Djoser (3. Dynastie) und von Wettbewerben (Stockfechten, Boxen) mit rituellem Einschlag anläßlich von Jubiläums- und Regenerationsfesten der Pharaonen. Was die vielfältigen Brauchtumsspiele und -wettkämpfe des Mittelalters in Sakralbezirken (Kirchen, Kathedralen, Klöster, Kirmes) anbetrifft, so deutete der Baseler Volkskundler *Werner Meyer* diese nicht als fest eingefügte Riten, sondern sie leiteten sich ab von den gesellschaftlichen und kirchlichen Jahresordnungen und Festen der damaligen Zeit, die ihnen ihr volkstümliches Gepräge gaben. Heute sind sie nur zu geringen „Brauchtumsresten" zusammengeschmolzen und stark säkularisiert. Eingehend analysierte der Kölner Sportwissenschaftler *Joachim K. Rühl* das Verhältnis der Puritaner zum Sport. Gerade die sonst als „leibfeindlich" geltenden Puritaner haben in einer Art Askese den modernen Sport zumindest in der Anfangszeit mitgeprägt.

Sport- und Religionsgeschichte

Unter philosophisch-sporthistorischem Gesichtspunkten beschäftigte sich *Heinz-Egon Rösch* (Mainz/Düsseldorf), der zeitweise die Sitzungen als Präsident leitete, mit der Schrift „de ludo globi" des Kardinals Nikolaus von Kues (1401-1464) und deren Deutung und praktischen Ausführung als Kugelspiel im Rahmen der Philosophie und theologischen Kosmologie des Cusaners. Der französische Kulturphilosoph *Bernard Jeu* (Paris / Lille) entwickelte in einem stark beachteten Referat eine philosophische Theorie des Ritus, der in der Geschichte menschliches Handeln ganzheitlich bestimmt hat.
Das Referat „Frauensport aus katholischer Sicht" der Berliner Sporthistorikerin *Gertrud Pfister* bestand aus einer Zusammensetzung von mehr oder weniger haltbaren Beweisstücken- über die Frauenfeindlichkeit der Kirche, die sich besonders in der sportlichen Betätigung der Frau auswirkte. Gewiß war die Kirche in dieser Frage in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts gegenüber manchen Strömungen besonders der nationalsozialistischen Körperkultur sehr zurückhaltend und apologetisch eingestellt, was auch in offiziellen Verlautbarungen zum Ausdruck kam (z. B. bezüglich der Sportkleidung, des Familienbades recht prüde). Der durchaus positiven und weitere Impulse gebenden Einstellung kirchlicher Kreise zum Sport wie auch zum Frauensport wurde das eher tendenziöse Referat nicht gerecht.
„Olympische Spiele" noch vor der griechischen Zeit in Phoenizien soll es (nach einer dpa-Meldung vom 9. April über den Kongreß in Lissabon) gegeben haben. Das diesbezügliche Referat von *Labib Boutros* (Lissabon) wollte eine Verbindung zur Ursprungshypothese der antiken Olympischen Spiele aufzeigen. Es lassen sich in allen mediterranen Kulturen der damaligen Zeit vielerlei Querverbindungen zur Agonistik und Athletik aufzeigen, die mit Mythen und Kulten (Baal-Zeus, Melkart-Herakles) einhergehen, jedoch einen solchen, gerade „national" geprägten Herkunftsbeweis für Phoenizien nicht rechtfertigen.

Leider fehlten auf der ansonsten recht instruktiven Lissaboner Tagung der Sporthistoriker die eingeladenen Theologen, Kirchenhistoriker und Religionswissenschaftler. Gerade von ihren Forschungsergebnissen hätten die Sporthistoriker profitieren können, wie auch umgekehrt im fruchtbaren Dialog sich neue Aspekte und gemeinsame Forschungsansätze sich aufgetan hätten für eine wissenschaftsübergreifende Zusammenarbeit auf dem vielfältigen Gebiet von „Religion und Sport".

Zusammenarbeit von Kirche und Sport

Für Religionswissenschaftler ist es verhältnismäßig schwierig, Zugang zu einem Gebiet wie Spiel und Sport zu finden und erst recht zu einer noch in den Anfängen begriffenen Sportwissenschaft Kontakte zu knüpfen. Ermunternde Ansätze hierzu fanden vor kurzem in der Katholischen Akademie für Bayern in München statt, wo katholische und evangelische Theologen gemeinsam mit Sportwissenschaftlern in Vorträgen und Diskussionsbeiträgen zum Thema „Sport und christliches Menschenbild" Stellung nahmen und wertvolle Anregungen für die Weiterführung der interdisziplinären Zusammenarbeit gaben.

Anders hingegen hat das Verhältnis von „Kirche und Sport" zwischen den Institutionen Kirche und dem organisierten Sportwesen eine gute Kooperation aufzuweisen. Führende Vertreter dieser Institutionen nehmen immer wieder Stellung zu Fragen und Problemen des Sports und der Humanität im Sport. Hier ist eine schon seit Jahrzehnten dauernde Zusammenarbeit feststellbar. Bereits die *Verlautbarungen der Päpste und von Bischöfen zum Sport –*

in der Regel ermunternd positiv, aber auch warnend vor Auswüchsen – sind Zeugnisse für die Zusammenarbeit mit Fachleuten auf dem Gebiet des Sports. In einer sehr detaillierten Untersuchung hat in seiner Fribourger Dissertation Willi Schwank dieses Beziehungsverhältnis dargestellt und dokumentiert für den Zeitraum von 1848 bis 1920. Die Gründung des DJK Sportverbandes im Jahre 1920, der sich dann rasch entwickelte bis zur Auflösung durch die Nationalsozialisten, ist ein Ergebnis solcher Bemühungen.

Auch in der Nachkriegszeit hat sich das Verhältnis von „Kirche und Sport", wenn auch allmählich, so doch kontinuierlich entwickelt. Maßgeblichen Einfluß auf diesen Prozeß hatten der damalige Generalpräses Ludwig Wolker und der Kölner Sportamtsdirektor Sampels als Mitbegründer des Deutschen Sportbundes (1950 in Hannover) und des DJK Sportverbandes. In den vergangenen zehn Jahren hat sich ein *ständiger Kontaktsausschuß „Kirche und Sport"* auf Bundesebene und auf Landes- bzw. Diözesanebene gebildet, denen unter gemeinhin ökumenischen Strukturen Vertreter der beiden christlichen Kirchen und des Deutschen Sportbundes angehören. In zwölf Werkwochen hat auf Bundesebene der *Arbeitskreis „Kirche und Sport"* vorwiegend zu sozialen Themen des Sports (Sport mit Behinderten, Resozialisation von straffällig gewordenen Mitbürgern, Spiel und Sport mit Kindern, mit älteren Menschen, Integration von ausländischen Mitarbeitern durch Sport usw.) Stellung genommen und Modellversuche praktiziert. Auf höchster Ebene fanden Arbeitstreffen zwischen dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, dem Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche Deutschlands und dem Präsidenten des Deutschen Sportbundes statt. Die jeweiligen abschließenden Verlautbarungen fanden Beachtung in der Sportarbeit der verschiedenen Verbände.

Ansätze zur wissenschaftlichen Zusammenarbeit auf den Gebieten des Sports und der Theologie (Ethik, Pastoraltheologie) wurden praktiziert auf dem wissenschaftlichen Kongreß anläßlich der Olympischen Spiele 1972 in München, wo gemeinsam mit Sportwissenschaftlern Kardinal Suenens, ein anglikanischer Bischof, Bischof Moser und zahlreiche Theologen anthropologische Grundfragen des Sports in Vorträgen und Diskussionen behandelten. Gegenwärtig bemüht sich eine wissenschaftliche Kommission des Arbeitskreises „Kirche und Sport in der Katholischen Kirche" um eine Intensivierung der philosophischen, theologischen und sportwissenschaftlichen Forschung im Bereich des Sports auf der Grundlage humaner, sozialer und christlicher Leitvorstellungen. Die Beiträge, Stellungnahmen und Ergebnisse dieser Kommission werden in einer in Taschenbuchform erscheinenden Schriftenreihe „Christliche Perspektiven im Sport" (herausgegeben von *Paul Jakobi* und *Heinz-Egon Rösch* im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz) veröffentlicht. Bisher sind fünf Bände zu den Themen „Sport – Dienst am Menschen", „Sport – Dienst an der Gesellschaft", „Sport und Jugendarbeit", „Sport ohne Ethos?" und „Sport zwischen Freiheit und Zwang" unter Mitarbeit von namhaften Sportwissenschaftlern, Theologen, Medizinern, Philosophen, Pädagogen sowie Sportlern (Olympiasieger, Weltmeister usw.) erschienen, um nur einige Schwerpunkte dieser Zusammenarbeit deutlich zu machen. Dem Internationalen Olympischen Kongreß im Herbst dieses Jahres in Baden-Baden dürfte gerade das Thema des letzten Bandes interessante Denkanstöße vermitteln.

Heinz-Egon Rösch

Kurzinformationen

Zu seiner Frühjahrs-Vollversammlung kam am 15. und 16. Mai das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Bonn zusammen. In seinem Bericht zur Lage wertete der ZdK-Präsident Kultusminister Prof. *Hans Maier* eingangs das *Attentat auf Papst Johannes Paul II.* als einen „Anschlag auf die Menschenwürde in aller Welt". In einem Telegramm wünschte das ZdK baldige Genesung. Weiter stellte sich Maier hinter die *Kirchenkritik* von Bundespräsident *Karl Carstens* und Bundeskanzler *Helmut Schmidt*, indem er davor warnte, „ethische und sogar theologische Prinzipien einfach an die Stelle der Politik zu setzen". Kirchenparlamente und Theologenversammlungen dürften nicht zu *„geistigen Stammtischen"* verkommen. Selbstverständlich habe die Kirche das Recht, zu allen Themen zu reden, „doch muß das mit Kompetenz geschehen", die allein vom *Sachverstand* her zu beurteilen sei. Im weiteren Verlauf seines Berichtes setzte sich Maier für mehr Vertrauen zwischen Deutschland und Israel ein. Vor der Presse bedauerte er, daß der Kanzler bisher Israel nicht besucht habe. Israel habe es verdient, „daß wir ihm unsere Solidarität schenken und nicht ängstlich und beunruhigt darauf warten, ob und wann der einmal beschrittene Weg endet". Breiten Raum nahm die Diskussion über einen von BDKJ-Bundespräses *Karl Wuchterl* gestellten Antrag ein, der für ein *Vier-Jahres-Intervall für Katholikentage* plädierte. Der Antrag war u. a. mit der Begründung gestellt worden, daß Vorbereitung und Nacharbeit des Katholikentages „bei den engagierten Verbänden so viel Zeit und Kraft in Anspruch" nimmt, „daß entweder die Vorbereitung des Katholikentages unzulänglich ist oder die laufende Arbeit vernachlässigt werden muß". Zwar entschied man sich für ein Festhalten am Zwei-Jahres-Turnus, beschloß aber, bis zur nächsten Vollversammlung *Alternativen bezüglich der Gestaltung, Organisation und Größenordnung* auszuarbeiten. Zusammenhänge zwischen Fragen der *Ökologie und der katholischen Soziallehre* wurden anläßlich des neunzigsten Jahrestages der Veröffentlichung von „Rerum novarum" in Vorträgen dargelegt, von denen beson-

ders die Ausführungen von Prof. *Lothar Roos* (Bonn) und Prof. *Ernst-Wolfgang Böckenförde* (Freiburg) Beachtung fanden. Verabschiedet hat die Vollversammlung ein Papier zum §218 mit dem Titel „Aufgaben der Räte und katholischen Verbände", das die Mitarbeiter kirchlicher Beratungsstellen in ihrer Arbeit unterstützen soll und eine Erklärung „Zur Wahrung der Rechtsordnung in der Demokratie". Darin wird u. a. an die Politiker appelliert, durch rechtzeitige politische Maßnahmen, vor allem im Bereich der verfassungsgemäßen Gesetzesgestaltung, das Entstehen sozialer Mißstände zu vermeiden, ohne erst durch Gewaltaktionen dazu veranlaßt zu werden.

Die konstituierende Sitzung der vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz berufenen Gemeinsamen Ökumenischen Kommission fand am 6. und 7. Mai in München statt. Die Bildung dieser Kommission, an der neben EKD und DBK auch das Vatikanische Einheitssekretariat durch Prälat Alois Klein beteiligt ist, war während des Deutschlandbesuchs Johannes Pauls II. vereinbart worden. Anfang Februar wurden dann die Namen der zehn Kommissionsmitglieder bekanntgemacht (vgl. HK, März 1981, 122). Dem knappen Abschlußkommuniqué zufolge beschäftigte sich die Kommission bei ihrer Münchner Sitzung mit einer *Erklärung zum Glaubensbekenntnis* des Konzils von Konstantinopel im Jahre 381. Die von Theologen beider Kirchen vorbereitete Erklärung wurde in München verabschiedet und soll an Pfingsten den Gemeinden und der Öffentlichkeit bekanntgemacht werden. Daneben beschäftigte sich die Kommission ausführlich mit ihren weiteren Arbeitsvorhaben. Man habe, so das Kommuniqué, dankbar festgestellt, daß die theologische Forschung und der intensive Dialog zwischen den Kirchen in den letzten Jahrzehnten überraschende Übereinstimmungen hinsichtlich zentraler Glaubensinhalte erbracht hätten. Die Kommission werde bei ihrer nächsten Sitzung am 5. und 6. Oktober in Loccum Ergebnisse, die in ökumenischen Dialogdokumenten enthalten sind, zum Beispiel bezüglich Eucharistie, und daraus sich ergebende Folgerungen für die kirchliche Praxis beraten. Außerdem hätten die Vertreter der beiden Kirchen bei ihrer konstituierenden Sitzung „Aussagen in Bekenntnisschriften und Lehrentscheidungen der eigenen Kirche, in denen Glaubens- und Lebensäußerungen der jeweils anderen Seite verworfen werden", erörtert. Sie hätten ihre Bereitschaft bekundet, prüfen zu lassen, inwieweit solche Aussagen die gegenwärtige Wirklichkeit der Kirchen noch treffen. Diese Bemühungen seien nach Meinung der Kommission erforderlich, um in bedrängenden Fragen wie ökumenischer Gottesdienst, Interkommunion und Mischehenseelsorge zu weitergehenden Gemeinsamkeiten zu finden. Nach einer Sitzung am 8. und 9. Mai in Tutzing äußerte der Rat der EKD, er messe der Kommission für das gemeinsame Zeugnis evangelischer und katholischer Christen in der Bundesrepublik große Bedeutung bei. Er begrüßte außerdem ausdrücklich die Erklärung zum Glaubensbekenntnis.

Ein Grundsatzpapier zum Thema „Mann und Frau in einer gewandelten Gesellschaft" veröffentlichte die Gemeinschaft der katholischen Männer Deutschlands zum Abschluß ihrer diesjährigen Haupttagung vom 4. bis 6. Mai in Fulda. Die Verfasser *P. Alfons Höfer SJ* (Köln) und Militärdekan a. D. Prälat *Ludwig Steger* (Biblafingen) stellen den Ausführungen die Ansicht Papst *Johannes' XXIII.* voran, der bereits den „Wandel im Leben der Frau" neben dem „Schrei nach Freiheit in den Kolonien" und der „technischen Revolution" als einen der drei Grundzüge der Gegenwart erkannt hatte. „Ausgangsbasis und Ziel" der Überlegungen ist die „*Gottesebenbildlichkeit von Mann und Frau* und die daraus resultierende Würde und Partnerschaft von beiden". Die Verfasser plädieren für eine erweiterte Sicht der Rollen von Mann und Frau, wobei Ebenbürtigkeit keineswegs in „Gleichmacherei" ausarten solle. Für den Alltag bedeute dies, der Mann solle „etwas von der bisherigen Rolle der Frau mittragen und die Frau etwas von der bisherigen Rolle des Mannes". *Aufgabe der Kirche* sei es, diese Entwicklung aufzugreifen und *offen* zu sein für Anregungen, denn „was wir in der heutigen Welt vorfinden, entspricht auch nicht Gottes Schöpfungsordnung, ist nicht einfach die göttliche Ordnung der Geschlechter". Konsequenterweise müsse die Gleichheit vor Gott zur Partnerschaft von Mann und Frau führen, was aus christlicher Sicht zu *praktischen Konsequenzen* führen müsse. *Bewußtseinsänderung*, ohne die eine Veränderung von Strukturen nicht möglich sei, müsse durch ständige Dialogbereitschaft und gegenseitige Toleranz erworben werden. Die Kirche solle „in ihren Formen der Frömmigkeit und im *gesamten kirchlichen Leben* dem männlichen und dem fraulichen Element Raum geben". Geeignete Rahmenbedingungen seien im *gesellschaftspolitischen Bereich* zu gewährleisten, wobei aber darauf geachtet werden müsse, daß die Rolle der Frau als Ehepartnerin und Mutter nicht diskriminiert werden dürfe. *Teilzeitbeschäftigung* scheine deshalb „die ideale Lösung" zu sein. An der Mitarbeit von Frauen in *ehrenamtlichen Diensten* in Gemeinde und Caritas sei unbedingt festzuhalten, sie brächte einerseits den Frauen, die nicht auf ein eigenes Einkommen angewiesen sind, „Befriedigung und Erfüllung" und seien andererseits für die Gemeinden existenznotwendig. Insgesamt, so das Papier, solle man den Entwicklungen der Gegenwart nicht blind gegenüberstehen, sondern nach dem Pauluswort handeln: „Prüfet alles, das Gute behaltet!"

Zum neuen Bischof der Ostregion der Berlin-Brandenburgischen Kirche wurde auf der Synodaltagung vom 24. bis zum 28. April in Berlin der bisherige Generalsuperintendent von Cottbus, Gottfried Forck, gewählt. Die Wahl *Forcks* erfolgte überraschenderweise schon im zweiten Wahlgang, bei dem er 83 der 124 abgegebenen Stimmen erhielt, während auf seinen Gegenkandidaten Christoph Demke 35 Stimmen entfielen. Der jetzt gewählte Bischof wird am 1. Oktober die Nachfolge von *Albrecht Schönherr* antreten, der nach seinem siebzigsten Geburtstag im September in den Ruhestand tritt. Forck wird allerdings nicht auch für das Amt des Vorsitzenden des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR kandidieren, das sein Vorgänger innehatte. In seinem letzten Grundsatzvortrag vor der Synode zeigte Bischof Schönherr Perspektiven der zukünftigen Wirksamkeit der Kirche in der DDR auf und wandte sich besonders gegen eine Gettoisierung der Minderheitskirche. Eine starke biblische Fundierung kirchlicher Arbeit könne die Gefahr bannen, „daß aus Geborgenheit in Gott eine folgenlose Innerlichkeit und aus Gemeinschaft Vereinsmeierei oder Pflege einer selbstgenügsamen Subkultur wird". Die Kirche habe die christliche Hoffnung so konkret wie möglich in die Umwelt einzubringen, das gelte besonders für die Friedensarbeit. Der vor den 120 Synodalen erstattete *Bericht der Kirchenleitung* ging vor allem auf die Entwicklung in Polen, die Erhöhung des Mindestumtauschs, friedenspolitische Probleme und Fragen der Beziehungen von Kirche und Staat in der DDR ein. Die Kirchenleitung äußerte sich dabei besorgt über „feindselige Äußerungen gegen Polen und die polnischen Menschen" in der DDR. Die Kirche sehe es als ihre Aufgabe an, „auf die entstehenden Gefahren hinzuweisen und bereits den Anfängen entgegenzutreten". Die von der Kirchenleitung herausgehobenen Themen tauchten auch in den *Entschließungen* auf, mit denen die Synode ihre Tagung beendete. So wurde die Kirchenleitung aufgefor-

dert, sich in Gesprächen mit staatlichen Stellen auch weiterhin dafür einzusetzen, daß die Erhöhung der Mindestumtauschsätze zumindest für einkommensschwache Personen, für große Familien, für Behinderte und für Verwandtenbesucher rückgängig gemacht werde. Kritisch äußerte sich die Synode zu der Praxis in den DDR-Schulen, junge Christen zu ihrer Teilnahme am kirchlichen Leben zu befragen. Auch das Gespräch mit staatlichen Stellen über Benachteiligung junger Christen, die nicht am Wehrkundeunterricht teilnehmen, solle fortgesetzt werden. Für notwendig hielt die Synode auch die Klärung des Begriffs „kommunistische Erziehung", der im vergangenen Jahr in der neuen DDR-Schulordnung festgeschrieben wurde. Nach einer kontrovers geführten Debatte verabschiedete die Synode auch Entschließungsvorlagen zum Thema Taufe: Darin wird die Auffassung bekräftigt, daß die Erwachsenentaufe gleichberechtigt neben der Kindertaufe stehe, daß anderseits die Pastoren verpflichtet seien, auch Kinder zu taufen. Die Zahl der Pastoren, die die Kindertaufe offen in Frage stellen, ist in den letzten Jahren in der DDR deutlich angewachsen.

Vom 1. bis zum 3. Mai tagte in Viviers (Ardèche) die vierundsiebzigste Nationalsynode der Reformierten Kirche von Frankreich. In seiner Einführung in die Arbeit der Synode wies der Präsident des Nationalrates der Reformierten Kirche, *Jean-Pierre Montsarrat*, darauf hin, das Problem bestehe weniger darin, auf Synodentagungen große Ideen auszusprechen, sondern vielmehr darin, Texte in die Praxis umzusetzen und getroffene Entscheidungen mit Beharrlichkeit und Klugheit anzuwenden. Nicht die Institutionen machten die Kirche aus, sondern die Versammlungen der Gläubigen am Ort. Es gebe weder leichte noch schwierige Rezepte, die für alle gültig seien; Synode und Nationalrat seien für die Solidarität des Ganzen und für die angemessene Verteilung der Ressourcen verantwortlich. Montsarrat entwarf das Bild einer dienenden Kirche: „Jede, gerade auch kirchliche Gruppe, ist versucht, sich auf sich selber zurückzuziehen. Jesus lehrt uns aber, für die Menschen in unserer Umgebung aufmerksam zu sein, für ihre Wünsche, Schreie und Fragen." Im Mittelpunkt der Arbeit der Nationalsynode stand die Frage der *theologischen Bewertung der Arbeit* und damit auch der modernen Arbeitswelt. Die Synodalen verabschiedeten zu diesem Thema fast einstimmig ein Dokument, das zunächst von der „Arbeit zwischen Berufung und Perversion" handelt. Die Arbeit werde in einer Spannung zwischen antagonistischen Polen erfahren: Berufung/Perversion, Schöpfung/Entfremdung, Leben/Tod. Keine der beiden Aspekte könne den anderen ganz und gar verdunkeln. Die Christen könnten sich nicht dabei beruhigen, daß im eigenen Land eine Minderheit einen Beruf ausübe, der persönliche Befriedigung verschaffe und mit einem hohen Einkommen verbunden sei, während die Mehrheit einer Arbeit nachgehe, die nur der Befriedigung elementarer Bedürfnisse dienen könne. Als Herausforderung für die Christen wird ebenso die Tatsache angeführt, daß die Arbeit der reichen Völker auf der Ausbeutung der Ressourcen und der Mühsal anderer Völker beruhe. Die Arbeit, so das Dokument weiter, dürfe nach christlichem Verständnis weder Götzendienst noch Knechtschaft sein. Es gebe keine Erlösung durch Arbeit; vielmehr „findet das menschliche Leben seinen letzten Sinn in der Erwartung des Reiches, an dem Gott seit der Erschaffung der Welt arbeitet und das sich in Jesus Christus offenbart hat". Die Menschen könnten durch ihre Arbeit an der Hoffnung auf das Reich Gottes teilhaben. Als nächstes großes Thema soll sich die Nationalsynode mit der heutigen Bedeutung der Autorität der Heiligen Schrift als Glaubens- und Lebensregel beschäftigen.

Ein Dokument mit dem Titel „Betrachtungen zur Energiekrise" wurde von der Bischöflichen Kommission „Justitia et Pax" der USA ausgearbeitet und am 2. April von der „Katholischen Konferenz" gebilligt. In der umfangreichen Schrift sprechen sich die Bischöfe dafür aus, in der Debatte um die Energiepolitik stärker deren *moralische Dimension* zu berücksichtigen. Sie vermeiden jedes Votum für oder gegen Atomkraft und appellieren an Gläubige und Politiker der Vereinigten Staaten, die sittliche Verpflichtung beim Lösen der Energiefrage zu bedenken. Man geht davon aus, daß das Wort „Energie" nur „in einer Handvoll" päpstlicher oder konziliarer Texte erscheint und auch dann „ohne viel Bezug zur aktuellen Diskussion in den USA". Um die „moralischen Prinzipien" zu fundieren, wird zunächst ein theologischer Rahmen abgesteckt: Das Recht auf Leben, die Verantwortung für die Schöpfung, das Akzeptieren von Begrenztheit im christlichen Sinn, der Kampf für eine gerechte Gesellschaft, die Verpflichtung, den Armen und den Minderheiten besondere Beachtung zu schenken und die Anforderung, an Entscheidungsprozessen mitzuwirken. Durch diese „Linsen" könne Energiepolitik geprüft werden, auch wenn man zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen könne. Weiter werden in der Schrift konventionelle und neue Formen der Energiegewinnung vorgestellt und die *besondere Qualität der Atomenergie* hervorgehoben: sie sei „schwierig und problematisch", und es sei zu bedauern, daß sowohl Gegner als auch Befürworter der Kernenergie „durch übertriebene Behauptungen" zum Entstehen einer Atmosphäre beitrügen, in der eine vernünftige Diskussion schwierig sei. Die Bischöfe warnen davor, in der Atomkraft das „große Übel" zu sehen, verlangen aber von deren Befürwortern, sie sollten beweisen, daß die Sicherheit ihrer Technik über jeden Zweifel erhaben sei. Zusammenfassend setzt sich die Schrift für die Durchführung einer *Volksabstimmung* zum Thema Kernenergie ein, um sich der Meinung der Bürger zu vergewissern: „Schließlich hätten dann verantwortliche Vertreter verschiedener Überzeugungen eine Chance, die Bürger über die Auswirkungen ihrer Entscheidung zu informieren, Gerüchte zu zerstreuen und die Überspanntheit abzubauen, die das Thema Atomenergie überschattet."

Die Bischöfe von Simbabwe veröffentlichten anläßlich des ersten Jahrestages der Unabhängigkeit ihres Landes am 18. April einen Hirtenbrief. Darin sprechen sie der Regierung des Präsidenten *Robert Mugabe* ihren Dank dafür aus, daß diese durch den Aufruf zu einer nationalen Wiederversöhnung „nach zehn Jahren erbitterten Kampfes ein Beispiel christlichen Großmutes" gegeben habe. *„Ein bemerkenswertes Maß an Frieden"* sei das Ergebnis dieser Aktion, die in der zivilisierten Welt Bewunderung hervorgerufen habe. Zwar gebe es noch immer verurteilenswerte Gewaltakte, es sei aber ein wachsendes Verständnis zwischen den verschiedenen politischen und rassischen Gruppierungen zu bemerken. Wenn dieses *Klima des gegenseitigen Verständnisses und Vertrauens* anhalte, könne „Simbabwe mit „großer Zuversicht in die Zukunft schauen, um eine vereinte und friedliche Nation zu werden". Besonders anerkennend äußern sich die Bischöfe über die Entwicklungen des letzten Jahres im Bereich des Erziehungs- und Gesundheitswesens und über die *Agrarreform*, die von politischen Beobachtern in Simbabwe als der Schlüssel zu einer zukünftigen politischen und sozialen Stabilität des Landes angesehen wird. Bisher teilten sich 6000 weiße Grundbesitzer 40 Prozent der besten Anbauflächen, während 700 000 afrikanische Familien den restlichen Boden bewirtschafteten. Positiv bewerten die Bischöfe auch die Erhöhung der Gehälter, die Öffnung von bisher nicht allgemein zugänglichen Arbeitsplätzen und einen

Neubeginn kommerzieller Aktivitäten. Besonders dankbar müsse das Volk von Simbabwe, „das neu in die Gemeinschaft der freien Nationen aufgenommen worden ist", Regierungen der Länder gegenüber sein, die Simbabwe großzügig finanziell unterstützt hätten. Diese Hilfeleistungen trügen wesentlich dazu bei, daß das Land bald wahrhaft unabhängig und in der Lage sein werde, für eine „umfassende menschliche Entwicklung" zu sorgen. Mit einem Aufruf an das ganze Volk, sich dem christlichen Glauben gemäß zu verhalten und aktiv am kirchlichen Leben teilzunehmen, schließt der Hirtenbrief. Die Bischöfe geben ihrer Hoffnung Ausdruck, daß das gesamte öffentliche und private Leben durch die Bewahrung der grundlegenden moralischen Werte und die Verantwortung jedes einzelnen für die Angelegenheiten seines Landes wiederbelebt werden möge.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HERMISSON, HANS-JÜRGEN. **Zeitbezug des prophetischen Wortes.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 27 Heft 2 (April/Juni 1981) S. 98–110.

Hermisson fragt, inwiefern die spätere Aktualisierung prophetischer Aussagen schon in ihrem unaufhebbaren Zeitbezug beschlossen liegen kann. An Datierungsproblemen von Jesaja- und Jeremiatexten wird gezeigt, daß manche Prophetenworte so „weiträumig" formuliert sind, daß sie als modellhaft auch für spätere Situationen überliefert werden können, beispielsweise Texte, in denen nicht nur vom jeweils zeitgenössischen, sondern vom ganzen Israel in seiner Geschichte mit Jahwe die Rede ist. Ähnliches läßt sich auch an metaphorischen Texten zeigen: „Bilder geben ja dem Verstehen Raum, sich unterschiedlich auf sie zu beziehen und sich selbst darin unterzubringen." Als Resümee wird festgehalten, daß die Frage nach dem ursprünglichen Zeitbezug eines Prophetenwortes unerläßlich sei, nur weise ein Text meist schon mehrere Zeitbezüge auf. Texte bewahrten über ihre Zeit hinaus Geltung, weil sie eine theologische Einsicht formulieren, die für das Gottesverhältnis Israels im ganzen von Bedeutung ist. Als Unterscheidungskriterium ergibt sich: „Der Wandel theologischer Aussagen, die verschiedenen Hinsichten, in denen einer sich wandelnden Zeit die prophetischen Texte erscheinen, muß – und kann! – dem anfänglichen Wort angemessen bleiben."

KOSCHORKE, KLAUS. **Paulus in den Nag-Hammadi-Texten.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 78 Heft 2 (Mai 1981) S. 177–205.

Die Frage nach der Bedeutung des Paulus für die großkirchliche wie die häretische Theologie des 2. Jahrhunderts ist ein Standardproblem der Forschung. Koschorke zeigt an fünf gnostischen Texten, wie verschieden die Paulusrezeption in der christlichen Gnosis aussehen kann. Seine zusammenfassenden Folgerungen: Paulus wird von den Gnostikern nicht exklusiv rezipiert, sondern sie beziehen sich auf die ganze Breite der neutestamentlichen Überlieferung. Allerdings besteht eine spezifische Affinität zu Paulus, sowohl quantitativ wie der Sache nach. Paulustexte können dabei einerseits Gegenstand geistiger Auslegung sein, durch die ihnen ein gnostischer Sinn unterlegt wird, anderseits werden auch Impulse oder einige Linien der paulinischen Tradition aufgenommen und fortgeführt, beispielsweise in der Leib-Christi-Ekklesiologie, bei bestimmten Ausprägungen des präsentischen Auferstehungsverständnisses, bei bestimmten Formen des gnostischen Antinomismus und in der Gnaden- und Erwählungstheologie. Daraus ergibt sich, daß bei der Rekonstruktion der Geschichte der paulinischen Tradition den einzelnen Elementen nachgegangen werden muß: „Denn der Streit dürfte je länger je mehr nicht darum gegangen sein, ob Paulus, sondern welcher Paulus Gültigkeit beanspruchen könne."

MATURA, THADDÉE. **Le radicalisme évangélique et la vie religieuse.** In: Nouvelle revue théologique Jhg. 113 Heft 2 (März–April 1981) S. 175–186.

Der Aufsatz hinterfragt kritisch die geläufige Verbindung von Radikalismus des Evangeliums und Ordenslebens, sowohl vom neutestamentlichen Befund wie von der Geschichte des Ordenslebens aus, um daraus eine erneuerte Verhältnisbestimmung zu gewinnen. Das Neue Testament kennt nirgends Forderungen, die sich in ihrer Radikalität nicht an alle Gläubigen richten würden; es kennt keine doppelte Moral. Anderseits haben sich alle Aufbrüche des Ordenslebens auf die radikalen Forderungen des Evangeliums berufen und sie rezipiert, ohne sich allerdings primär um die Klärung des Verhältnisses ihrer spezifischen Lebensformen zum christlichen Leben überhaupt zu bemühen. Während diese Verhältnisbestimmung in einem Strang der Tradition so gesehen wurde, daß das Ordensleben die Vollform des christlichen Lebens darstellt, kam man im anderen, vor allem westlichen Traditionsstrang zur Unterscheidung zwischen Geboten und Räten, die allerdings den Radikalismus des Evangeliums in unzulässiger Weise reduziere wie monopolisiere. Als Bedingungen für einen Lösungsweg macht der Autor deutlich, daß der Radikalismus nicht das ganze Evangelium sei, sondern in dessen Gesamtbotschaft eingebettet werden müsse; zum anderen reiche der Radikalismus über die gebräuchlichen Vorstellungen vom Ordensleben hinaus. Dennoch könne man beides in einer positiven Weise miteinander verbinden.

Kultur und Gesellschaft

HEINRICH, KURT. **Kranke als Ersatzproletariat.** Einflüsse des Zeitgeistes auf die Psychiatrie. In: Evangelische Kommentare Jhg. 14 Heft 5 (Mai 1981) S. 262–264.

Der Autor, Direktor der Psychiatrischen Klinik der Universität Düsseldorf, geht von der Bedeutung der Studentenrevolte von 1968 und des damit verbundenen Zeitgeistes für die Entwicklung der Psychiatrie aus. Die Sensibilität für die Lage der psychisch Kranken sei zunächst gefördert worden und damit eine bis heute anhaltende Reformbewegung. Darüber hinaus aber habe sich gegenüber der Psychiatrie „eine moralisierende Aggressivität in lautstarken und einflußreichen gesellschaftlichen Gruppen entwickelt, die sich in der Antipsychiatrie ... verdichtet" habe. Prototyp dieser keineswegs folgenlosen Tendenz ist Basaglia, dessen Vorschläge in Italien seit 1978 bereits teilweise realisiert wurden: Die Öffnung der psychiatrischen Anstalten diente als Modell für weitgehende Umwälzungen der Gesamtgesellschaft. Bereits erkennbare negative Folgen des Gesetzes von 1978 werden ignoriert. So kann Heinrich folgern: „Da die studentischen Revolutionäre sehr bald feststellen mußten, daß die ... von ihnen ...umworbenen Arbeiter keine Tendenzen zur Beteiligung an der Revolte erkennen ließen, suchten sie in den psychisch Kranken ein Ersatzproletariat."

HÜBSCHEN, JÜRGEN. **Die Entpolitisierungstendenzen in der jungen Generation.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 36 Heft 5 (Mai 1981) S. 39–48.

Ausgehend vom altersmäßig weitesten Jugendbegriff – 13 bis 25 Jahre – untersucht der Autor das politische Bewußtsein von Abiturienten bzw. Jugendlichen ohne Abitur. Er kommt anhand verschiedener Variablen zu dem Ergebnis, daß das Verhältnis der Jugend zur Politik heute gekennzeichnet ist durch „klares Erkennen der demokratischen Werte, abnehmendes politisches Interesse, zunehmende parteipolitische Indifferenz und durch einen hohen, eher unkritischen Zufriedenheitsgrad mit unserem Staat". Verantwortlich für diese insgesamt negativ zu beurteilende Entwicklung sei das Defizit an politischer Bildung in den Schulen, aber auch der Mangel an Ausbildungs- und Studienplätzen. Einer politischen Lösung dieser Bildungsmisere stehe, so Hübschen, vor allem die Nivellierung im Parteiensystem im Wege, sie wäre „sicherlich leichter möglich, wenn sich die politischen Kräfte in unserem Land mit verschiedenen Programmen gegenseitig herausfordern würden". In diesem Sinne fordert er vorrangig Transparenz im politischen Entscheidungsprozeß, die es der jungen Generation erleichtern würde, politisch mitzuwirken oder Entscheidungen „wenigstens nachzuvollziehen".

Kirche und Ökumene

CORNEHL, PETER. **Christen feiern Feste.** Integrale Festzeitpraxis als volkskirchliche Gottesdienststrategie. In: Pastoraltheologie Jhg. 70 Heft 4 (April 1981) S. 218–233.

Auf dem Hintergrund der neueren Bemühungen im evangelischen Raum, Gottesdienst unter dem Aspekt des Festes zu verstehen, plädiert Cornehl für eine pastorale Wiederaufwertung des Kirchenjahres als Konzentration auf den Kranz der großen kirchlichen Jahresfeste. Dafür lassen sich allgemeine Überlegungen zum Stichwort Fest als Begründung beibringen: Feste haben ihren bestimmten Anlaß, sie haben ihre Zeit und ihren besonderen Rhythmus, ihre eigenen Inhalte und Traditionen, die sich nicht beliebig manipulieren lassen. Die „integrale Festzeitpraxis" soll demnach als zweite Säule für die Volkskirche neben die „integrale Amthandlungspraxis" treten. Das Kirchenjahr solle aufgewertet werden, weil die großen Feste und ihre Gottesdienste ein Angebot seien, das tendenziell alle volkskirchlichen Mitgliedschaftsgruppen anspreche und erreiche, von der Kerngemeinde bis zur selektiven Kirchlichkeit. Außerdem begegne man an den großen Festen im Gottesdienst nicht zufälligen Randthemen, sondern den zentralen Inhalten der christlichen Offenbarung. Schließlich habe die Feier der Feste im Kirchenjahr eine öffentliche Relevanz für die Gesellschaft, der es nicht gleichgültig sein könne, welche Themen ihren festen Platz im öffentlichen Bewußtsein hätten. Durch die „integrale Festzeitpraxis" müsse man über das bloß ästhetische Konsumieren hinauskommen.

Spannungen zwischen den Kirchen der Ersten Welt und der Dritten Welt. In: Concilium Jhg. 17 Heft 4 (April 1981) S. 269–353.

In diesem „der Praktischen Theologie gewidmeten Heft" sollen einige Spannungen dargestellt werden, die sich aus dem „neuen Pluralismus, wie er sich im Leben und im Selbstverständnis der Christenheit bemerkbar macht", ergeben, so jedenfalls formulieren es Virgil Elizondo und Norbert Greinacher im Vorwort. Die Herausgeber des Heftes sind davon überzeugt, daß diese Spannungen „das Entstehen neuer und strahlungskräftiger Ausdrucksformen der wirklichen Einheit und Universalität der einen Kirche fördern". Die konfliktgeladene Wirklichkeit der Kirchen inmitten der heutigen vielfach zerteilten Welt wird im ersten Kapitel aufgezeigt; es wird u. a. die Bedingtheit der Kirche durch die sozioökonomische Situation und die Rolle der Theologen in diesem Prozeß dargestellt. Um theologische Einblicke in die historische Entwicklung der Spannungen zwischen Einheit und Pluralismus geht es im zweiten Abschnitt. Der dritte Teil behandelt die Herausforderung durch neue Formen kirchlichen Glaubens, d. h. konkrete Äußerungen der Formen von kirchlichem Leben: Die Physiognomie der Basisgemeinden, Überlegungen aufgrund der Entwicklungen der afrikanischen Kirche, Konsequenzen der Konferenz von Puebla für die Weltkirche und die Bedeutung dieser Tendenzen für die Gesamtkirche. Im Vordergrund steht hier die Frage, ob die Kirchen des „Zentrums" auch fähig sind, Lernende zu werden.

Personen und Ereignisse

Bezüglich der Gleichstellung der Frauen in der Kirche hat sich die rheinland-pfälzische Kultusministerin *Hanna-Renate Laurien* anläßlich eines Vortrags in Wien für eine Strategie der kleinen Schritte ausgesprochen. Zugleich zeigte sie auf, daß „die Amtsträger und Mitglieder der Kirche immer nachgehinkt sind", egal ob es sich um die Judenemanzipation, die Pressefreiheit oder die Frauenbewegung gehandelt habe. Frau Laurien plädierte dafür, die Frage der Gleichberechtigung nicht den Marxisten und Feministinnen zu überlassen, und trat vehement für die Weihe von Frauen zu Diakoninnen ein.

Neue Akzente wollen die Jesuiten in ihrer Arbeit setzen, um den Auftrag der Orden, für „Glaube und Gerechtigkeit" zu wirken, in zeitgemäßer Weise nachzukommen. Bei einem Provinzsymposion der oberdeutschen Jesuitenprovinz, an dem in Freising 150 Ordensmitglieder aus Süddeutschland teilnahmen, unter ihnen auch Prof. *Karl Rahner,* nannte Provinzial *Alfons Klein,* München, als eine dieser Aufgaben die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit der Abrüstungsproblematik. Ausgehend von seinen bisherigen Arbeitsfeldern, insbesondere der Schul- und Hochschularbeit, will der Orden sich künftig auch um Gruppen bemühen, welche die Kirche bisher nicht genügend anspricht.

In einem Interview mit dem Evangelischen Pressedienst vertrat der Frankfurter Politologe und Friedensforscher Prof. *Ernst-Otto Czempiel* die Auffassung, daß der in der gegenwärtigen Friedensdiskussion verwandte Sicherheitsbegriff aus dem 19. Jahrhundert stamme und umgehend neu definiert werden müsse. Nach den Worten Czempiels ist Sicherheit im vergangenen Jahrhundert stets als Sicherheit vor einem militärischen Angriff interpretiert worden. Die Sicherheit in Europa sei gegenwärtig aber genauso stark durch soziale Instabilitäten bedroht. Die NATO hätte Portugal vor einigen Jahren fast ohne jeden Kanonenschuß wegen solcher Instabilitäten verloren.

Der tschechoslowakische Bürgerrechtler *Bedřich Placak* hat nach Angaben aus Wiener Emigrantenkreisen seinen Posten als Nachtwächter im Prager Loretto-Kloster verloren, nachdem ihm die Behörden den Waffenschein entzogen hatten. Der als führender Herzspezialist geltende 67jährige Sprecher der Bürgerrechtsgruppe „Charta 77" hatte seit zwei Jahren dort gearbeitet. Bereits 1970 hatte er seine Tätigkeit als Kardiologe aufgeben müssen. Später verlor er seine Zulassung als niedergelassener Arzt.

Erstmals in der bayerischen Hochschulgeschichte soll ein Gericht prüfen, ob der Dekan einer Fakultät durch Universitätsgremien abwählbar ist. Die Universität Augsburg hat sich mit einer Klage gegen den Freistaat Bayern an das Verwaltungsgericht gewandt. Monatelange Auseinandersetzungen an der theologischen Fakultät bilden den Hintergrund der Klage. Dekan Professor *Joseph Listl* weigert sich, einer Rücktrittsaufforderung von sieben der zwölf Professoren des Fachbereichsrates nachzukommen.

Ein „politischer Gefangener" ist nach der Definition von amnesty international ein Mensch, der „unschuldig in Haft sitzt, weil er lediglich von ihm angeborenen Rechten Gebrauch gemacht hat". In einem Gespräch mit der Deutschen Welle sagte der Generalsekretär der deutschen Sektion der Gefangenen-Hilfsorganisation, *Helmut Frenz,* wesentlich sei, daß dieser Gefangene „gewaltlos tätig gewesen ist, um seinen politischen, religiösen, weltanschaulichen, kulturellen Vorstellungen Ausdruck zu verleihen". In diesem Sinne habe amnesty klargestellt, daß es sich bei inhaftierten deutschen Terroristen nicht um politische Gefangene handle. Zu bemängeln habe amnesty aber deren Haftbedingungen, die mit internationalen Standards nicht in Übereinstimmung zu bringen seien.

Die Bischofskonferenz in der Republik Südafrika hat erstmals einen schwarzen Priester, der von der Regierung einem Zwangsaufenthalt unterworfen worden ist, zu ihrem Generalsekretär berufen. Die „in höchstem Maße ungerechte" Einengung der Bewegungsfreiheit von Pater *Smangaliso Mkatshwa* ohne Prozeß und ohne Richterspruch bilde für die Kirche keinen Hinderungsgrund für seine Berufung, erläuterte Erzbischof *Denis Eugene Hurley* als Vorsitzender der Konferenz die Ernennung. Mkatshwa war 1977 von der Regierung mit fünfjähriger „Bannung" bestraft worden.

Gegen die „Zivilisierung" der Indianer nach westlichem Muster hat sich der Erzbischof der mexikanischen Stadt Oaxaca, *Bartolomé Carrasco Briceno,* ausgesprochen. Bei einem Besuch der Geschäftsstelle des Bischöflichen Hilfswerkes Misereor in Aachen kritisierte Carrasco einen tiefen Widerspruch in der offiziellen Politik seines Landes: Nach außenhin werde das indianische Erbe Mexikos betont, nicht zuletzt, um es touristisch auszuschlachten, in Wirklichkeit laufe die staatliche Indianerpolitik aber auf eine konsequente Zerstörung des indianischen Kulturguts hinaus. Nach den Worten des Erzbischofs, der Vorsitzender der Kommission der Mexikanischen Bischofskonferenz für Indianerfragen ist, gibt es in Mexiko außerhalb der Kirche kaum Unterstützung für die Sache der Indianer.

Vor übertriebener Vorsicht gegenüber der „Theologie der Befreiung" hat der Vorsitzende der Brasilianischen Bischofskonferenz, Bischof *Yvo Lorscheiter,* in einem Interview mit Radio Vatikan gewarnt. Er wies darauf hin, daß der Begriff Befreiung „authentisch christlich" sei. Zwar sei nicht zu leugnen, daß der eine oder andere Theologe „über das Ziel hinausschießt". Es sei jedoch besser, „bisweilen in unternehmungsfreudigem Geist auch einmal einen Fehler zu machen als überhaupt nichts zu unternehmen".

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlages Herder, Freiburg i. Br., bei.

Herder Korrespondenz

Heft 7
35. Jahrgang
Juli 1981

Hätten nicht die neuen Generationen unaufhörlich gegen die ererbte Tradition revoltiert, würden wir noch heute in Höhlen leben; wenn die Revolte gegen die ererbte Tradition einmal universell sein würde, werden wir uns wieder in den Höhlen befinden.

Leszek Kołakowski

Mit Traditionen leben

Für die moderne Gesellschaft ist seit der Aufklärung ein *zwiespältiges Verhältnis zur Tradition* konstitutiv. Vereinfacht gesagt war es ein und dieselbe Entwicklung, die einerseits zur Ausbildung eines historischen Bewußtseins und einer immer weiter verästelten Geschichtsforschung führte und anderseits die Infragestellung oder Auflösung so gut wie aller vorgegebenen Traditionen beförderte und damit die Selbstverständlichkeit der Größe Tradition überhaupt erschütterte. Daran hat sich grundsätzlich bis heute nichts geändert. Auch die zahlreichen Verlegenheiten und Probleme, die unseren gegenwärtigen Umgang mit der kulturellen oder religiösen Tradition kennzeichnen, sind von der genannten Ambivalenz geprägt.

Zum einen ist das auch einem breiten Publikum verfügbare *Angebot* an wissenschaftlich rekonstruierter und populär aufbereiteter Vergangenheit inzwischen fast nicht mehr zu überschauen: Keine noch so entlegene Provinz der abendländischen Musikgeschichte, von deren Werken keine Schallplattenaufnahmen existierten, kein antikes Volk von den Hunnen bis zu den Hethitern, dem nicht mehr oder weniger solide Sachbücher gewidmet worden wären. Zeugnisse der Vergangenheit einer Region oder eines Berufszweigs werden in einer immer größer werdenden Zahl von Museen gesammelt. Über die Vergangenheit des eigenen Kulturkreises hinaus sind auch die Traditionszeugnisse anderer Hochkulturen in breitem Umfang zugänglich.

Je mehr Geschichte allerdings verfügbar und je perfektionierter sie aufbereitet wird, desto *beliebiger* wird sie auch. Solche Beliebigkeit färbt auch auf den Umgang mit lange Zeit fast selbstverständlichen Traditionsbeständen ab. Statt daß beispielsweise in der Schule ein fest umrissener literarisch-historischer Bildungskanon von Generation zu Generation weitervermittelt wird, muß jeder einzelne Gegenstand erst auf seine Notwendigkeit und Angemessenheit befragt und durch curriculare Anstrengungen legitimiert werden. Zwar gibt es durchaus Strömungen, die sich angesichts der Nivellierungstendenzen der technisch-wissenschaftlichen Zivilisation gegen einlinige Trends zur Emanzipation von der eigenen Herkunftsgeschichte und von normativen kulturellen Traditionen wenden. Man sucht sich z. B. seiner geschichtlich gewachsenen Identität zu vergewissern in einem oft diffusen Interesse an Regional- und Lokalgeschichte, an Brauchtum und Dialekt. Mit der noch erhaltenen historischen Substanz von Städten wird zunehmend vorsichtiger umgegangen. Dennoch bleibt es oft bei einer so pathetischen wie letztlich hilflosen Beschwörung unselbstverständlich gewordener Werte und Traditionen, an die man wieder anknüpfen möchte, obwohl man nicht so recht weiß, wie das denn anzustellen sei. Weithin wird Tradition auch nur noch *ästhetisch rezipiert* und damit zum bloßen, letztlich beliebig austauschbaren Konsumartikel: Sie wird veranstaltet, dadurch aber noch lange nicht auch produktiv verarbeitet oder verstanden. Die großen *Ausstellungen* der letzten Jahre, oft als Belege für wieder steigendes Interesse an der Geschichte strapaziert, lieferten dafür reichlich Anschauungsmaterial. Ob es um die Staufer oder die Wittelsbacher oder gar um Tut-Ench-Amun geht, die prachtvollen oder auch kurios anmutenden Zeugnisse einer mehr oder weniger fernen Vergangenheit werden bestaunt, ohne daß daraus auch schon neue Impulse für das Bemühen um historische Kontinuität und Identität erwüchsen.

Die Kirche ist keine Insel

Blickt man angesichts solcher Verlegenheiten auf die *Kirchen,* scheint sich zunächst ein eher günstiges Bild zu ergeben. Schließlich sind es ja die Kirchen, in denen trotz aller Schwierigkeiten und Brüche Traditionen noch weit stärker als in anderen Bereichen hochgehalten werden und

Traditionen nicht nur dem Anspruch, sondern durchaus auch der Wirklichkeit nach präsent sind, weitergetragen und gelebt werden, wobei hier dem Katholizismus gegenüber dem Protestantismus nochmals ein deutliches Plus zukommt. Während Burgen und Schlösser zu Museen geworden oder sonst zweckentfremdet sind, wird in mittelalterlichen und barocken Kirchenräumen noch immer Gottesdienst gefeiert. Die Kirchen bewahren in ihrer Liturgie, in Liedern und Gebeten, in Ritualen und Symbolen nicht nur Traditionen von der Spätantike bis zur Gegenwart auf, sondern sie versuchen auch die überlieferten Formen und Bestände in ihre gegenwärtigen Lebensvollzüge zu integrieren. Während sonst sich kaum noch jemand freiwillig auf ein Barockgedicht einlassen wird, überdauert die Lyrik des 16. und 17. Jahrhunderts immerhin in den Gesangbüchern. Rituale, die in modernen Demokratien längst obsolet geworden sind, haben noch ihren Platz im Raum der Kirche und werden dort mehr oder weniger selbstverständlich vollzogen.

So ist es auch kein Wunder, daß man in der *Gesellschaft* die Kirchen nicht nur als Verwalter von Grundwerten und als Ort der Vermittlung ethischer Normen für den einzelnen schätzt, sondern auch als Institutionen, in denen Tradition in vielerlei Formen aufbewahrt wird und sich oft genug von außen stärkere Widerstände gegen wirkliche oder vermeintliche Traditionsbrüche in der Kirche regen als von den engagierten Gemeindegliedern selber. In vergleichbarer Weise hat man sich allerdings auch schon in der Restaurationsepoche des letzten Jahrhunderts nach den massiven revolutionären Umbrüchen auf die Kirche als Traditionsträger besonnen, ohne ihr damit letztlich einen allzugroßen Dienst zu erweisen. Spätestens eine solche Parallelisierung muß stutzig machen; sie zwingt dazu, über das Bild von den Kirchen als glücklichen Inseln im Meer einer allgemeinen Traditionsvergessenheit hinauszufragen.

Zunächst ist nicht zu übersehen, wie sehr die Kirchen in ihrem Umgang mit der eigenen Geschichte in Lehre, Liturgie und Frömmigkeit von allen Problemen mitbetroffen sind, die sich im Verhältnis zur Vergangenheit gegenwärtig stellen, nicht zuletzt, weil sie am wenigsten auf Tradition einfach verzichten können. Vieles von dem, was an Überliefertem in den Kirchen noch gepflegt wird, sei es verbindlich vorgeschrieben, sei es in der privaten Frömmigkeit, ist vielen ihrer Glieder mehr oder weniger fremd geworden, ist oft mehr Fassade als gelebte Wirklichkeit. Das betrifft nicht nur Kleinigkeiten, um die zu streiten es sich nicht lohnen würde. Auch mit Traditionselementen, die für ihre Identität unverzichtbar sind, tun sich die Kirchen unter den gegenwärtigen Bedingungen oft schwer: Das läßt sich nicht zuletzt an großen *Jubiläen* wie dem der Confessio Augustana zeigen, die ja allemal Anlässe sind, bei denen der Umgang mit Tradition und seine Probleme eigens thematisiert werden. Gerade dabei zeigen sich deutlich die *Spannungen* zwischen der historischen Rückfrage, die vor allem den Abstand zur Gegenwart und die Probleme einer gegenwärtigen Aneignung angesichts der späteren Entwicklung hervortreten läßt, der dagegen oft bewußt naiv-unhistorisch verfahrenden Feier durchgehaltener Identität und ununterbrochener Kontinuität und den Bemühungen um Aktualisierung traditioneller Bekenntnisaussagen. Auch wenn man sich in der Kirche nie einfach naiv mit der überkommenen Tradition identifiziert hat, solche Spannungen machen doch die *spezifischen Schwierigkeiten unserer Situation* deutlich. Sie haben vor allem damit zu tun, daß sich in den letzten zweihundert Jahren das Verhältnis der Kirche zu ihrer Geschichte sowohl durch Anstöße von außen wie durch ihre je nach Konfession recht unterschiedliche Verarbeitung im inneren grundlegend verwandelt und sich dadurch ein sehr viel breiteres Spektrum an Möglichkeiten ausgebildet hat, sich auf Tradition zu beziehen und sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Neben die trotz aller Wandlungen gelebte Kontinuität in Liturgie, Recht, Lehre und Frömmigkeit trat die nacheinander alle Bereiche gleichermaßen erfassende *historisch-kritische Rückfrage.* Dadurch wurden andere, für die Identität der Kirche und die Kontinuität ihres Lebens wichtige Weisen des Umgangs mit der Tradition zwar nicht einfach eliminiert, wohl aber wurden alle Überlieferungsbestände durch die exegetische, dogmen- und kirchengeschichtliche Forschung zumindest kritisch auf ihre Bedeutung und auf die Berechtigung ihrer normativen Geltung hin befragt. Damit mußten sich die in der gesamten Geschichte der Kirche notwendigerweise immer wieder verhandelten *Grundfragen* nach dem Verhältnis von Identität und Wandlungsmöglichkeiten, von Traditionsgebundenheit und je neuer Aktualisierung verschärft stellen, wenn auch in sehr verschiedenen Formen und mit unterschiedlicher Intensität.

Zu solchen Grundfragen kamen und kommen die *konkreten Schwierigkeiten,* die sich nicht nur aus dem faktisch nicht mehr rückgängig zu machenden Nebeneinander der unterschiedlichen Weisen des Umgangs mit der Tradition in der Kirche ergeben, sondern auch aus der ständig anzutreffenden, fast unvermeidbaren *Vermischung* von allgemeinen traditionskritischer oder -freundlicher Argumentation einerseits und spezifisch kirchlich-theologischen begründeten Veränderungs- oder Bewahrungsforderungen anderseits: Das Argument, in der Kirche müsse sich schon allein deswegen auf den verschiedensten Gebieten etwas ändern, weil man überall sonst auch von Tradition und Reform in der Kirche wie der Hinweis darauf, die Kirche dürfe gerade deshalb nichts verändern, weil sonst noch der letzte Hort von Tradition, Identität und Kontinuität beschädigt werde. In den Diskussionen über die Liturgiereform, über neue Gesangbücher und Bibelübersetzungen findet sich für solches oft verqueres Argumentieren reichlich Anschauungsmaterial.

Überwundene und neue Verkrampfungen

Nun ist allerdings nicht zu leugnen, daß das Klima in der Kirche in verschiedener Hinsicht wieder *traditionsfreund-*

licher geworden ist. Das hat seine Gründe: es hat sich beispielsweise gezeigt, daß das grundsätzlich berechtigte Argument, dieses und jenes könne eigentlich ohne Schaden für Substanz und Wesen der Kirche geändert oder aufgegeben werden, dann an Grenzen stößt, wenn Veränderungen nur abstrakt-formal eingefordert und dabei identitätsverbürgende Momente von Tradition zu gering eingeschätzt werden. Auch das so legitime wie notwendige Bemühen, die Geschichte einmal *gegen den Strich zu bürsten* und gegenüber der kanonisierten Tradition Entwicklungen und Gestalten in den Vordergrund treten zu lassen, die im bisherigen Geschichtsbild als Störenfriede galten oder totgeschwiegen wurden, hat sich vielfach totgelaufen: Es schafft zwar Distanz gegenüber nur vermeintlichen Selbstverständlichkeiten, kann aber in seinem Gestus des Entlarvens leicht steril werden. Ein Drittes: Auch das wiederum notwendige und lobenswerte Unterfangen, durch die vielen, zum Teil fragwürdig gewordenen Traditionen zum *Ursprung* der christlichen Botschaft, der Verkündigung Jesu oder der urchristlichen Gemeindestrukturen durchzustoßen, krankte oft daran, daß der Ertrag der Wirkungsgeschichte zu wenig beachtet und damit letztlich nicht nur der Wert der Tradition, sondern auch die Probleme des Traditionsbruchs selbst gegenüber den ersten Zeugnissen des Glaubens unterschätzt wurde. Schließlich haben ja gerade auch Theologen, die sich intensiv auf die Auseinandersetzung mit der modernen Gesellschaft einließen, den *Wert von Tradition,* wenn auch in einem noch sehr allgemein-abstrakten Sinn, wieder hervorgehoben. Bei J. B. Metz ist beispielsweise zu lesen, Theologie müsse ein Interesse daran haben, über die Geschichtslosigkeit des bürgerlichen Subjekts hinauszukommen.

So sehr man es begrüßen kann, wenn sich in der Kirche wie auch in der Gesellschaft einige *Verkrampfungen* im Verhältnis zur Tradition zu lösen beginnen, so sehr ist Vorsicht gegenüber *Irrwegen* geboten, die sich angesichts der veränderten Bedingungen leicht nahelegen können. Damit ist natürlich nicht ein schierer Traditionalismus gemeint, der sich in allen Konfessionen als eine zwar verständliche, aber unzulängliche Reaktion auf Veränderungen in Kirche und Gesellschaft in einzelnen Gruppen auch weiterhin am Leben erhalten wird, ohne darüber hinaus größere Wirkungen zu entfalten.

Eher ist daran zu denken, daß mancherorts im vermeintlichen Aufwind von Emanzipationsunlust und Identitätssuche *Fehlformen* im Umgang mit der Tradition im allgemeinen und damit auch mit einzelnen Traditionsbeständen stärker Platz greifen, die hinter den erreichten Stand der Einsicht in die Hinterfragbarkeit und die Ambivalenz von Tradition gerade in der Kirche zurückfallen. Sicher wird einem Satz wie dem, daß es kein Christsein ohne Tradition geben könne, gegenwärtig wieder mehr Plausibilität zugebilligt, wenn auch aus sehr unterschiedlichen Motiven. Nur wird dadurch noch nicht die Flucht nach vorn – und gleichzeitig nach hinten – zu einem Traditionsverständnis legitimiert, das sich geschichtlichen Spannungen und Brüchen gar nicht mehr wirklich stellt. Wird das Verhältnis von Identität und Wandel im Blick auf die Tradition solchermaßen verkürzt, dann nimmt es nicht wunder, wenn man sich den Umgang mit der Geschichte durch ein Übermaß an *Apologetik* der eigenen Position erleichtert oder sie vor allem als Steinbruch dazu benutzt, um angesichts der schlechten Gegenwart die laudatio temporis acti anzustimmen – beides Verhaltensweisen, denen man in kirchlichen Verlautbarungen durchaus nicht zu selten begegnet.

Demgegenüber ist festzuhalten, daß die Spannungen zwischen den verschiedenen Modi, in denen die Kirche gegenwärtig mit ihrer Tradition umgeht, ausgehalten werden müssen und nicht überspielt werden sollten. Auch vor den Problemen, denen jeder Umgang mit kulturellen und religiösen Traditionen in unserer Gesellschaft ausgesetzt ist – unverbindliche Ästhetisierung, konsequenzlose Beliebigkeit, verbissen-kurzschlüssiges Aussteigen –, bleibt ja die Kirche in allen ihren Lebensbereichen nicht verschont.

Gelassenheit tut not

Notwendig wäre deshalb vor allem das noch intensivere Nachdenken über einem Wesen und Ursprung des christlichen Glaubens und seiner Geschichte angemessenen *theologischen Traditionsbegriff,* der dann auch die gesamte Praxis der Kirche als leitende Perspektive prägen müßte. Die grundlegende Einsicht, daß der Glaube einerseits notwendigerweise auf Tradition zur Sicherung von Kontinuität und Identität angewiesen ist, gleichzeitig aber ein großes und unverzichtbares Potential an traditionskritischen Einsichten enthält, wäre unter den gegenwärtigen Bedingungen produktiv zu entfalten.

Für den *konkreten Umgang* mit der vielfältigen Tradition in der Kirche wäre als Konsequenz daraus eine große Portion *Gelassenheit* anzuraten. Zu einer solchen Gelassenheit gehört beispielsweise der Mut zum möglichst unverstellten Blick auf die Geschichte mit all ihren Spannungen, Chancen und Brüchen, ohne apologetische Scheuklappen oder unnötige Voreingenommenheiten. Solche Gelassenheit könnte zur Folge haben, daß man einerseits dort auch auf liebgewordene Traditionen verzichtet, wo sie nicht mehr wirklich gelebt und neu angeeignet werden können – die Kirche darf ja keinesfalls zum Museum degenerieren, sondern muß gerade die Spannungen ihrer Ungleichzeitigkeiten auszuhalten versuchen –, daß man anderseits aber auch die oftmals unerwarteten Renaissancen von Traditionen beispielsweise in den konkreten Ausdrucksformen des gelebten Glaubens aufmerksam ernst nimmt, ohne daraus gleich einen Beweis für überzogene Identitäts- und Kontinuitätsbehauptungen zu machen oder sie gleich der ganzen Kirche als Norm verordnen zu wollen. *Gelassenheit* dürfte eben keinesfalls mit *Beliebigkeit* verwechselt werden.

Mit einer solchen Grundhaltung hätten die Kirchen auch eine *Funktion für die Gesellschaft,* ohne daß man sie dort nur auf ihre Rolle als Traditionshüter festlegen könnte:

Sie könnten in ihrem Bereich und unter ihren spezifischen Voraussetzungen exemplarisch vorzuleben versuchen, wie auch sperrige Traditionen lebendig gehalten und produktiv gemacht werden können, ohne sie zu verklären oder zu überfordern. Sie wären dann ein Ort, an dem abgelesen werden könnte, daß es nicht nur die schlechte Alternative gibt, entweder doch aus aller Tradition auszusteigen und die Restbestände dem Museum zu überlassen oder sich ihr auf unehrliche Weise nochmals auszuliefern. Gerade wenn sich die Kirchen den Verlegenheiten und Schwierigkeiten des heutigen Umgangs mit Traditionen und mit der Tradition überhaupt wirklich stellen, könnten sie Lösungswege anbieten helfen, die zwar nicht einfach auf andere Bereiche übertragbar sind – dazu hat der christliche Glauben einen viel zu sehr spezifischen Traditionsbezug –, die aber durchaus Modellfunktion haben könnten. Neben ihrem Grundauftrag, den Glauben als Möglichkeit des Menschen weiterzugeben, kommen den Kirchen in der modernen Gesellschaft auch andere, wenn auch mit der ersten an Gewicht nicht vergleichbare Aufgaben zu: Eine davon ist beispielsweise das Wachhalten der Wahrheitsfrage, die im bloßen Funktionieren ja oft genug unterzugehen droht, eine andere sicher die Erinnerung nicht einfach an den Wert von Tradition schlechthin, aber zumindest an die Bedeutung eines gelassenen Umgangs mit Traditionen. *Ulrich Ruh*

Vorgänge

Konzilsjubiläum: Besinnung auf das gemeinsame Bekenntnis

Das diesjährige Pfingstfest stand für die christlichen Kirchen weithin im Zeichen der 1600-Jahr-Feier des ökumenischen Konzils von Konstantinopel im Jahr 381, auf dem das allen Kirchen gemeinsame Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis seine Form bekam, vor allem durch die Erweiterung des dritten Artikels über den Heiligen Geist. Die Feierlichkeiten und Erklärungen zum Jubiläum waren durchweg bestimmt vom Bemühen, einerseits das allen Konfessionen *gemeinsame Glaubensfundament* herauszustellen und anderseits durch die Besinnung auf das Bekenntnis dem Ziel der vollen *Einheit im Glauben* näherzukommen.

Zeichen für die Spannung zwischen angestrebter Einheit und bestehender Trennung war schon die Tatsache, daß Konstantinopel und Rom das Jubiläum getrennt begingen. Einerseits hatte Johannes Paul II. in seinem Schreiben vom 25. März (vgl. HK, Mai 1981, S. 261) Vertreter aller Bischofskonferenzen zu Pfingsten nach Rom eingeladen, anderseits war eine Einladung von Patriarch Dimitrios I. an alle Kirchen und Konfessionen zu den Feierlichkeiten in Istanbul vom 5. bis 7. Juni ergangen. Trotz dieser Doppelung wurde nicht gegeneinander, sondern miteinander gefeiert: Der Vatikan war in Istanbul durch eine offizielle Delegation unter Leitung des Kurienkardinals *Maximilien de Fuerstenberg* vertreten, an den römischen Feierlichkeiten nahm eine Delegation des Ökumenischen Patriarchen teil, die von Metropolit *Damaskinos* angeführt wurde, der bei der Vesper am Pfingstsamstag im Petersdom die Predigt hielt. Vertreter anderer christlicher Kirchen nahmen als Gäste nicht nur am Konzilsgedächtnis in Istanbul, sondern auch in Rom teil.

Johannes Paul II. hatte aus Anlaß des Jubiläums einen *Brief an Dimitrios I.* gerichtet, in dem er einerseits in Anknüpfung an Aussagen seines Schreibens an die Bischöfe vom 25. März betonte, daß die Lehre des Konzils von Konstantinopel Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der ganzen Christenheit sei, anderseits aber auch auf die Differenzen zwischen Rom und der Orthodoxie in der Lehre vom Heiligen Geist hinwies, die sich besonders im Streit um die Einfügung des „filioque" in das Glaubensbekenntnis manifestierten. Der Papst drückte gleichzeitig die Hoffnung aus, daß der offizielle katholisch-orthodoxe Dialog in dieser wie in den anderen noch nicht geklärten Fragen hilfreich sein und damit die Voraussetzung für die gemeinsame Feier der Eucharistie schaffen könne. Von etlichen, gerade auch orthodoxen Beobachtern wurde im übrigen mit Interesse die Tatsache vermerkt, daß Johannes Paul II. in seinem Schreiben vom 25. März das Nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis ohne den „filioque"-Zusatz anführte.

Der Papst konnte, wenn auch wenige Tage zuvor aus der Klinik in den Vatikan zurückgekehrt, nicht an den Jubiläumsfeierlichkeiten teilnehmen, zu denen etwa 300 Bischöfe nach Rom gekommen waren. In seiner während der Messe im Petersdom am Pfingstsonntag vom Band abgespielten Predigt rief er die Kirche dazu auf, sich auch weiterhin dem Heiligen Geist anzuvertrauen und sich in keiner Weise von ihm zu trennen. Es gelte, im Licht des vom Konzil von Konstantinopel feierlich bekannten Glaubens die Lehre des Zweiten Vatikanums zu erneuern, das in so überzeugender Weise das Werk des Heiligen Geistes in der Sendung der Kirche herausgestellt habe.

Einen besonderen, für manche Gäste aus der Ökumene wohl eher befremdlichen Akzent erhielten die Pfingstfeiern in Rom dadurch, daß Johannes Paul II. mit der 1600-Jahr-Feier des Konzils von Konstantinopel die Erinnerung an das *Konzil von Ephesus* verknüpfte, das vor 1550 Jahren mit der Entscheidung für die Bezeichnung Marias als Gottesgebärerin eine wichtige Etappe im theologischen Streit um

die Person des Gottmenschen Jesus Christus markierte. Der Papst hatte in seinem Einladungsschreiben an die Bischöfe den Wunsch ausgedrückt, daß die beiden Ereignisse „in ihrem inneren ekklesiologischen Zusammenhang" gefeiert würden, und darauf hingewiesen, daß Maria jenes Geschöpf sei, „das in der Kraft der Heiligsten Dreifaltigkeit am engsten mit dem Werk der Erlösung verbunden ist". Auch in seiner für die Gedächtnisfeier des Konzils von Ephesus, die am Nachmittag des Pfingstsonntags in Santa Maria Maggiore stattfand, vorbereiteten Ansprache unterstrich Johannes Paul II. vor allem die enge Verbindung des Heiligen Geistes zu Maria im Geschehen der Inkarnation und verwies nochmals auf die mariologischen Aussagen des Zweiten Vatikanums, das den „besonderen Platz Marias im Geheimnis Christi und in dem der Kirche" deutlich gemacht habe. Die Ansprache gipfelte in einer Weihe von Kirche und Welt an die Mutter Gottes.

Nicht nur in Rom und in Istanbul gedachte man an Pfingsten des Konzils von 381 und seines Glaubensbekenntnisses, auch das Präsidium des Ökumenischen Rates – Generalsekretär Philip Potter nahm an den Feierlichkeiten des Ökumenischen Patriarchats teil – widmete seine diesjährige *Pfingstbotschaft* dem Konzilsjubiläum. Darin wurde die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, „daß der Inhalt dieses alten Glaubensbekenntnisses und die Gemeinschaft dieses ökumenischen Konzils immer noch Bedeutung für unseren Gottesdienst und unser Zeugnis heute besitzen". Das Nizäno-konstantinopolitanische Credo sei ein *Fundament der christlichen Einheit* und ein *Bezugspunkt für die ökumenische Bewegung.* Auf diesem festen Fundament, so die Pfingstbotschaft, „geben wir unserem Willen Ausdruck, gemeinsam auf eine volle und umfassende Gemeinschaft hinzuwachsen, die mehr ist als ein utopischer Traum. Unser gemeinsames Zeugnis ist schon ein Vorschein der vollen Verwirklichung unserer Einheit in Christus."

Der Ökumenische Rat wies in seiner Botschaft darauf hin, daß das Konzil von Konstantinopel nicht nur ein historisches Ereignis, sondern auch eine Quelle der Inspiration für die Christen der Gegenwart sei. Auch Johannes Paul II. hatte in seinem Schreiben vom 25. März gefordert, daß die Konzilsjubiläen nicht bloße Erinnerung bleiben dürften, sondern im Glauben der Kirche lebendig werden müßten. Die Gemeinschaft aller christlichen Kirchen im Bekenntnis der altkirchlichen Konzilien kann ja nur dann mehr als bloße Deklamation sein, wenn einerseits die Bekenntnisse im Leben der Kirche auch wirklich noch präsent sind und wenn sie anderseits immer wieder neu nach ihrem Grundsinn befragt und durch Theologie und christliche Praxis ausgelegt und vergegenwärtigt werden.

Unter der Überschrift „Ein fast vergessenes Bekenntnis" hat zum ersten Punkt unlängst ein evangelischer Kirchenhistoriker kritische Fragen nach der faktischen Bedeutung der altkirchlichen Bekenntnisse in seiner Kirche gestellt: „Sich der altkirchlichen Tradition verbunden zu wissen müßte also über respektvoll distanzierte Verbeugungen im Stil von Grundsatzartikeln und Agenden hinausgehen ... Man könnte das evangelische Desinteresse an der altkirchlichen Tradition auf sich beruhen lassen, wenn nicht gerade darin ein gerade im Zeitalter der Ökumene bedenklicher Mangel an Ökumenizität und Katholizität zutage träte" (*Wolf-Dieter Hauschild,* in: Lutherische Monatshefte, Juni 1981, 324). Man kann es deshalb nur begrüßen, daß die Gemeinsame Ökumenische Kommission von Deutscher Bischofskonferenz und Rat der EKD bei ihrer konstituierenden Sitzung (vgl. HK, Juni 1981, 317) eine Erklärung zur 1600-Jahr-Feier des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel verabschiedete, der sich auch die übrigen Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik anschlossen. Die Erklärung erinnert einerseits an die *bleibende Bedeutung des Bekenntnisses,* das die östliche und westliche, die römisch-katholische und die reformatorische Christenheit durch alle Trennungen hindurch verbinde, und weist gleichzeitig darauf hin, daß die Wahrheit der alten Bekenntnisse immer wieder durch die Verkündigung des Evangeliums *ausgelegt* und im Lebensvollzug *bezeugt* werden müsse.

Vor allem aber unternahm man mit dieser Erklärung einen beachtlichen Versuch, das Bekenntnis in seiner bleibenden Bedeutung für den christlichen Glauben verstehbar zu machen. Der Glaube an den dreieinigen Gott wird schöpfungstheologisch, christologisch und pneumatologisch entfaltet: Gott selbst, so die Erklärung, hat „in der Person Jesu Christi seine schöpferische Liebe durchgesetzt, als er das Kreuz von Golgotha auf sich nahm, um für uns zu leiden"; Gott selbst ist es, „der als Geist der Einheit seine Kirche sammelt und sendet, in ihr wirkt durch Wort und Sakrament, der Charismen erweckt, in Ämter beruft und als schöpferischer Geist seine Kirche immer wieder erneuert".

Jubiläen sind, das hat sich gerade bei der 450-Jahr-Feier der Confessio Augustana im letzten Jahr gezeigt, auch im kirchlichen Bereich eine *zwiespältige Angelegenheit,* insofern sie fast notwendigerweise mehr versprechen, als dann im kirchlichen Alltag eingelöst werden kann. Das gilt wohl auch für ein Jubiläum wie das des Ökumenischen Konzils von Konstantinopel, sowohl im Blick auf den Weg zur Einheit der Christen wie auf die Aneignung des Bekenntnisses in allen christlichen Kirchen. Dennoch sollte man die Anstöße aus Jubiläen nutzen. *U. R.*

Schweizer Protestanten: Memorandum zur Ökumene

Als Grundlage für die ökumenische Begegnung mit Papst Johannes Paul II., die anläßlich seines Pastoralbesuchs bei den Schweizer Katholiken im Juni dieses Jahres hätte stattfinden sollen, veröffentlichte der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes das Memorandum *„Die evangelischen Kirchen der Schweiz in der ökumenischen Bewegung".* Der

Kirchenbundsvorstand wollte die Gelegenheit dieser Begegnung benützen, „zu zeigen, wie er aufgrund des reformatorischen Erbes die ökumenische Bewegung versteht und mit welchen Überzeugungen und Hoffnungen er an andere Kirchen herantritt", und er hofft, mit seiner Denkschrift auch unabhängig vom Papstbesuch „zur Vertiefung des ökumenischen Dialogs in der Schweiz beizutragen". Weil alle Beschlüsse des Kirchenbundes verfassungsgemäß nur „vorbehaltlich der in den einzelnen Mitgliedkirchen geltenden kirchlichen Ordnungen" verpflichten, ist die Verbindlichkeit auch dieser Denkschrift allein aufgrund ihrer theologischen Qualität und kirchlichen Relevanz gegeben. Es wird sich also erst noch erweisen müssen, ob ihre Argumentation trägt und ob und inwieweit sich die Mitgliedskirchen darin erkennen können.

In der Einleitung erinnert die Denkschrift zum einen daran, wie sich das Verhältnis der Kirchen zueinander in der Schweiz in den letzten Jahrzehnten in verheißungsvoller Weise verändert habe, so daß heute keine Kirche ihren Auftrag „ohne den Beitrag der andern erkennen und erfüllen kann". Zum andern erinnert sie an die schweizerischen Beiträge zur Reformation mit „Reformatoren wie Zwingli, Bullinger, Farel, Calvin und Beza": „Auch wenn die evangelisch-reformierten Kirchen in der Zeit, die seither vergangen ist, in mancher Hinsicht weitergeführt worden sind, wissen sie sich doch dem damals begonnenen Werk verpflichtet."

Die Denkschrift läßt sich so unter dem Gesichtspunkt lesen, wie die schweizerischen evangelischen Kirchen heute das *Erbe der Reformation* verstehen und was sie von daher in die ökumenische Bewegung einbringen wollen. Sie läßt sich aber auch unter dem Gesichtspunkt lesen, welche *Vorbehalte* von reformierter Seite heute noch der römisch-katholischen Kirche gegenüber ausgesprochen werden. Dieser Gesichtspunkt kommt im Text an verschiedenen Stellen deutlich zum Tragen; bei der Pressekonferenz vom 14. Mai wurden denn auch einerseits die einzelnen Abschnitte des Memorandums von *Lukas Vischer,* Leiter der Evangelischen Arbeitsstelle Ökumene Schweiz, als Einsichten beschrieben, die den Reformierten wichtig seien und ihres Erachtens die ökumenische Bewegung einige Schritte vorwärtsbringen könnten, anderseits aber von *Bernard Reymond,* im Kirchenbundsvorstand Vorsteher des Departements Theologie, die Vorbehalte unterstrichen, so daß der Schweizerische Evangelische Pressedienst gar von einer andern Akzentsetzung sprach.

Der erste Abschnitt bedenkt unter der Überschrift „Die Reformation der einen Kirche" die ökumenische Bewegung in gewissem Sinne als Erfüllung der Reformation. Denn den Reformatoren ging es nicht darum, eine neue Kirche zu gründen, sondern „das Evangelium in der ganzen Kirche von neuem zur Geltung zu bringen". Mit der ökumenischen Bewegung ist es „wieder möglich geworden, gemeinsam an der Erneuerung des Zeugnisses zu arbeiten, das die Kirche der Welt schuldet. Aus dieser Sicht läßt sich sagen, die Reformation finde in der ökumenischen Bewegung heute eine Fortsetzung."

Mit „Der Ruf zur Mitte: Jesus Christus" ist der zweite Abschnitt überschrieben, der die reformatorische „Konzentration auf die eine Quelle des Heils" auch in ihrer Bedeutung für die Annäherung der Kirchen herausstellt. Der 1528 in der schweizerischen Reformationsbewegung geprägte Satz „Die heilige, christliche Kirche, deren einziges Haupt Christus ist, ist aus dem Worte Gottes geboren und hört nicht auf die Stimme eines Fremden" wird als bestimmender Leitsatz für die evangelisch-reformierten Kirchen bezeichnet. Sie halten aus diesem Grunde denn auch „jede Frömmigkeit für unzulässig, in der Maria unabhängig von Jesus zum Gegenstand der Betrachtung wird; sie sind insbesondere kritisch gegenüber den neueren mariologischen Dogmen und Aussagen der römisch-katholischen Kirche, die sich aus der Schrift nicht begründen lassen." Hier werden sich die evangelisch-reformierten Kirchen, die mit den Reformatoren die „freie Mannigfaltigkeit" der Formen, Strukturen und Gebräuche für die Kirche als kennzeichnend halten, allerdings fragen lassen müssen, ob bei ihnen anderseits nicht ein berechtigter Reichtum der Frömmigkeitsformen und des liturgischen Lebens und Feierns verlorengegangen ist.

„Das Priestertum aller Gläubigen", so die Überschrift des dritten Abschnitts, meint, „daß die Kirche eine Gemeinschaft ist, an deren Leben und Entscheidungen alle Glieder im Zusammenspiel ihrer Kräfte Anteil haben". Diesem Kirchenverständnis entspricht eine *konziliare Praxis,* was für die Denkschrift bedeutet, „daß die Leitung auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens durch synodale und kollegiale Gremien ausgeübt wird" und daß insbesondere die Theologen „in der Freiheit der Forschung und des Lehrens" zur Wahrheitsfindung in der Kirche beitragen können müssen. „Wenn wir von der Kirche als einer konziliaren Gemeinschaft sprechen, meinen wir eine Gemeinschaft, die von gegenseitigem Respekt und der Bereitschaft zum Dialog beherrscht und getragen wird. Wir können an dieser Stelle nicht verschweigen, daß die evangelisch-reformierten Kirchen in der Institution des päpstlichen Amtes, wie es in der römisch-katholischen Kirche verstanden und gelebt wird, eine erhebliche Schwierigkeit sehen, vor allem in der lehrhaften Ausprägung, die es durch das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes erhalten hat. Auch wenn sie die scharfe Sprache der Reformatoren heute nicht mehr teilen, sind sie doch der Überzeugung, daß diese Form der Leitung und der Autorität durch das Zeugnis der Schrift nicht getragen wird."

Abgesehen davon, daß das Priestertum aller Gläubigen keine trennende Lehre sein muß und zur Frage des kirchlichen Amtes aufgrund der Vorarbeiten der Evangelisch-Römisch-katholischen Gesprächskommission nicht nur Kontroverstheologisches zu sagen gewesen wäre, fällt im Text ein gewisser Widerspruch auf: Einerseits wird mit den Reformatoren davon ausgegangen, „daß die Kirche der Diener bedürfe, die das Evangelium verkünden, die Sakramente verwalten und die pastorale Leitung ausüben". Anderseits wird diese pastorale Lei-

tung aber von der Kirchenleitung getrennt: „Die Autorität Christi in der Kirche wird nicht durch einzelne Personen, sondern durch von der Gemeinde gewählte Kollegien repräsentiert. Sie bestehen in der Regel mehrheitlich aus Laien, Männern und Frauen. Recht verstanden und ausgeübt erlaubt diese Form der Leitung das gemeinsame Hören auf Gottes Willen."

Die Verheißung „Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt", so die Überschrift des vierten Abschnitts, wird von den evangelischen Kirchen von ihrer geschichtlichen Erfahrung her als eine offene Verheißung verstanden: „Das Ereignis der Reformation selbst, auch mit den Wirrnissen, die es zur Folge gehabt hat, ist eine Erinnerung daran, wie diese Verheißung zu verstehen ist." Diese Erfahrung bezeichnet die Denkschrift auch für die ökumenische Bewegung als wichtig, „weil die verschiedenen Kirchen einzig aufgrund dieses tieferen geistlichen Verständnisses der Treue Gottes zu seinem Volke einander gegenseitig als der Kirche Jesu Christi zugehörig anerkennen und gemeinsam in die volle Gemeinschaft eintreten können". Diese Überzeugung führt im fünften Abschnitt: „Kein Grund zum Rühmen" zur Einsicht, daß die Kirche „ihre Botschaft allein in der Kraft des Geistes ausrichten kann" und daß im Laufe der Geschichte vieles geschehen ist, das die Kirchen als Last begleitet. „Wie vieles ist versäumt worden und wird versäumt. Wieviel mehr könnten unsere Kirchen dazu beitragen, daß die Schweiz, ein so reich beschenktes und vielfach verschontes Land mit so vielen Möglichkeiten, ihre solidarische Verantwortung in der heutigen Welt wahrnimmt. Die evangelisch-reformierten Kirchen sind sich dessen bewußt, daß sie weit hinter dem zurückbleiben, was sie vom Evangelium und der Reformation empfangen haben und konstruktiv zur Entfaltung der ökumenischen Bewegung beitragen könnten."

„Auf dem Wege zu vertiefter Gemeinschaft", so die Überschrift des sechsten Abschnitts, sind den evangelischen Kirchen *drei Hinweise* aus seelsorgerlichen Gründen besonders wichtig. Der erste betrifft die gegenseitige Anerkennung der Kirchen als Kirchen Jesu Christi; beim zweiten geht es um die gemeinsame Feier des Abendmahls; beim dritten um Fragen in bezug auf die bekenntnisverschiedenen Ehen, nämlich das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit und die Gewährung gegenseitiger eucharistischer Gastfreundschaft.

Während im vierten Abschnitt davon die Rede ist, „einander gegenseitig als der Kirche Jesu Christi zugehörig" anzuerkennen, und im siebten Abschnitt vom Weg „zu vollerer gegenseitigen Anerkennung" gehandelt wird, ist im sechsten Abschnitt von einer vorbehaltlosen Anerkennung die Rede, und zwar nicht als Ziel, sondern als Voraussetzung der ökumenischen Bewegung. Aufgrund der ökumenischen Erfahrungen seien die evangelischen Kirchen dazu geführt worden, „andere Kirchen als Kirchen Jesu Christi zu betrachten und unter dieser Voraussetzung die Gemeinschaft mit ihnen zu suchen und zu pflegen. Wir betrachten diese Gemeinschaft als eine Gemeinschaft, in der alle Glieder der Erneuerung bedürfen und einander mit ihren Gaben dienen. Wir sehen das Wachstum in der Gemeinschaft gefährdet, wo eine Kirche den Anspruch erhebt, Trägerin der einen Kirche Jesu Christi zu sein und den andern Kirchen aufgrund einer von vornherein festgelegten Definition nur begrenzt die Qualität von Kirche zugesteht." So ist der Eindruck nicht von der Hand zu weisen, daß hier das Postulat einer gegenseitigen vorbehaltlosen Anerkennung eingefügt wurde, ohne daß hinreichend bedacht wurde, was „Anerkennung" theologisch bzw. ekklesiologisch bedeutet.

Unter Bezugnahme auf die Princeton-Erklärung des Reformierten Weltbundes glauben die evangelischen Kirchen, „daß die Feier des Abendmahls allen offen sein muß, die seinen (des Herrn) Ruf hören und ihm Folge leisten wollen". Und sie glauben, „daß diese Praxis die Gemeinschaft unter den Kirchen zu fördern vermag", und es bleibt ihnen „auch nach allen Erklärungen schwer verständlich, warum die Gemeinschaft am Tisch des Herrn noch immer grundsätzlich nicht möglich ist". Abgesehen vom angesprochenen Amts- und Eucharistieverständnis werden damit aber die Unterschiede in der eucharistischen Praxis gerade in der Schweiz in ihrer Bedeutung heruntergespielt. Neben vereinzelten Bemühungen um eine Rückgewinnung der altkirchlichen eucharistischen Tradition und um die Einführung einer größeren Abendmahlshäufigkeit gibt es in den evangelischen Kirchen Tendenzen, die den Katholiken Sorge bereiten, zum Beispiel die Zulassung auch Ungetaufter zum Abendmahl.

Die Anliegen in bezug auf die konfessionsverschiedenen Ehen hingegen werden auch auf katholischer Seite namhaft gemacht, nicht zuletzt aufgrund der Gegebenheiten, die das Memorandum anspricht und die die Seelsorge herausfordern: „Ein Drittel der Ehen in unserem Lande werden über konfessionelle Grenzen hinweg geschlossen, und an manchen Orten ist die Zahl der gemischten Ehen größer als diejenige der innerhalb derselben Konfession geschlossenen Ehen."

Im letzten Abschnitt, mit „Im Zeugnis und im Dienst schon jetzt verbunden" überschrieben, wird die ökumenische Bewegung zusammenfassend bestimmt als „eine vorläufige Gemeinschaft von Kirchen, die sich entschlossen auf dem Weg zu vollerer gegenseitiger Anerkennung befinden. Sie sind miteinander verbunden, um in gemeinsamer Anstrengung die Gemeinschaft wiederherzustellen. Jede bleibt dem Evangelium, so wie sie es erkannt hat, treu und ist doch für Anfragen und Korrekturen der andern offen." Von diesem Verständnis her bekennt sich der Kirchenbund zum Ökumenischen Rat der Kirchen und zur Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz. Dabei gibt der Auftrag, das Evangelium in der heutigen Welt zu verkünden, der ökumenischen Bewegung ihre eigentliche Dringlichkeit. „Die Kirchen sind gemeinsam in die Welt gerufen. Sie sollen die Botschaft vom Reiche Gottes durch ihr Wort, aber nicht weniger durch die Art und Weise ihrer Existenz bezeugen."

Abgesehen davon, daß das Memorandum trotz des Attentats auf Johan-

nes Paul II. unmittelbar danach veröffentlicht und auf einer Pressekonferenz erläutert wurde, was nicht überall gut aufgenommen wurde, wird es auch auf *katholischer* Seite als ein *wichtiger Anstoß zum ökumenischen Gespräch* betrachtet. Die Ökumene-Kommission der Schweizer Bischofskonferenz hält nicht zuletzt die kritischen Hinweise und Forderungen für hilfreich, weil dem Anliegen der Einheit schlecht gedient sei, wenn unter den Kirchen nur Höflichkeiten ausgetauscht und vorhandene Probleme nicht ausgesprochen würden. Die Bischofskonferenz selber wird sich damit voraussichtlich auch befassen und ihren zuständigen Stabsstellen entsprechende Aufträge erteilen. Auch die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz betrachtet die Denkschrift als eine ergiebige Gesprächsunterlage, wird sie sich doch damit noch eingehend auseinandersetzen. *R. W.-Sp.*

Staatsverständnis der Gegenwart: Versuch einer Diagnose

Zum sechsten Mal hatte die politische Akademie Tutzing in der Pfingstwoche Hochschullehrer, Publizisten, Politiker, Praktiker der politischen Bildung und zum ersten Mal auch Studenten zu einem zeitdiagnostischen Symposium eingeladen. Die Frage nach dem *Staatsverständnis der Gegenwart,* die den Arbeitsgruppen mit unterschiedlichen Schwerpunkten gestellt war, sollte nicht unabhängig von aktuellen Ausbrüchen des Staatsverdrusses und doch ohne den Zwang zu deren Rechtfertigung oder zur Veränderung behandelt werden.

Die Frage, wie man den Staat versteht, ist die Frage, nach welchen Regeln man außerhalb des privaten Bereichs, aber noch innerhalb sinnvoller Grenzziehungen zusammenleben will. Damit wird es eine Frage nach Lebensmöglichkeiten schlechthin, nach vom Staat geschützten und gegen ihn zu verteidigenden Freiräumen, nach der Forderung, am Staat gestaltend tätig zu werden, und nach der Chance, sich um nichtprivate Dinge nicht kümmern zu müssen. Diese Fragen sind die ältesten für das menschliche Zusammenleben und zwingen doch jede Zeit, spezifisch neue Antworten zu suchen.

Der Leiter der Akademie, Prof. *Manfred Hättich,* wies in seiner Einführung darauf hin, daß für die Diskussion um das Staatsverständnis der Gegenwart ein geschichtliches Bewußtsein hilfreich sei, „das nicht die Geschichte als Wahrsagerin für die Zukunft instrumentalisiert und dennoch Orientierungslosigkeit zu mindern vermag. Wir wissen nicht, wohin wir gelangen werden. Aber wir wissen einiges darüber, wo wir herkommen. Überlieferung sagt uns nicht, was wir hier und jetzt oder gar morgen tun sollen. Aber sie hält Erfahrungen bereit über bereits gegangene, geglückte und gescheiterte Wege."

Für die anstehende Frage erwiesen sich diese Hinweise als gangbarer Weg: es geht nicht an, aus der offensichtlichen *Krise des Staatsverständnisses* zu schließen, daß entweder nur das alte Bild vom Staat wieder zu installieren sei, um die Krise zu beenden, oder daß eben dieses Gebilde ausgedient habe und die Krise am einfachsten durch eine weitgehende Ignorierung oder Aufhebung des Staates zu lösen sei. „Aus der Geschichte können wir z. B. wissen, daß wir unter geschichtsimmanenten Bedingungen nicht ins Paradies kommen können. Dann ist es aber ein Gebot der Vernunft, nicht Wegweisern zu folgen, auf denen ‚Zum Paradies' geschrieben steht."

Vielmehr weist das Sprechen von Krisen auf Umstände hin, die als Krisen empfunden werden, die aber vielleicht gerade deswegen zur Diskussion anstehen, weil es keine *einfachen Lösungen* für sie gibt, vielleicht weil der Unmut über sie größer ist als die Möglichkeit oder auch das Bedürfnis, sie zu lösen. Die Rede von der Krise des Staatsverständnisses, von der Verdrossenheit über den Staat bedeutet für die einen, daß es zuviel erdrückenden Staat, für die anderen, daß es zu wenig ordnungstiftenden Staat gebe. Wenn der Staat nicht zuletzt das ist, was die Menschen von ihm denken, so wird er sich mit durch ein Verständnis konstituieren, das von weit divergierenden Erfahrungen und Erwartungen bestimmt ist: dürfte seine Rolle zur Verhinderung von Anarchie noch weitgehend Zustimmung finden, so ist seine Funktion als übergeordneter Organismus zur Stiftung von Ordnung und letztlich von Harmonie ebenso unzweifelhaft umstritten. Der Staat als Dienstleistungsbetrieb wird so selbstverständlich genutzt wie seine Rolle bei der Inanspruchnahme der Bürger in Frage gestellt wird. Das vorsichtige Fragen nach den Bedingungen, unter denen dieser Staat entstand und besteht, wird Forderungen des Staates wie des Bürgers zwar nicht unmittelbar mildern, aber doch Hinweise geben auf Unterscheidungskriterien zwischen Unabdingbarem und Veränderlichem.

Die Diskussion um das Bild des Staates ist immer eine Diskussion um das, was vom bestehenden Staat beibehalten und was an ihm neu gestaltet werden soll. Tatsächliche oder als solche empfundene Krisen des Staatsbewußtseins sind dann eine fast natürliche Folge dieses kontinuierlichen Prozesses. Zum Verständnis der gegenwärtigen Krise ist es daher hilfreich, die Auseinandersetzung um das Selbstverständnis als einen *Generationenkonflikt* zu begreifen. Die Bezeichnung „ältere" und „jüngere" Generation ist dabei nicht biologisch terminiert, sondern kennzeichnet verkürzt Positionenkomplexe, die in der Gegenüberstellung das Spezifische der gegenwärtigen Krise des Staatsverständnisses und damit auch teilweise des Staates markieren können.

Befragt nach den Erfahrungen als Betroffene: „Was ist unser Staat für uns?", war die *Diskussion* auf dem Symposium durch eine weitgehende *Unsicherheit* über das Selbstverständnis des „Staatsbürgers" gekennzeichnet. Staat wird in der Regel zuerst in der Erfüllung von auferlegten Pflichten erfahren, zugespitzt in der Vereinnahmung und Kontrolle durch Daten-

banken und Überprüfungen. Er wird dann ebenso fraglos in seinen Institutionen, Regierung, Parlament, mehr noch in den entsprechenden Personen erfahren. Gemeinsam war all diesen vorgetragenen Erfahrungen, sowohl von denen, die wieder mehr Staat, wie von denen, die lieber weniger Staat wollen, daß man „Staat" eher in seinen negativen Äußerungen bemerkt, die Regierung, die ihr Versprechen nicht hält, das Parlament, das nicht mehr in der Lage ist, Hoffnungen, Wünsche und Perspektiven zu artikulieren, während die positiven Leistungen des Staates eher als selbstverständlich hingenommen werden. Ein Symptom dafür ist das Obsoletwerden des traditionellen Staatsverständnisses, wie es sich in den negativen Begriffen des Verbändestaates, Atomstaates oder Polizeistaates äußert. Auch in positiveren Begriffen wie dem des Sozialstaates ist der Staat als eine im Gesamt wirkende Kraft nicht mehr gegenwärtig.

Für die Bundesrepublik freilich ist eine gewisse *Distanz* zwischen Staat und Staatsbürger schon *verfassungsmäßig* angelegt. Das Grundgesetz enthält keinen die Verbindung zwischen Staat und Staatsbürger festschreibenden Pflichtenkatalog, sondern einen Grundrechtskatalog, der unbeschadet der Drittwirkung, zunächst die Abwehrrechte des Einzelnen gegenüber dem Staat festschreibt und damit das Mißtrauen des Individuums gegenüber der übergeordneten politischen Einheit zum Ausdruck bringt. Andererseits aber ist im Grundgesetz ebenso das Mißtrauen des Staates gegenüber dem Bürger, dessen Einflußmöglichkeiten weitgehend mediatisiert werden, in Institutionen gefaßt. Bei der Diskussion um die Krise des gegenwärtigen Staatsbewußtseins wird man demnach als historische Bedingung in Rechnung stellen müssen, daß die Entscheidung für die repräsentative Demokratie, deren Grundlage eben das wechselseitige Mißtrauen von Staat und Bürger ist, auch die Weichen für die Formen der Beteiligung des Bürgers und damit auch für dessen staatsbürgerliches Selbstverständnis gestellt hat. Einen großen Teil der gegenwärtigen Diskussion über die Staatsverdrossenheit wird man in der Konsequenz der ja nicht weit zurückliegenden allgemeinen Demokratisierungs- oder Partizipationsdiskussion vor dem Hintergrund der intendierten repräsentativen Grundlagen der Republik besser verstehen. Dies könnte man weitertreiben und nach den anthropologischen Prämissen fragen, die zu dieser Grundsatzentscheidung geführt haben.

Interpretiert man die Krise des Staatsverständnisses als Generationenkonflikt, so ist das *Mißtrauen der Jüngeren* zunächst also durchaus *systemkonform.* Es nimmt jedoch in Teilen Formen der Interessendurchsetzung an, die das System selbst in Frage stellen, indem sie es ein stückweit handlungsunfähig machen. Man wird z. B. die Tatsache, daß rechtsstaatlich zustande gekommene Entscheidungen im Energie- oder Infrastrukturbereich nicht nur kritisiert, sondern in ihrer Durchführung be- oder verhindert werden, als eine Manifestation der Krise eines bestimmten Staatsverständnisses werten können. Krise des Staatsverständnisses würde hier nicht mangelndes Interesse am Staat, sondern vielmehr eine neue Qualität der Auseinandersetzung mit dem Staat bedeuten. Für diese Auseinandersetzung ist kennzeichnend, daß sie auf der einen Seite mit der Betonung des Einzelnen, seiner Ohnmacht, aber auch seiner Rechte, und auf der anderen Seite mit der Forderung nach der Orientierung am Gemeinwohl und am sozialen Verhalten geführt wird. Entwicklungshilfe, politische Gefangene und Umweltschutz sind dabei so disparate Erscheinungsformen der Gemeinwohlorientierung, daß man mit den Erklärungsversuchen der letzten Jahre, der Überschaubarkeit der Probleme und der Betroffenheit der Engagierten wird vorsichtiger umgehen müssen. Das gemeinsame Kriterium für diese neue Gemeinwohlorientierung ist nicht so leicht zu benennen. Sicher bietet auch diese neue Gemeinwohlorientierung wie der gegenwärtig sich wieder verstärkende Ruf nach dem Vater Staat und letztlich auch der Kampf gegen diesen Staat eine Möglichkeit, sich dem eigenverantwortlichen Handeln zu entziehen.

Die ältere Generation geht mit dem Bestand der Republik behutsamer um. Sie hat zum Teil die Zeit davor gekannt, aber sie hat vor allem diesen Staat mit dem „Wirtschaftswunder" und mehr noch mit den Hoffnungen der Nachkriegszeit wieder aufgerichtet. Sie hatte es dabei insofern leichter, als sie ihren Teil am Gemeinsamen gegenüber einer Vergangenheit bauen konnte, die von niemandem verteidigt wurde, während die Jüngeren ihren Teil schaffen müssen gegenüber einer Vergangenheit, die von den Älteren als besonders gut mit Zähnen und Klauen verteidigt wird. Für die ältere Generation gab es gemeinsame Werte gegenüber den zuvor pervertierten, einen gemeinsamen Staat gegenüber dem vorher mißbrauchten und dann geteilten. Für die Jüngeren gilt es postmaterielle Werte gegenüber den ihnen selbstverständlichen materiellen zu realisieren. Den Älteren erscheint dies als ein Zusammenbruch ihrer Welt der Werte.

Die Frage nach dem Staatsverständnis der Gegenwart führte zu einer recht *widersprüchlichen Momentaufnahme:* Während die Notwendigkeit, sich in einer Welt von Widersprüchen zurechtzufinden, zunimmt, nimmt gleichzeitig die Verbindlichkeit konsensfähiger „Allgemeinwerte" als Orientierungshilfe ab. Ohne hierfür zu schnelle Erklärungen zur Hand zu haben, kann man eine merkwürdige Entsprechung von einer atomisierten Gesellschaft und einer individuellen staatsbürgerlichen Ethik feststellen, die sich nicht nur, wie z. B. die Resonanz von amnesty international zeigt, aus dem Einzelnen begründet, sondern auch auf ihn bezieht. Die kontroverse Interpretation dieser Beobachtung sollte man nicht verdecken: Für die einen führt das gegenwärtige, eher individuell begründete Staatsverständnis als Gegenbild zu den an traditionellen Werten orientierten Staat zu neuen Formen des Zusammenlebens, in denen staatliches Verhalten im wesentlichen auf regulierende Verfahren beschränkt wird. Für die anderen sind in der atomisierten Gesellschaft die tradierten Werte nur durch neue Formen verdeckt, und es käme, wenn man eine Krise annimmt, allein darauf an, auch in diesem Staat für bestimmte Be-

reiche verbindliche Wertentscheidungen zu treffen. Die Frage spitzt sich zu: Verbirgt sich hinter der Diskussion um die Krise des Staatsverständnisses der Gegenwart noch der traditionelle, nur in Akzenten veränderte Staat, oder doch, synchron mit geistigen und gesellschaftlichen Entwicklungen ein ganz neues Bild vom Staat? Dann wäre die Krise im Staatsverständnis der Gegenwart die heilsame Unruhe darüber, daß diese Frage nicht entschieden, vielleicht nicht entscheidbar ist.
Die jeweilige Perzeption der Krise ist sicher abhängig vom Alter, von der beruflichen und ökonomischen Situation. Die unterschiedliche Erfahrung von ökonomischer Saturiertheit oder Bedrohung wird zu unterschiedlichen Einschätzungen der Notwendigkeit wirtschaftlichen Wachstums und damit staatlichen Handelns führen. Das heißt aber, daß die eigene Haltung der Anpassung oder des Widerstandes gegenüber dem Staat, damit auch die Interpretation des Staates und in der Wirkung davon der Zustand des Staates selbst nicht zuletzt abhängig wird von den individuellen Voraussetzungen. Die Gefahr, daß man den Kritikern des Staates zuviel Raum gebe und eben dadurch die Krise des Staates erst herbeirede, meint etwas Gegenaufklärerisches. Man wird die Krise des Staatsverständnisses nicht überwinden, indem man wiederum die positiven Ziele des Staates herausstellt. Viel hilfreicher sollte es sein, die Bedingungen des gegenwärtigen Staatsverständnisses und die Notwendigkeit einer verantwortlichen Auseinandersetzung mit dem Staat aufzuzeigen. *H.-O. M.*

Entwicklungen

Wird die Kirche in den Untergrund gezwungen?

Zur neueren Entwicklung in der ČSSR

Kirchliche Kreise in der tschechoslowakischen Hauptstadt wollen jetzt entgegen ihren früheren Meinungen davon wissen, daß die Prager Delegation bei den Januar-Gesprächen 1980 im Vatikan das eine oder andere Zugeständnis doch gemacht habe. So sei zugesagt worden, daß der zuständige Kirchensekretär nicht mehr auf seine Anwesenheit bei den Zusammenkünften der Priestervereinigung bestehen werde; tatsächlich ist deren Abwesenheit da und dort vermerkt worden. Aber selbst darüber noch hinausgehende Hoffnungen seien im Januar 1980 auf ein Einlenken bei der Besetzung zweier oder dreier vakanter Bischofssitze geweckt worden. Übrigens schien im Frühjahr 1980 auf eine gewisse Lockerung auch die lobende Anerkennung der von allen in der ČSSR zugelassenen Kirchen und Religionsgemeinschaften geleisteten „Friedensarbeit" hinzudeuten, die der für Kirchenfragen im Ministerrat zuständige Minister *Lúčan* vor dem März-Plenum der Partei ausgesprochen hat. Dann scheint jedoch ein schärferer Wind auf der Ebene der Prager Kirchenpolitik eingesetzt zu haben, der derartige Zusagen vom Tisch gefegt hat. Dahinter wird der Einfluß des Prager Chefideologen *Vasil Bilák* vermutet. So mußte der Ausgang jener Gesprächsrunde doch negativ beurteilt werden.

Um so mehr mußte in kirchlichen Kreisen Prags ein unerwarteter Besuch des für Gespräche mit Prag in der römischen Kurie zuständigen Sondernuntius, Erzbischof *Luigi Poggi*, und seines Mitarbeiters *John Bukovsky* in der tschechoslowakischen Hauptstadt in der ersten Dezember-Hälfte 1980 überraschen, noch mehr die Kürze dieses Besuches, jedoch nicht mehr die amtliche Mitteilung, daß Gespräche stattgefunden haben, die fortgesetzt werden sollen. Die damit ausgedrückte Ergebnislosigkeit hat nicht sehr überrascht, da angesichts der durch fast zwei Jahrzehnte praktizierten Unnachgiebigkeit der Prager Machthaber der Verhandlungsspielraum für den Heiligen Stuhl sehr stark eingeschränkt ist. Wie inzwischen auch in Prag bekannt geworden ist, hat der Heilige Stuhl die Themenliste für seine Gespräche des öfteren vorgelegt und einzelne Anliegen immer wieder zur Sprache gebracht, ohne bei seinen Gesprächspartnern und vor allem bei den Entscheidungsgremien im Prager ZK Verständnis für seine Forderungen zu finden. Der Papst hat dann selbst in einer kurzen Ansprache am 18. Mai 1980 (HK, August 1980, 382) wichtigste Anliegen öffentlich genannt: volle Religionsfreiheit und freien Zugang zum Priester- und Ordensberuf.

Verhandlungen ohne Aussicht auf Ergebnis

Von einer Reaktion der Prager Regierung auf diese anklagenden Äußerungen des Papstes vor ungefähr 60 000 Menschen auf dem Petersplatz, darunter eine sehr große Anzahl Jugendlicher aus aller Welt, Angehörige der Fokolarini-Bewegung, wurde in Prag selbst nichts vernommen. So waren die Dezember-Gespräche des vergangenen Jahres eigentlich von Anfang an zur Ergebnislosigkeit verurteilt, wenn das Ansehen des Heiligen Stuhls bei Klerus und Kirchenvolk in der ČSSR und darüber hinaus nicht

Schaden leiden sollte. Jede Fortsetzung derartiger Gespräche ohne für die Kirche unabdingbare Zugeständnisse muß sinnlos erscheinen, solange die Prager Regierung nicht konkrete Vorschläge auf den Tisch legt, die wirklich einen Fortschritt in den festgefahrenen Beziehungen darstellen oder doch irgendwie signalisieren, daß sie wesentliche Anliegen des Heiligen Stuhls wirklich ernst nimmt. Das gilt für die *Bischofsernennungen* ebenso wie für den durch die staatlichen Kirchensekretäre nicht behinderten *Zugang zum Priesterberuf* und eine Beendigung des durch kein Gesetz begründeten faktischen Verbots für die religiösen Ordensgemeinschaften. Dennoch erscheint es nicht ausgeschlossen, daß der Heilige Stuhl nochmals wie 1977 durch einen Mitarbeiter im Rat für öffentliche Angelegenheiten der Kirche mit Genehmigung der Prager Regierung in einer offiziösen Weise nach neuen Wegen sondieren läßt. Damals wurde angesichts der starren Ablehnung aller vom Heiligen Stuhl benannten Bischofskandidaten auf diese Weise nach neuen Wegen gesucht; ein ähnlicher Schritt läge durchaus nicht außerhalb der Möglichkeiten. Nur scheint der Heilige Stuhl jetzt eine härtere Gangart eingeschaltet zu haben und nicht bereit zu sein, ins Blaue hinein Gespräche zu führen, die ohne konkrete Hoffnungen auf ein für die Kirche annehmbares Ergebnis aufgenommen würden.

Noch scheint es aber nicht soweit zu sein. Was in Prag befürchtet wird, ist der Versuch, durch ein Zugeständnis des Staates ein kirchliches *Verbot der Basisgruppen* zu erreichen, um sie der Aufsicht und Kontrolle der staatlichen Kirchenfunktionäre zu unterstellen; daß auch der eine oder andere Friedenspriester ein persönliches Interesse daran hat, alle aus seiner Gemeinde der ihm allein übertragenen „ordentlichen Seelsorge" zu integrieren, mag dabei bisweilen eine auslösende Rolle spielen. Solche Gruppen gibt es, und sie bereiten, wie es scheint, den Kirchensekretären und der Staatspolizei keine geringen Sorgen und Mühen. Die zumeist aus jugendlichen Arbeitern und Jungakademikern bestehenden Gruppen sind heute nicht nur in traditionell katholischen Gegenden der Slowakei, sondern auch in Böhmen, und zwar selbst im ehemals deutsch besiedelten Grenzgebiet zu finden. Sie wollen nicht außerhalb der Ortskirche stehen, aber sie geben sich nicht mit der von den Kirchensekretären zugestandenen „Befriedigung religiöser Bedürfnisse" zufrieden; vielmehr sind sie entschlossen, als bewußte Glieder der Kirche, nicht einer abstrusen „Untergrund-Kirche", sich ihren religiösen Freiheitsraum nicht durch administrative Maßnahmen in ungebührlicher und durch keine rechtlichen Normen begründeten Weise einschränken zu lassen. So kommen sie irgendwo zusammen, um die Schrift zu lesen, zu meditieren und zu beten. Zeltlager, Wanderungen, Wochenenden und private Zusammenkünfte werden dazu genutzt, aber auch Exerzitien sind keine Seltenheit. Dabei berufen sich diese Gruppen auf bestehende Normen, die in ihrem Lande Gesetzeskraft erhalten haben.

Was also den tschechoslowakischen Behörden Sorgen zu bereiten scheint und zu ausgedehnten Fahndungen Anlaß bietet, ist in keiner Weise Ausdruck einer „antisozialistischen" oder „antisowjetischen" Einstellung oder einer politischen Opposition, sondern nur des Verlangens, den eigenen religiösen Glauben zu leben, wie es der katholischen Gläubigkeit und den eigenen „religiösen Bedürfnissen" entspricht. Sie haben keine andere Möglichkeit, als diesen Weg zu beschreiten, der dabei wohl über den äußeren Rahmen der Ortskirche hinausgeht und nur insgeheim gewagt werden kann, ohne jedoch eine andere, eine „bessere" Kirche, eine „Untergrundkirche" sein zu wollen. Sie würden diesen Weg nicht wählen, wenn ihnen eine andere Möglichkeit offenstünde. Aber sie sehen sich dazu durch das Vorgehen der Partei- und Staatsführung ihres Landes gezwungen, wenn sie nicht ihrem Gewissen untreu sein wollen. Nur der ständige Druck auf kirchlich-religiöses Leben zwingt sie dazu.

Es finden sich immer wieder Priester, die sich diesen Gruppen widmen, vornehmlich aus der Reihe jener, die keine staatliche Genehmigung zur Ausübung der ordentlichen Seelsorge haben; sie finden leichter Zugang zu jungen Arbeitern, aber auch Akademikern, sind unbelastet von einer amtlichen Stellung und besitzen mehr Bewegungsfreiheit als die Seelsorger selbst.

Dazu kommt die Tatsache, die heute nicht mehr verschwiegen werden muß, daß es tatsächlich *geheim geweihte Priester* gibt, die nicht durch eines der beiden Priesterseminare gegangen sind und auch außerhalb der theologischen Fakultäten ihre Fachausbildung, wenn auch naturgemäß verkürzt, durch engagierte Priester erhalten haben. Es sind oft junge Angehörige liquidierter Ordensgemeinschaften, die keinen anderen Ausweg sehen, um sich am Leben zu erhalten. Schwieriger ist es mit jenen, die sich einer Diözese zur Verfügung stellen wollen. Für einen der amtierenden Bischöfe ist das Risiko für sein Amt und seine Aufgabe zu groß, von den Kapitelvikaren ist eine Hilfe nicht zu erwarten. Und obwohl diese insgeheim geweihten Priester mit einer Verurteilung rechnen müssen, sobald sie entdeckt werden, sind immer wieder junge Menschen dazu entschlossen, diesen gefährlichen Weg zu gehen.

Bei der Polizeiaktion am 10. September 1979 wurde selbst ein geheim funktionierendes Mini-Priesterseminar entdeckt. Der in letzter Zeit öfters genannte Franziskaner *Jan Bárta* scheint Initiator und spiritus rector dieses wagemutigen Versuches gewesen zu sein, jungen Abiturienten, die entweder in eines der beiden Priesterseminare nicht aufgenommen worden sind oder erst gar nicht darum nachgesucht haben, da sie aufgrund der eigenen Kader-Beurteilung oder der ihrer Eltern keine Hoffnung auf Aufnahme haben konnten, den Weg zum Priestertum in einem neben ihrer Arbeit absolvierten Studium der Theologie zu ermöglichen. Ob aus diesem Geheim-Seminar bereits Priester hervorgegangen sind, kann derzeit noch nicht gesagt werden. Es kann ferner angenommen werden, daß dieser Versuch weder der erste noch der alleinige geblieben ist.

Insgeheim geweihte Bischöfe

Aber noch beunruhigender für Kirchensekretariat und Staatspolizei ist die „Befürchtung", daß es auch *insgeheim geweihte Bischöfe* im Lande gibt, die dem wachenden Auge ihrer Häscher bisher entgangen sind. Das erklärt die unverkennbare Unruhe und Nervosität auf seiten der für kirchliche Angelegenheiten zuständigen Partei- und Polizeieinrichtungen, denn daran, daß es solche heute in der ČSSR (wieder) gibt, wird dort selbst nicht mehr gezweifelt; auch die Staatspolizei geht davon aus, nur tappt sie, so muß angenommen werden, immer noch im finstern. Ein ungewöhnlich offener Angriff auf eine „Geheim-Kirche" in der ČSSR wurde vom slowakischen Parteiblatt „Pravda" am 29. Dezember 1980 gestartet; er zeugt nur davon, daß darüber im Lande auch außerhalb der zuständigen Partei- und Polizei-Instanzen manches bekannt geworden ist, da solche Nachrichten in den Kommunikationsmitteln des Landes selbst nur selten Aufnahme finden.

Gerätselt wird, wo und von wem diese geheimen Weihen erteilt worden sind bzw. werden. Es kann davon ausgegangen werden, daß keiner der amtierenden katholischen Bischöfe in der ČSSR ein derartiges Risiko eingegangen ist, wofür sehr beachtliche Gründe vorhanden sind. Auch die noch im Lande lebenden und der Polizei gut bekannten Geheimbischöfe, die während der fünfziger Jahre konsekriert worden sind, werden kaum die jetzt auftauchenden Neu-Priester und Neu-Bischöfe geweiht haben; dazu wissen sie sich zu gut beschattet. In Prag hält sich das Gerücht, daß dortige Partei- und Polizeistellen auf *Polen* hinweisen und zugleich annehmen, daß derartige Weihen auch schon vor langer Zeit dort erteilt worden sind. Nun ist es kein Geheimnis, daß insbesondere der polnische Episkopat mehr als ein platonisches Interesse für die Glaubensbrüder und Glaubensschwestern in benachbarten slawischen Ländern bis in letzte Zeit an den Tag gelegt hat. Und bei dem noch bis vor kurzem erleichterten Reiseverkehr war es Bürgern der ČSSR nicht so schwer, nach Polen zu gelangen. Kardinal *Wyszyński* hat in einem Wallfahrtsort des Glatzer Landes bei der Begrüßung des anwesenden Prager Erzbischofs, Kardinal *Tomášek*, im Sommer 1980 ausdrücklich auf diese verpflichtende Solidarität hingewiesen. Ebenso fühlte man sich in Prag von einem Hirtenbrief der polnischen Bischöfe im April 1980 angesprochen. Die Preßburger Zeitschrift „Ateizmus" reagierte im letzten Heft des Jahrgangs 1980 sehr indigniert darauf: Weil die Gläubigen in der ČSSR Bürger eines sozialistischen Staates sind, könnten die Ausführungen des polnischen Hirtenbriefes nur als unfreundlicher Akt bezeichnet werden, der das Verhältnis der gläubigen Bürger zu ihrem sozialistischen Staat störe und die politische und moralische Einheit in den einzelnen sozialistischen Staaten untergrabe.

Für die Parteiführung – solche Angriffe können nicht ohne Anweisung von ihr publiziert werden – ist nach der heftigen Attacke in der „Pravda" eine „Geheime Kirche" eine besorgniserregende Wirklichkeit. Was jedoch dann das Parteiblatt als solche bezeichnet, sind die oben bereits erwähnten selbstverständlichen Lebensäußerungen religiösen Lebens, die im Rahmen der von den Kirchensekretären bewilligten „Kulthandlungen" keinen Platz finden und von diesen nicht zu jenen „religiösen Bedürfnissen" gerechnet werden, die zu „befriedigen" die Kirchen den Auftrag haben. Von einer wirklichen „Untergrundkirche" in der ČSSR zu sprechen ist nicht berechtigt. Nur die fundamentalen Rechten aller Menschen widersprechende Unterdrückung der selbstgewählten Religion, der durch Verfassung und Landesgesetze zugesicherten Glaubensfreiheit und wirklichen vollen Glaubensverwirklichung zwingt gläubige Bürger zu den inkriminierten Einzelhandlungen religiöser Glaubensverwirklichung. Diese sind nicht Tätigkeit und Elemente einer „Geheimkirche", sondern unwiderlegbare Beweise für die Unterdrückung kirchlich-religiösen Lebens in der heutigen ČSSR.

Wo es Ansatzpunkte und Erscheinungspunkte einer „Untergrundkirche" gibt – und sie gibt es –, haben sie keine Zukunft – außer im Planspiel der Prager Parteiführung als nützlicher Spaltpilz oder als Element der Schwächung der katholischen Kirche des Landes. In einem „Brief junger slowakischer Katholiken an ihre Glaubensbrüder", der im Sommer 1980 in den Westen gelangt ist und sich sehr kritisch mit der Lage der Kirche in der Slowakei beschäftigt, scheint auf alles Gerede von einer „Untergrundkirche" in der ČSSR die richtige Antwort gegeben zu sein: „Dem Regime ist ein großer Erfolg gelungen: Mißtrauen und Uneinheit zu säen. Um wen sollen wir uns zusammenschließen, wenn nicht um unsere Bischöfe?" Aber sie fügen auch hinzu: „Wie sehr ist uns jetzt eine einigende Persönlichkeit abgegangen!"

Vorgänge in der ČSSR und in Rom

Indessen dauert der Würgegriff gegen Äußerungen kirchlich-religiösen Lebens unvermindert an. Die Auswirkungen der Polizeiaktion vom Oktober 1979 scheinen einstweilen beendet zu sein, ein erstes Gerichtsverfahren gegen einen der damals Einbezogenen wurde anfangs des Jahres eröffnet; vor dem Gericht stand der schon erwähnte Franziskaner *Jan Bárta* aus Reichenberg, ein Urteil scheint jedoch noch nicht gefällt zu sein. P. Bárta wurde im Dezember 1980 verhaftet, die erste Verhandlung fand anfangs dieses Jahres statt. Verschiedene kirchliche Gremien des Auslandes, aber auch der in der ČSSR wohnende Provinzial der tschechischen Ordensprovinz, P. Zlámal, haben das Vorgehen der tschechoslowakischen Behörden öffentlich angeprangert. Am 28. Januar dieses Jahres wurde in der Wohnung des Inhaftierten eine nochmalige Hausdurchsuchung vorgenommen, wobei selbst Kirchengeräte und liturgische Gewänder beschlagnahmt wurden. Der tschechische Ordensprovinzial protestierte in einem geharnischten Schreiben an das Be-

zirksgericht und an den Vernehmungsrichter dagegen und forderte die Rückgabe der beschlagnahmten Kirchengeräte. Durchschläge seines Protestes sandte P. Zlámal an die Kanzlei des Staatspräsidenten, an das Innenministerium und an den Direktor des Prager Kirchensekretariats. P. Bárta, der in den fünfziger Jahren zu einer langen Kerkerhaft verurteilt worden war und schwere gesundheitliche Schäden davongetragen hat, litt im Reichenberger Gefängnis schwer unter den seiner Gesundheit abträglichen Haftbedingungen, und es war nicht leicht, über die dortige Staatsanwaltschaft einige Hafterleichterungen durchzusetzen. Abzuwarten bleibt, ob P. Bárta, der inzwischen wieder auf freien Fuß gesetzt wurde, und nach welchen Paragraphen er verurteilt wird: ob wegen „Vereitelung der staatlichen Aufsicht über die Kirchen" oder wegen „Aufruhrs gegen die Republik" oder eines anderen Vergehens, weil er privat die Messe gefeiert und dazu den einen oder anderen aus seinem Bekanntenkreis zugelassen hatte, weil er theologische Aussagen erklärt und religiöse Gespräche geführt oder junge Menschen theologisch gebildet hat. Ob sich auch in Reichenberg ein Rechtsanwalt als Strafverteidiger finden wird, der das Gericht auffordert, gesetzliche Vorschriften anzugeben, die dies verbieten, was P. Bárta vorgeworfen wird? So hat es ein slowakischer Strafverteidiger im Verfahren gegen den Jesuiten P. Formánek gewagt.

Gegen alle Erwartung durfte der in den fünfziger Jahren insgeheim konsekrierte und durch lange Jahre inhaftierte Weihbischof von Königgrätz, *Karl Otčenášek,* der seit seiner Entlassung aus dem Gefängnis in den sechziger Jahren als Pfarradministrator von Türmitz-Aussig wirken darf, Mitte Januar nach Rom fahren. Ob ein taktischer Schritt der Prager Regierung dahintersteht, ist zweifelhaft; eine gewisse Bedeutung scheint dieser Reise aber doch zuzukommen, wenn sie auch wohl kaum mit den Gesprächen im Dezember vorher in Zusammenhang stehen dürfte. Bischof Otčenášek wurde auch von Papst Johannes Paul II. empfangen, der ihm einen Meßkelch zum Geschenk machte; daß es auch zu Unterredungen mit Kardinalstaatssekretär *Agostino Casaroli* und den beiden Erzbischöfen Silvestrini und Poggi gekommen ist, darf mit Sicherheit angenommen werden. Eine Überraschung erlebte Weihbischof Otčenášek bei seiner Rückkehr nach Prag aber noch auf dem Flugplatz: sein Gepäck wurde an die zwei Stunden lang untersucht und alle Devotionalien wurden beschlagnahmt; ob der Kelch passieren durfte, ist noch ungewiß. Kardinal Tomášek, der gekommen war, um Weihbischof Otčenášek abzuholen, mußte während der ganzen Prozedur auf dem Flugplatz warten.

Größeres Aufsehen erregte ein Rom-Aufenthalt des Apostolischen Administrators von Olmütz, Bischof *Josef Vrana,* der am 2. Februar nach Rom gekommen war, jedoch schon am 6. Februar wieder den Rückflug nach Prag antreten wollte, dann aber im Vatikan die Weisung erhielt, seinen Aufenthalt zu verlängern. Er war vom Generalvikar Vanek aus Prag begleitet, wohl nur um einen des Italienischen und der römischen Kulisse kundigen Mann an seiner Seite zu haben. Sicher ist, daß diese Reise auf Einladung der Kurie erfolgt ist, denn Bischof Vrana scheint sich in Rom nicht ganz wohl zu fühlen. Er wurde von Johannes Paul II. empfangen; Gespräche fanden auch mit Casaroli und mit den beiden in der Kurie für die ČSSR zuständigen Erzbischöfen Silvestrini und Poggi statt. Ungeklärt bleibt, warum Vrana nicht über den 14. Februar hinaus in Rom geblieben ist, sondern am Tag vorher den Rückflug nach Prag angetreten hat.
An jenem Samstag, dem Gedächtnistag der beiden heiligen Slawenlehrer Cyrill und Method, feierte der Papst in der römischen Basilika S. Clemente, der Grabeskirche des in Rom als Benediktinermönch verstorbenen Cyrill, in Konzelebration mit mehreren Bischöfen die Eucharistie. (Velehrad, Methods Zentrum der Slawenmission und Bischofssitz liegt innerhalb der mährischen Metropole, deren Amtssitz, das Erzbistum Olmütz, Bischof Vrana verwaltet.)

Aufbegehren gegen die Friedenspriester

Während Kardinal Tomášek im Frühjahr vergangenen Jahres in Rom weilte, muß in Prag, wenigstens für die tschechischen Diözesen Böhmens und Mährens, eine Entscheidung über die Konzelebration mit Priestern ohne staatliche Genehmigung zur Ausübung der Seelsorge getroffen worden sein; ein Protestschreiben des Prager Theologen *Josef Zvěřina* vom 6. Mai 1980, das auch dem Papst zugeleitet worden ist, spricht von einer „Vereinbarung", die alle Priester ohne staatliche Genehmigung zur Ausübung der Seelsorge von jeder Konzelebration, ja sogar von jeder anderen Tätigkeit bei der Feier der Liturgie, wie etwa Lektorendienst oder Vortrag der Fürbitten, ausschließt. Zvěřina bat damals den Kardinal, sich dieser „Vereinbarung" zu widersetzen, sie wenigstens nicht im Amtsblatt der Erzdiözese zu veröffentlichen, und er stellte die Frage, ob sie „nicht schon die Grenzen (überschreitet), jenseits welcher Schisma und Verrat beginnen". Inzwischen ist bekannt geworden, daß es eine wirkliche „Vereinbarung" nicht gibt, sondern darüber „nur" diskutiert worden ist, daß aber in der Praxis sich dieses Verbot durchgesetzt hat, wenn auch nicht überall in gleicher Weise und im gleichen Ausmaß. Kardinal Tomášek besteht jedenfalls darauf, daß bei seinen Besuchen in einer der Gemeinden auch dort wohnhafte Priester ohne staatliche Genehmigung zur Konzelebration mit ihm eingeladen werden. Ungeklärt ist bisher, wie es überhaupt zu einer „Diskussion" über dieses Thema gekommen ist, wer dahintersteht. In Erinnerung an die fünfziger Jahre wird der Verdacht auf die Führungsmannschaft der Priestervereinigung gelenkt.

Wie groß im katholischen Klerus die Unzufriedenheit mit der Priestervereinigung ist, erhellt ein Ereignis im Preßburger Priesterseminar. Dort führten die Alumnen zu Beginn des Wintersemesters 1980/81 einen zweitägigen

Hungerstreik durch, der sich ausdrücklich und ausschließlich gegen diese Vereinigung gerichtet hat, insbesondere gegen deren Anspruch, den katholischen Klerus des Landes zu repräsentieren, und gegen deren Versuche, Klerus und Bischöfe zu spalten. Sie forderten nicht, wie die Theologen des Priesterseminars in Leitmeritz zu Beginn des „Prager Frühlings" 1968, die Auflösung dieser Vereinigung, wohl aber die Freiheit eines jeden Geistlichen, selbst über seine Mitgliedschaft und Mitarbeit ohne Druck von außen zu entscheiden. Die Studenten erklärten auch, aus dem Seminar auszutreten, falls einer von ihnen wegen dieser Protestaktion bestraft werden sollte.
Die Theologiestudenten wollten damit ihrem Protest gegen die Priestervereinigung „Pacem in terris" Ausdruck verleihen, weil diese Organisation nach ihrer Überzeugung die Einheit der Kirche bedrohe, wie in dem „Streikaufruf" stand, den alle Alumnen am Morgen des 20. Oktobers unter ihrer Türe fanden. In einem Schreiben der Streikenden an den für das Seminar zuständigen Ortsbischof, den Apostolischen Administrator von Trnava, Bischof Josef Gábriš, sowie an Kardinal Tomášek, an alle slowakischen Kapitelvikare sowie an alle Priester rechtfertigten die Streikenden ihre Aktion: „Wir leiden unter dem Mangel an Einheit ... die erste und wichtigste Ursache im Innern der Kirche (ist) die Vereinigung ‚Pacem in terris'. Diese Organisation zerreißt die Einheit unter den Priestern und zwischen den Priestern und Bischöfen. Mit ihren Aktivitäten und ihren Erklärungen erzeugt sie die Illusion, daß in dieser unserer so sehr geprüften Kirche alles in Ordnung sei. Unsere Gläubigen merken dies alles und ertragen es nur schwer ... Wenn wir uns mit diesem Brief von einer Sache lossagen, um so mehr klammern wir uns an Euch, Väter Bischöfe ... Wir blicken heute voller Hoffnung auf Euch ... Wir wenden uns auch an Euch, Priester-Brüder ... Ihr, die wie Ihr wißt und erfahret, wie die Dinge stehen, nehmt Abstand von dieser Organisation! Hört auf, an ihren Zusammenkünften teilzunehmen!"
Der Streik erregte den Unwillen des Preßburger Kirchensekretariates in einem ungewöhnlich hohen Ausmaß. Bischof Gábriš forderte alle Alumnen auf, alle Zeit und Kräfte der Vorbereitung auf ihren späteren Beruf als Seelsorger zu verwenden, trat aber bei dem Kulturminister in einem Schreiben für die Streikenden ein. Die erste Befürchtung, daß das Kirchensekretariat eine strenge Strafe, vielleicht sogar die Schließung des Seminars für ein Jahr verhängen würde, schien gebannt zu sein. Doch Kirchensekretariat und Staatspolizei ruhten nicht. Nach Weihnachten konnten alle Seminaristen erst anfangs Februar 1981 nach Preßburg zurückkehren; der dafür angegebene Grund erwies sich nachher als eine Täuschung. Und dann kam das Ergebnis aller Untersuchungen: 11 Alumnen mußten auf Befehl des Kirchensekretariates nach einer Sitzung des Fakultätsrates entlassen werden, von denen dann doch 4 wieder aufgenommen werden durften. Eine kleine Anzahl erhielt eine scharfe Verwarnung, und 4 verließen aus Protest gegen diese Strafmaßnahmen das Seminar.

Der Hungerstreik und die Strafmaßnahmen haben in der Slowakei eine große Erregung hervorgebracht. Wie in der Slowakei vielfach zu hören war, richtet sich der Zorn insbesondere gegen die Führungsmannschaft der Priestervereinigung, nicht nur bei Mitgliedern selbst, sondern auch beim Kirchenvolk, dem die ganze Episode nicht verborgen geblieben ist. Man weiß dort, daß auch im Fakultätsrat die Priestervereinigung den Ton angibt. Die entscheidende Sitzung wurde auf Weisung des Kirchensekretariates im Pfarrhaus „Bei der blauen Kirche" abgehalten, beigezogen war die Seminarleitung und Vertreter der Priestervereinigung. Ein Vertreter des für Preßburg zuständigen Kirchensekretärs, Káčer, legte eine Liste mit den Namen von 11 Theologen vor, die entlassen werden mußten; nach einem Jahr verbüßter „Strafe" wurde ihnen die Wiederaufnahme in Aussicht gestellt. Es ist bekannt geworden, daß die Priestervereinigung nicht nur alle verhängten Strafmaßnahmen gebilligt hat, sondern auch eigentlicher Anlaß des Geschehens war. Sie wollte auch bei den Alumnen ihre Ideen und Aktivitäten propagieren und die Alumnen für eine Mitwirkung in der Organisation gewinnen. Außerdem machten die Studenten die Vereinigung für die Mängel des Vorlesungsbetriebs an der Fakultät verantwortlich.
Der Hungerstreik der Preßburger Theologen war keine antistaatliche oder antisowjetische Aktion, sondern Abwehr gegen eine Vergewaltigung ihrer Gewissen durch einige wenige Männer der Führungsmannschaft dieser Priestervereinigung, deren Verhalten beschämend ist und das schlechte Ansehen der Priestervereinigung nur noch unterstreicht.
Und welche Rolle durfte der zuständige Bischof dabei spielen? Keine! Die Priestervereinigung hatte mit ihm in dieser Angelegenheit nicht einmal Kontakt aufgenommen. Die Ausbildung der Theologen und ihre „Bestrafung" liegt nicht in ihrer Kompetenz!
In dieses Bild der „priesterlichen" Vereinigung fügt sich eine weitere Nachricht aus Preßburg ein: daß aus den Reihen der Priestervereinigung sich der eine oder andere der Staatspolizei zur Verfügung gestellt hat, in Polen nach geheimen Kontakten tschechoslowakischer Staatsbürger mit kirchlichen Kreisen Polens zu suchen.

Die *Entwicklung in Polen* beunruhigt auch die Prager Kirchenpolitiker im ZK der KP. Schon vor den Ereignissen des Sommers 1980 hatte die Zusage des verstorbenen polnischen Primas und Warschauer Kardinals Wyszyński ihren Unmut erregt, weil er, wie oben schon erwähnt, den Gläubigen in den slawischen Bruderländern den Beistand der polnischen Katholiken zugesichert hatte. Dies mußte die Zuversicht tschechischer und insbesondere der slowakischen Katholiken, die schon durch den polnischen Papst Mut und Vertrauen gefaßt hatten, nur noch mehr entfachen. Dazu kam bis in die letzte Zeit eine relative Erleichterung des Reiseverkehrs zwischen beiden Ländern, die auch dazu geführt hatte, daß die Kontakte zu kirchlichen Persönlichkeiten, Laien, Priestern, Ordensleuten und Bischöfen von der Slowakei und auch von Mähren

aus leichter und zahlreicher aufgenommen werden konnten. Das alles hat den Gläubigen in der ČSSR Mut und Zuversicht eingeflößt.
Die innenpolitischen Veränderungen im Nachbarland wurden aufmerksam verfolgt, sowohl von den Gläubigen wie auch, und dies nicht ohne eine gewisse Unsicherheit und Angst, innerhalb der Parteiführung. Nach tribuna vom 20. Mai 1981, dem Wochenblatt des ZK der KPTsch für Ideologie und Politik, war an der „langjährigen Vorbereitung" dieses gewaltlosen konterrevolutionären Umsturzversuches neben den selbstverständlichen „ausländischen antikommunistischen Zentralen" auch „die katholische Hierarchie" beteiligt; „rechtsgerichtete Kräfte, einschließlich klerikaler, in sogenannten fliegenden Universitäten, in illegalen klerikalen Gruppen vorbereitet und mit Unterstützung vieler Bischöfe verwirklicht... ein typisches Beispiel des Mißbrauchs der Religion für eine antisozialistische Politik", wie die Preßburger Atheismus-Monatsschrift (Ateizmus 1/1981, S. 88) zu berichten weiß. Und damit bekommt die Entwicklung in Polen für die Prager Parteiführung auch eine *kirchenpolitische Dimension,* die jetzt starke Beachtung findet. Der erwähnte Beitrag in der tribuna spricht offen eine Warnung an die eigenen Genossen aus. Es sind „die eigenen Erfahrungen", die aufrütteln sollen: „In keiner Situation und in keiner Partei dürfen sie auf die leichte Schulter genommen werden." Diese „Erfahrungen" sind für Prag heute angebliche Versuche und Bemühungen eines „Klerikalismus", der – für die dortigen Parteiideologen – vom Ausland her gesteuert wird. Für das oben erwähnte Preßburger Parteiblatt Pravda (vom 29. 12. 1980) sind es einerseits „potentielle Möglichkeiten", diesen „Klerikalismus" im Lande erstehen zu lassen, und es „ist die Belebung des Klerikalismus in unseren Bedingungen selbstverständlich keine leichte Angelegenheit". Um „die schmutzigen Ziele vor ehrenhaften Bürgern" zu verheimlichen, werden – diesem Blatt zufolge – illegale Wege beschritten, und zwar unter der Bezeichnung einer „geheimen Kirche". Doch zählt dazu konkret alles, was kirchlich-religiöses Leben fördern und stärken könnte. Daher resultieren auch die verschiedenen Versuche, alle Aktivitäten religiösen Inhalts außerhalb der regulären Gottesdienste zu unterbinden. So laufen heute im Kampf der KPTsch gegen Religion, Glaube und Kirche alte und doch wieder neue ideologische Zielsetzungen wie auch hochbrisante politische Erinnerungen und kirchenpolitische Befürchtungen zusammen und geben immer neue Impulse zu antireligiösen und antikirchlichen Aktionen. *Jozef Nechlubyl*

Wege aus der Resignation?

Zur politischen und kirchlichen Situation in Österreich

Das allgemeine Stimmungstief, das Anzeichen einer Demokratie-Verdrossenheit an sich hat und das schon seit geraumer Zeit in zahlreichen westeuropäischen Ländern zu beobachten ist, greift auch in Österreich immer weiter um sich. Dabei sind in der Alpenrepublik die wirtschaftlichen Daten nicht durchgehend so schlecht, daß ein pauschaler Pessimismus von daher berechtigt wäre. Die Arbeitslosenrate in Österreich hat die Zwei-Prozent-Marke noch immer nicht überschritten und liegt somit im internationalen Vergleich außergewöhnlich tief, auch die Inflation konnte bisher in Grenzen gehalten werden. Die Staatsverschuldung hat hingegen schon astronomische Höhen erreicht, und die Regierung weiß nicht, welche neuen, zum Teil abstrusen Steuerquellen sie erschließen soll, um die Budgetlöcher im Bundeshaushalt zu stopfen und die Abgänge in der Pensionsversicherung zu decken.

Dazu kommt noch der Umstand, daß sich die Kette beispielloser Milliarden-Pleiten, auch verstaatlichter Unternehmungen, ebenso fortsetzt wie die Schmiergeld-Affären und Korruptionsskandale, die mit den nach wie vor undurchsichtigen Vorgängen um den gigantischen Neubau des Allgemeinen Krankenhauses (AKH) in Wien einen kaum mehr überbietbaren Höhepunkt gefunden haben. Selbst eine parlamentarische Untersuchungskommission konnte die letzten Hintergründe dieses Skandals, der die Steuerzahler viele Millionen kostete, nicht aufhellen. Für jedermann erkennbar ist jedoch die unglaubliche Leichtfertigkeit, mit der mit öffentlichen Geldern umgegangen wurde und wird, und diese Einsicht führt in Österreich zu einer gefährlichen Abwertung der Politik in der Demokratie und auch der Politiker (vgl. HK, November 1980, S. 550–553).

Als eine Art von „Sündenbock" mußte in diesem Zusammenhang der langjährige Vizekanzler und Finanzminister *Hannes Androsch,* mit dem Bundeskanzler Bruno Kreisky schon seit langem nicht mehr zusammenzuarbeiten vermochte, aus seinen Regierungsämtern ausscheiden, obwohl ihm eine direkte Beteiligung an den Skandalen nicht nachgewiesen werden konnte. Immerhin waren aber in den Zentren diverser Skandale Vertrauensleute von Androsch tätig, der überdies in seinem aufwendigen Lebensstil alles andere als sozialistische Bescheidenheit zeigte. Androsch, der sich gegen seine Ausbootung durch Kanzler Kreisky monatelang mit beachtlicher Standfestigkeit gewehrt hatte und damit scharfe Auseinandersetzungen in den Reihen der Sozialistischen Partei (SPÖ) auslöste, wurde kurz nach seinem Ausscheiden aus der Regierung von seiner Partei in die Position des Generaldirektors der größten und wichtigsten österreichischen Bank, der verstaatlichten Creditanstalt, gehievt – eine Rochade, die die Glaubwürdigkeit der Politik nicht gerade erhöhte.
Eine direkte Folge dieser Vorgänge ist eine immer noch

anwachsende Stimmung der *Resignation,* die schon zahlreiche Lebensbereiche erfaßt hat und die auch von der Entwicklung auf internationaler Ebene – Kriegsgefahr, Wettrüsten, Hunger in der Welt etc. – mit beeinflußt sein dürfte. Eine Umfrage bei Schülern höherer Schulen in Oberösterreich ergab im April 1981, daß zwei Drittel der Befragten nicht mehr glauben, daß es der Menschheit in Zukunft besser gehen wird: „Das Leben wird in Zukunft immer schwerer." Für Politik interessiert sich nur ein Drittel der Befragten.

SPÖ: Schwierigkeiten trotz Kreisky

Innenpolitisch ist von diesem *Vertrauensschwund,* der vor allem bei den Jungen deutlich spürbar ist, naturgemäß in erster Linie die Sozialistische Partei betroffen, die nun schon seit mehr als 11 Jahren die volle Regierungsverantwortung in Österreich trägt. Nach jüngsten Meinungsumfragen könnte die SPÖ ohne das Zugpferd Kreisky bei Wahlen nur noch mit 44% der Stimmen rechnen, und selbst in der sozialistischen Hochburg Wien wollen nicht mehr ganz 50% der Bürger die SPÖ wählen, deren Wiener Landesparteiorganisation – traditionellerweise das Rückgrat der sozialistischen Bewegung in Österreich – besonders arg angeschlagen ist. Dazu kommt noch der zunehmende Gegensatz zwischen den Jungen in der SPÖ und der Partei selbst, der sich während des letzten SPÖ-Parteitages in Graz in scharfen Auseinandersetzungen zwischen alt und jung niedergeschlagen hat. Im Mittelpunkt der Meinungsverschiedenheiten standen nicht ideologische Probleme, sondern die Forderung der jungen Sozialisten, die älteren Genossen mögen die Moral in der Politik ernster nehmen. Die damit verbundene Kritik an den diversen Skandalen und an Politikern wie Hannes Androsch erbitterten das Plenum des Parteitages derart, daß der Vorsitzende der Jungen Generation der SPÖ bei der Wahl in den Parteivorstand von fast 50 Prozent der Delegierten gestrichen wurde und nur um ein Haar einer Abwahl entging.

Neben diesem Generationskonflikt wird die sozialistische Regierungspartei auch durch zunehmende Meinungsverschiedenheiten in der Regierungsmannschaft verunsichert, die über weite Strecken keinen einheitlichen Kurs mehr steuert. Der neue Finanzminister *Herbert Salcher* taktiert recht unsicher und mußte schon mehrmals mit seinen Finanz- und Steuerplänen zurückstecken. Offenbar fehlt Salcher, der Landesparteiobmann der SPÖ in Tirol war und der einzige praktizierende Katholik in der Regierung ist, die Rückendeckung durch den mächtigen Gewerkschaftsbund, der Androsch bis zu seinem Fall unterstützte.

Trotz all dieser Schwierigkeiten, die oft ausweglos erscheinen, verstand es Bundeskanzler Kreisky bisher, die unangenehmen Fragen unter den Teppich zu kehren. Der 70jährige Kanzler, der schon seine dritte Augenoperation hinter sich hat und der auf einem Auge die Sehkraft beträchtlich eingebüßt hat, präsentierte sich dem jüngsten sozialistischen Parteitag trotz dieser Behinderung in erstaunlicher körperlicher und geistiger Frische und ließ durchblicken, daß er im Fall entsprechend nachhaltig vorgebrachter Bitten auch 1983 bereit wäre, noch einmal als Spitzenkandidat seiner Partei in die Parlamentswahl zu gehen und für das Amt des Bundeskanzlers zu kandidieren. Mit Hilfe dieser Taktik gelang es Kreisky, die anstehenden, weithin ungelösten Sachfragen durch Personaldebatten in der Öffentlichkeit zu verdecken, die er durch die partei-interne Aufwertung des gegenwärtigen Vizekanzlers *Sinowatz* und des bisherigen Zentralsekretärs *Blecha* noch zusätzlich anheizte. Der Eindruck herrscht vor, daß Kreisky die erst 1983 fälligen Nationalratswahlen um mindestens ein Jahr vorverlegen möchte, um mit Hilfe seiner Popularität noch einmal die absolute Mehrheit der SPÖ zu sichern, die ohne das Charisma des jetzigen Parteiobmannes mit Sicherheit verloren wäre.

Bruno Kreisky sorgt aber auch für den Fall vor, daß der SPÖ bei der nächsten Wahl die absolute Mehrheit verlorengeht: Mit großer Instinktsicherheit versteht es der Kanzler, den erst im Vorjahr neugewählten Bundesparteiobmann der kleinen Freiheitlichen Partei (FPÖ), *Norbert Steger,* zu hätscheln, den die SPÖ sogar zum Obmann des parlamentarischen Untersuchungsausschusses über die Vorgänge beim Allgemeinen Krankenhaus (AKH) in Wien bestellte. Steger erwies sich für diese Aufwertung erkenntlich: Er bescheinigte dem früheren Finanzminister Androsch, daß er mit dem AKH-Skandal nichts zu tun habe, und warf die Stimme der FPÖ in die Waagschale, um die Wahl von Hannes Androsch zum Generaldirektor der Creditanstalt zu ermöglichen. Nach dem gegenwärtigen Stand der Dinge scheint Norbert Steger durchaus bereit zu sein, der SPÖ einen noch größeren Gefallen zu tun, wenn die absolute Mehrheit der Sozialisten verlorengehen sollte: In diesem Fall ist eine rot-blaue Koalition in Österreich nach bundesdeutschem Muster durchaus möglich.

Widerstand gegen diese Entwicklung regt sich innerhalb der Freiheitlichen Partei vor allem in der Steiermark, wo der Grazer Bürgermeister *Alexander Götz* als entschiedener Gegner der Steger-Politik bekannt ist. Götz, der sich im Grazer Rathaus nur durch eine Koalition mit der Österreichischen Volkspartei (ÖVP) behaupten kann, war kurze Zeit freiheitlicher Bundesparteiobmann und damit Vorgänger von Norbert Steger, bis er unter dem Trommelfeuer der sozialistischen Propaganda und auf Grund der Intrigen aus den eigenen Reihen zur Aufgabe gezwungen wurde.

ÖVP: Öffnungsversuche

Der ÖVP ist es in den vergangenen Monaten trotz all der Fehlentwicklungen und Skandale, die vor allem der sozialistischen Regierung anzulasten sind, nicht gelungen, ihre Minderheitssituation nennenswert auszubauen. ÖVP-Bundesparteiobmann *Alois Mock* konnte wohl manchen

Achtungserfolg auf Grund der Integrität seiner Person verbuchen, aber es gelang ihm nicht, einen wesentlichen Erfolg für seine Partei zu erreichen. Als Hoffnung der Partei gelten weiterhin *Erhard Busek,* Parteiobmann der Wiener ÖVP und Vizebürgermeister von Wien, und *Josef Krainer,* Sohn des legendären ehemaligen steirischen Landeshauptmannes Josef Krainer, der im Juni des Vorjahres in der Steiermark zum Landeshauptmann gewählt wurde: Ein einmaliger Vorgang in Österreich, daß ein Sohn seinem Vater nach einigen Jahren in eine Funktion der Spitzenpolitik nachfolgt. Sowohl Busek als auch Krainer kommen aus Kerngruppen der katholischen Bewegung, beide versuchen nunmehr in der Politik mit beachtlichem Erfolg einen Kurs der Öffnung gegenüber den verschiedenartigsten Strömungen. Insbesondere haben Busek und Krainer gemeinsam, daß sie sich systematisch um Wissenschaftler und Künstler kümmern, daß sie Literaten einladen, Lesungen und Konzerte besuchen, Maler mit Aufträgen bedenken. Damit nehmen sie einen Bereich wahr, den die Volkspartei auf Bundesebene seit 1945 meist allzu stiefmütterlich behandelt hatte. Darüber hinaus sprechen die Landesorganisationen der Volkspartei in Wien und in der Steiermark die Liberalen, sozialistischen Randschichten, „Grüne", alternative Gruppen, Bürgerinitiativen aller Art gezielt an – ein Unterfangen, das die Volkspartei in anderen Regionen noch nicht in dieser Systematik versuchte. Bemerkenswert ist außerdem, daß gerade diese beiden ÖVP-Politiker die grundsätzliche und faktische *Überparteilichkeit der Kirche* in Österreich ohne Augenzwinkern und in aller Öffentlichkeit anerkennen.
In anderen Bereichen der Volkspartei haben sich führende Funktionäre der ÖVP noch immer nicht mit dem überparteilichen Kurs der Kirche in Österreich und mit den einschlägigen Aussagen des Konzils zu diesem Thema abgefunden, was da und dort zu unterschwelliger Stimmungsmache gegen die Kirche führt, der insgeheim vorgeworfen wird, sie sei im Grunde genommen schuld an der jüngsten politischen Entwicklung. Politiker wie Busek und Krainer werten diese Gegebenheiten nicht als Zwangslage, die eben nicht zu ändern ist, sondern als Chance: Sie sprechen weit über die katholischen Kerngruppen der Partei hinaus möglichst viele andere Schichten der Bevölkerung an und zielen auf einen neuen, moderneren Typ der Volkspartei ab.

Kirche: mehr Beobachterin als Mitwirkende

Die Kirche in Österreich steht allen diesen Entwicklungen und Tendenzen eher als aufmerksame *Beobachterin* gegenüber, sie tritt kaum direkt als *„Mitwirkende"* auf. Selbst zu den spektakulären Korruptionsskandalen, die wichtige sittliche Fragen im Zusammenleben der Menschen betreffen und an das Mark der Demokratie rühren, nahm die Kirche erst nach Monaten Stellung, als die Frühjahrs-Bischofskonferenz eine Erklärung veröffentlichte. In gewissem Sinn ist die Kirche in Österreich – gerade im Unterschied zur Kirche in der Bundesrepublik – eine „schweigende Kirche" geworden: Erklärungen zu aktuellen politischen Ereignissen, mögen sie auch grundsätzlicher Natur sein, werden nur in Ausnahmefällen abgegeben, direkte Einmischungen der Bischöfe oder ihrer Organe in politische Entscheidungen gibt es faktisch nicht. So sind schon seit den fünfziger Jahren keine Hirtenbriefe mehr vor Wahlen erschienen, und nur so gravierende Geschehnisse wie die Fristenlösung oder der inzwischen wieder aufgegebene Plan der Regierung, das Religionsbekenntnis aus den Personenstandsmeldungen herauszunehmen, vermochten die Bischöfe aus ihrer Reserve zu locken. In einem Land wie Österreich, in dem das Trauma des blutigen Bürgerkrieges zwischen Katholiken und Sozialisten noch immer latent vorhanden ist, hat diese bewußte Zurückhaltung zu einer beachtlichen inneren Entkrampfung und zu einer relativ hohen Glaubwürdigkeit der überparteilichen Position der Kirche geführt. Andererseits wird die Kirche auf die Dauer nicht darum herumkommen, ihre Meinung zu prinzipiellen Themen – Ehe, Erziehung, Krieg und Frieden usw. – in aller Offenheit und Öffentlichkeit deutlicher zu sagen.

Die *tiefgreifenden personellen Veränderungen* im österreichischen Episkopat, die in allernächster Zeit bevorstehen, könnten im Zusammenhang mit diesen inhaltlichen Problemen zu gewissen Nuancierungen in der Zukunft führen. Allein seit der Mitte des vergangenen Jahres haben der Erzbischof von Wien, Kardinal *Franz König* sowie die Diözesanbischöfe *Zauner* (Linz), *Rusch* (Innsbruck) und *Köstner* (Klagenfurt) wegen Erreichens des 75. Lebensjahres beim Papst um ihren Rücktritt angesucht. Während Johannes Paul II. das Gesuch des angesehenen Kardinals von Wien nicht annahm und diesen aufforderte, weiterhin in seinem Amt zu verbleiben, stand damit die Neubesetzung von drei österreichischen Diözesen auf der Tagesordnung. In Innsbruck ist die Wachablösung mit der Ernennung von *Reinhold Stecher* (60) zum neuen Bischof bereits vollzogen, wobei die Bestellung des als aufgeschlossen geltenden langjährigen Professors für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Innsbruck allgemein begrüßt wird. In Linz nahm der Papst das Rücktrittsgesuch des Diözesanbischofs an, doch erfolgte in den vielen Monaten seither keine Bestellung eines Nachfolgers, so daß in der Diözese schon einige Unruhe herrscht. In der Diözese Klagenfurt-Gurk, die sich mit den heiklen Problemen der slowenischen Minderheit in Kärnten herumzuschlagen hat, dürfte die Ernennung des neuen Bischofs in nächster Zeit erfolgen.

Hand in Hand mit diesen personellen Weichenstellungen sind in nächster Zeit auch einige Sachentscheidungen hinsichtlich der künftigen Aktivität der Kirche in Österreich zu treffen. Im Vordergrund steht dabei die Vorbereitung des Österreichischen Katholikentages 1983, dessen Generalthema das Motto der Hoffnung sein soll (vgl. ds. Heft, S. 360). Gerade die Umfrageergebnisse, die den Untersuchungen des in Passau lehrenden Theologieprofessors

Paul M. Zulehner über die Religion im Leben der Österreicher zu danken sind, ergeben bei allen hoffnungsvollen Ansätzen so viele Defizite im Glaubenswissen und im Glaubensleben, daß eine Konzentrierung dieses Katholikentages auf die pastoralen Notwendigkeiten in Österreich vordringlich erscheint. *Fritz Csoklich*

Interview

„Man hat nicht genügend Glauben an den Geist, der die Kirche leitet"

Ein Gespräch mit dem früheren Erzbischof von Turin, Kardinal Michele Pellegrino

Die in Bologna erscheinende Informationszeitschrift „il regno" brachte in ihrer Ausgabe vom 15. April dieses Jahres ein Gespräch, das Francesco Strazzari mit dem früheren Erzbischof von Turin, Kardinal Michele Pellegrino, führte. Darin äußert der 78jährige Kardinal, der 1977, ein Jahr vor Erreichung des üblichen Rücktrittsalters, auf die Leitung seiner Diözese verzichtete, auffallend freimütig seine Sorge über bestimmte Entwicklungen in der Kirche. Wir bringen den Wortlaut des Interviews, das in den letzten Monaten weit über Italien hinaus einiges Aufsehen erregt hat, mit freundlicher Genehmigung von „il regno" unseren Lesern in eigener Übersetzung zur Kenntnis.

Regno: Warum spricht man heute so viel von Paul VI.? Wie erklären Sie sich diese Rückwendung?

Pellegrino: Ich würde nicht von Rückwendung sprechen. Mir scheint, daß man Paul VI. niemals vergessen hat. Vielleicht hatten viele in den letzten Jahren seines Pontifikats den Eindruck, daß ihm das Alter zugesetzt und bei ihm die Tendenz zu manchmal verbitterten Überlegungen verstärkt hatte. Ich meine, wenn man von Rückwendung sprechen kann, dann ist eine der Ursachen davon die Kenntnis seines Testaments und der starke Eindruck, den sein Begräbnis hinterlassen hat. Ich werde nie die Eindrücke vergessen, die ich in den vom kanonischen Gesetz vorgeschriebenen vorbereitenden Zusammenkünften für das Konklave hatte. Damals wurde für uns Kardinäle zum erstenmal sein Testament verlesen, auch um zu erfahren, ob man es veröffentlichen sollte. Es hinterließ einen gewaltigen Eindruck. Wir konnten einen Blick in die Tiefen seines Geistes tun. Und dann die Aufrichtigkeit Pauls VI. Ich glaube, daß sie von niemand jemals in Zweifel gezogen wurde, auch wenn sie oft von einer Vorsicht begleitet war, die einige für übertrieben hielten. Das Testament hat die Seele und die innere Größe dieses Mannes enthüllt. Meiner Meinung nach haben seine Aussagen in vielerlei Hinsicht auch für unsere Tage ihren Wert. Ich habe neulich seine Ansprache an die italienischen Bischöfe gelesen, die er wohl im Dezember 1965 am Ende des Konzils gehalten hat. Das ist ein gewaltiger Text! Ich habe in einem Buch, das sich gerade im Druck befindet, einiges davon aufgenommen. Wenn wir Bischöfe über dieses Dokument nachdächten, könnten wir vieles lernen.

Regno: Seit der Zeit von Papst Johannes (des frühlingshaften Aufbruchs) und Pauls VI. (der großen Entscheidungen des Konzils) hat sich das Klima in der Kirche geändert. Es ist eine seltsame Mischung aus missionarischem Elan und Rückzug. Wohin geht diese Kirche?

Pellegrino: Ich kann nur von Eindrücken sprechen. Einige Tatsachen, die auf die letzten Jahre Pauls VI. zurückgehen, aber nicht seinem Willen entsprechen, lassen uns an eine Bewegung des Rückschritts denken. Es gibt einige Schritte nach rückwärts, beispielsweise in der Anwendung der liturgischen Reform, gerade in offiziellen Dokumenten.

Regno: Denken Sie an das Dokument Pauls VI. über die Eucharistie?

Pellegrino: Das gab's schon vorher. Es wurde ein Dokument veröffentlicht, ohne uns als Mitglieder der Kongregation für den Gottesdienst zu konsultieren. Ich habe dagegen protestiert. Nehmen Sie zum Beispiel, was in bezug auf die Materie der Eucharistie gesagt wurde, daß das Zeichen klar erkennbar sein muß. Das Brot muß also als Brot erkennbar sein. Und heute kehrt man zu der Vorschrift zurück, daß man eine Hostie verwenden muß, wie man sie beim Drogisten kauft. Das ist schon ein ziemlicher Rückschritt. Ich denke auch an manche Einschränkungen für die Frauen. Wenn man schon eingesehen hat, daß Frauen Ämter übernehmen können, ist nicht einzusehen, warum man ihnen verbietet, sie auch auszuüben. Es kommt natürlich darauf an, daß die Verantwortlichen in den Gemeinden mit Umsicht und Klugheit handeln. Den Rückschritt gibt es sicher. Es ist gut, daß ich aus dem Spiel bin, aber es macht mir dennoch Sorge. Bestimmte Inter-

ventionen des kurialen Zentralismus müßte man mildern oder sie müßten sogar ganz verschwinden. Es gab aber auch etliche neue und interessante Ereignisse, die man nicht unterschätzen darf. Wir müssen die weitere Entwicklung abwarten, um ihre Bedeutung verstehen zu können. Ich denke da an die Zusammenkunft der Kardinäle im November 1979. Das war zweifellos etwas Neues: eine Art Konsistorium, wie es das seit 400 Jahren nicht mehr gegeben hat. Die Kardinäle wurden über Dinge informiert, die man früher geheim hielt, so beispielsweise über die finanzielle Situation des Heiligen Stuhls, wenn auch in einer sehr allgemeinen Weise. Auch über andere Dinge. Es scheint mir auch sehr wichtig, daß sich der Papst dabei dreimal mit uns unterhalten hat. Er hat sich mit großer Einfachheit am Gespräch beteiligt, und es hat sogar manche gegeben, die, nachdem sie seine Meinung gehört hatten, eine andere Ansicht über einige Probleme äußerten. Von seiten des Papstes gab es darauf keine Reaktion. Man hat sich unterhalten wie unter Kollegen. Das könnten Anzeichen für künftige Entwicklungen sein.

„Die Kirche muß weitergehen, im Sinn des Konzils"

Regno: Aber es gibt beunruhigende Symptome. Einige römische Dikasterien scheinen ihre Macht verstärkt zu haben ...

Pellegrino: So ist es. Man muß auch zugeben, daß einige Ernennungen in jüngster Zeit (ich nenne keine Namen) überrascht haben. Es sieht nicht danach aus, daß sie getätigt worden sind, um die Verwirklichung des Konzils zu garantieren.

Regno: Wie sieht Ihrer Meinung nach die Kollegialität aus, also das Verhältnis von Papst und Bischöfen?

Pellegrino: Die Kollegialität ist noch nicht verwirklicht, und es ist auch nicht leicht, sie zu verwirklichen. Sicher sind einige Schritte unternommen worden. So haben die Bischofssynoden trotz ihrer Grenzen einige Fortschritte für eine bessere Zusammenarbeit von Papst und Bischöfen erbracht, obwohl sie nicht wirklich Akte der Kollegialität darstellen. Das ist sicher. Aber die Ortskirchen haben Schwierigkeiten, sich der Lehre des Konzils bewußt zu werden und sich um ihre vollständige Verwirklichung zu bemühen.

Regno: Und die italienische Bischofskonferenz?

Pellegrino: Haben Sie nicht Kardinal Cè interviewt?

Regno: Man sagt, daß er sich nicht äußert. Er sieht nicht, wie sehr unsere Theologen behindert werden ...

Pellegrino: Man muß den Beitrag der Theologen anerkennen, ihre Rolle ernst nehmen und mit ihnen zusammenarbeiten. Hier gibt es viel zu tun. Ich fürchte, wir befinden uns in einer Sackgasse. Einige geben das im privaten Gespräch auch zu.

Regno: Fehlt nicht der Mut zu reden?

Pellegrino: Ja, aber nicht erst seit heute.

Regno: Wie erklären Sie diese Angst?

Pellegrino: Ich weiß nicht ... Vielleicht ist es eine falsch verstandene Demut, ein bestimmter Geist des Gehorsams. Vielleicht auch etwas anderes. Es ist eine Tatsache, daß die „Parrhesia", auf die ich mich oft berufe, in der Kirche heute sehr selten ist. Auf der anderen Seite gibt es Leute, die sie so sehr mißbrauchen, daß das der Autorität Sorge bereiten muß. Es hilft aber nichts, wenn man sich abkapselt. Die Kirche muß weitergehen, im Sinn des Konzils.

Regno: Der Theologe Sartori spricht von einem Schisma in der Kirche, das aus dem Gegensatz zwischen dem „Offiziellen" und dem „Wirklichen" entstanden sei. Auf der einen Seite steht die offizielle Lehre, auf der anderen Seite das Verhalten in der Wirklichkeit ...

Pellegrino: Schisma? Das scheint mir übertrieben. Aber es ist eine Situation schwerwiegender Unbeweglichkeit, in der man die Antwort auf die Zeichen der Zeit schuldig bleibt.

„Es sind die Menschen, die die Zeit reif machen"

Regno: Wer spricht denn noch von den Zeichen der Zeit?

Pellegrino: Wenn ich mich recht erinnere, habe ich 1966 an der Gregoriana einen Vortrag über dieses Thema gehalten. Ich stellte mir damals die Frage: Was wäre geschehen, wenn man im Jahre 1849 das Buch von Rosmini „Die Fünf Wunden der heiligen Kirche" nicht auf den Index gesetzt, sondern als Lehrbuch für die Seminare vorgeschlagen hätte? Man sagt immer, die Zeit sei nicht reif. Für mich ist das eine äußerst mißverständliche Redeweise; es sind die Menschen, die die Zeit reif machen. Dafür zwei Beispiele: Wenn es nicht 1921 der feste und unbeugsame Wille von Pater Gemelli gewesen wäre, die katholische Universität [Mailand] zu gründen, bestünde sie vielleicht heute noch nicht. Damals sagte man auch, die Zeit sei noch nicht reif dafür. Hätte es 1959 nicht Johannes XXIII. gegeben, hätte das Konzil nicht stattgefunden, weil die Zeit noch nicht reif war. Viele, auch dringliche Neuerungen werden durch die Vorstellung blockiert, daß die Zeit dafür nicht reif sei.

Regno: Es gibt wichtige Probleme, die auf eine Antwort warten: Das Priesteramt, die Rolle der Frau in der Kirche, die Sexualität, der Ökumenismus ...

Pellegrino: Ich meine, daß wir an die Aufgabe der Theologen appellieren sollten. Es ist nicht Aufgabe der Hierarchie, die Probleme unter biblischen und theologischen Gesichtspunkten anzugehen. Sie muß sich der Forschungsarbeit bedienen können, die von den Theologen erbracht wird. Ich glaube, die Theologen in Italien sind an der Arbeit, aber sie fühlen sich im Schatten. Mir ist eine Begegnung mit einem bedeutenden Theologen gegenwärtig. Er hat mir seine Betrübnis darüber anvertraut, daß er

sich so ganz vom Episkopat isoliert fühlt. Mir hat das wirklich leid getan.

Regno: Man hat beinahe Angst, Probleme anzugehen. Das Motto scheint zu sein, glätten wir die Wogen ...

Pellegrino: Ich denke, diese Angst stammt aus dem Kleinglauben. Man hat nicht genügend Glauben an den Geist, der die Kirche leitet und auch zu mutigen Entscheidungen und kalkulierten Risiken antreibt. Ich betone, daß es um kalkulierte Risiken geht. Heute handelt man dagegen im Zeichen der Angst, oder, besser gesagt, man tut aus Angst überhaupt nichts. Ich meine, das ist Mangel an Glauben. Vielleicht gibt es auch noch einen anderen Grund. Die höchsten Verantwortlichen der Kirche schauen nicht genügend mit offenen Augen auf die Welt. Das fängt mit den römischen Dikasterien an und betrifft vielleicht auch einige Bischöfe. Sie leben in einer künstlichen Welt, von nur wenigen Personen umgeben, ohne daß sie den Puls am Denken der Leute haben. Es geht nicht darum, irgendwelchen Modeströmungen zu folgen, sondern vielmehr zu verstehen, wo letztlich die Bedürfnisse liegen. Ich glaube, daß heute nicht so sehr der Priester isoliert ist (die Priester sind heute in das alltägliche Leben integriert), sondern die höheren Verantwortlichen. Vielleicht werden sie auch durch die Anforderungen der Organisation und der Verwaltung erstickt, und es fehlt der Kontakt mit den Menschen, mit der täglichen Wirklichkeit.

Regno: Sie haben sich mit den Kirchenvätern beschäftigt. Können Sie einen Vergleich ziehen zwischen dem Verhältnis der Ortskirchen zu Rom in den ersten Jahrhunderten und dem von heute?

Pellegrino: Es geht nicht darum, die ersten Jahrhunderte als normativ zu betrachten. Wir können nicht mehr zur Vorstellung des heiligen Augustinus zurückkehren, daß es genüge, wenn die Kirchen in der Taufe und in der Eucharistie übereinstimmen und ansonsten sich jede Ortskirche verhält, wie sie es für richtig findet. Es hat eine Entwicklung gegeben. Die Ortskirche damals war sich viel stärker bewußt, daß sie Kirche war, und zwar immer in enger Verbindung mit Rom. Wir dürfen nicht die Bedeutung der teilkirchlichen Konzilien vergessen. Einerseits waren sich diese Kirchen durchaus ihrer Verantwortung bewußt, anderseits wußten sie sich in der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe mit der Kirche von Rom. Die Notwendigkeit, das Papsttum zu stärken und sich den Ansprüchen der Kaiser zu widersetzen, hat dazu geführt, daß die Ortskirche sich immer weniger ihrer Verantwortung bewußt war. Das gilt vor allem für Italien durch die Nähe zum Heiligen Stuhl. Das läßt sich historisch erklären. Wir müssen über die Vergangenheit nachdenken und daraus Folgerungen für heute ziehen.

Regno: Viele haben den Eindruck, daß die Kirche von Papst Wojtyła sich als Macht durchsetzen will ...

Pellegrino: Mir kommt es nicht so vor. Wir können bedauern, und ich habe das auch getan, daß der Papst auch als Staatsoberhaupt angesehen wird und daß man ihn auf seinen Reisen auch wie ein Staatsoberhaupt empfängt. Aber in der Substanz ist es doch eine Kirche, die sich in den Dienst am Menschen stellt. Dem folkloristischen Element messe ich keine große Bedeutung zu. Die Kirche muß in jeder möglichen Weise dienen. Wenn es Applaus gibt, warum nicht.

Regno: Und die Besuche des Papstes bei den verschiedenen Kirchen?

Pellegrino: Es gibt unterschiedliche Stile, um die Kirche vom Zentrum aus zu leiten. Die Kontaktaufnahme mit den verschiedenen Kirchen und mit der nichtkatholischen Welt halte ich für sehr wichtig.

Regno: Die Besuche des Papstes bei den Ortskirchen sind sicher eine gute Sache. Aber diese Kirchen haben den Papst gebeten, einige wichtige Probleme zu überlegen, beispielsweise die Zulassung verheirateter Männer zum Priesteramt. Diese Bitte haben die brasilianische und die afrikanische Kirche vorgetragen, und der Papst hat nein gesagt ...

Pellegrino: Ich habe die Hoffnung, wünsche sehnsüchtig und bitte den Heiligen Vater, den konkreten Nöten der verschiedenen Kirchen entgegenzukommen. Angesichts des Dilemmas, entweder um jeden Preis das Gesetz des Zölibats mit der gegenwärtigen Strenge aufrechtzuerhalten und damit auf die volle Evangelisierung zu verzichten oder sich für die volle Evangelisierung auszusprechen, zu der die Eucharistie gehört und aus diesem Grund das kirchliche Gesetz zu ändern, meine ich, daß man sich für den zweiten Weg entscheiden muß.

Regno: Erbitten Sie das offen vom Papst?

Pellegrino: Offen und ohne Furcht.

„Ich stelle einen Mangel an Wahrnehmung der Zeichen der Zeit fest"

Regno: Vor kurzem ist das Dokument über die Laisierung der Priester herausgekommen. Ein Desaster?

Pellegrino: Ich bitte den Verfasser von „Dives in misericordia", daß er diesen Mitbrüdern gegenüber Barmherzigkeit walten läßt. Ich denke an viele, die, wenn man dieses Dokument mit Strenge anwendet, Feinde der Kirche werden, ansonsten aber wirksame und wertvolle Mitarbeiter sein könnten. Das sind Dinge, die mir Kummer bereiten. Ich stelle einen Mangel an Wahrnehmung der Zeichen der Zeit fest. Man muß zwar voll und ganz den Wert der Ehelosigkeit nach dem Evangelium anerkennen, aber die Art und Weise, diesen Wert zu verwirklichen, hat sich im Lauf der Jahrhunderte verändert und kann sich weiter verändern. Wir sind stehengeblieben.

Regno: Und die Ämter für die Frauen?

Pellegrino: Ich möchte nichts zum Priestertum der Frau sagen. Ich bin kein Theologe. Aber ich habe meine Unter-

suchungen über den Ausschluß der Frau von den Ämtern angestellt, die nicht die Priesterweihe verlangen. Der Theologe und Liturgiewissenschaftler Vagaggini versichert mir, daß in der frühen Kirche weibliche Diakone durch Handauflegung ordiniert wurden. Ich verstehe nicht, warum man das heute nicht ebenso machen könnte. Man muß auch die Frau in der Seelsorgetätigkeit aufwerten. Auch hier sind wir weit zurück.

Regno: Wie beurteilen Sie die Bischofssynode über die Familie?

Pellegrino: Man wird abwarten müssen, welche Konsequenzen daraus gezogen werden. Man hat interessante Analysen angestellt und Vorschläge gemacht. Ich verstehe nicht, warum die Propositiones nicht veröffentlicht worden sind, die man auf Umwegen doch zur Kenntnis bekommen hat. Das ist schon seltsam. Jedenfalls bleiben Probleme, die in Theologie und Pastoral weiter vertieft werden müssen.

Regno: Und wie steht es mit der Inkulturation des Christentums in den verschiedenen Erdteilen?

Pellegrino: Das ist ein Grundproblem seit Petrus und Paulus und auch heute noch. Wir sollten von der Geschichte lernen. Was wäre zum Beispiel mit China geschehen, wenn der Heilige Stuhl Matteo Ricci und die einheimischen Riten anerkannt hätte? Wieviel haben wir nicht durch Engherzigkeit und durch Blickverengungen verloren! Auch an diesem Punkt kapselt sich die Kirche zu oft ab. Heute hat sich zwar einiges geändert, aber denken wir an die Ausbildung der Priester zu meiner Zeit! Es war schon ein Wunder, daß wir die Welt begreifen konnten. Ich bin dankbar für die 13 Monate Wehrdienst, in denen ich endlich etwas vom Leben begriffen habe. Was für eine verschlossene Kirche! Die Kirche als Festung, in der man Türen und Fenster schließt aus Angst, daß der Sturm des Geistes etwas Neues hereintragen könnte!

Regno: Dieses Bild hat Kardinal Hume auf der Synode gebraucht ...

Pellegrino: Auch Hume ist einer von den Männern, die zählen. Man sollte ihn interviewen. Er ist ein Glücksfall für England und für die ganze Kirche.

Regno: Und wie steht es mit dem Ökumenismus?

Pellegrino: Man geht sehr vorsichtig voran. Sicher sind Treue und Klarheit notwendig. Wir sollten die Unterschiede, die bestehen, nicht zudecken. Wir müssen von dem ausgehen, was wir sind, und das Gespräch mit gegenseitiger Achtung und Liebe führen, auch im Glauben, daß es der Geist ist, der uns bewegt. Es gibt Probleme mit den Waldensern, aber man hat sie auch bis ins vergangene Jahrhundert verfolgt.

Regno: Ihnen fällt es auch schwer, den gegenwärtigen Pontifikat zu verstehen ...

Pellegrino: Gewiß, und ich wundere mich nicht, gerade wenn man die spontane Begeisterung der Leute in Rechnung stellt.

„Ich halte es für meine Pflicht, dem Papst gegenüber klar zu sprechen"

Regno: Aber man sagt, daß längerfristig das Sich-Stützen auf die Begeisterung schädlich sein kann ...

Pellegrino: Es gibt sicher gewisse enttäuschende Erscheinungen. Aber da sie mich nie überzeugt haben, bin ich auch nicht enttäuscht. Ich ging einmal über den Petersplatz, welche Menschenmenge! Aber ich habe Leute gesehen wie auf einem Vergnügungspark, in Volksfestatmosphäre. Man sollte das alles vermeiden. Ich habe das zuständigen Leuten auch gesagt. Diese Veranstaltungen sind nicht gut organisiert. Den Pfarrern und den Lehrern, die Kinder mitbringen, um die Reden des Papstes zu hören, fehlt es an Einsicht. Die Reden sind ja viel zu schwierig. Das wird gesagt und kritisiert.

Regno: Und die Gesamtausrichtung des Papstes?

Pellegrino: Es gibt Dinge, die zu Besorgnis Anlaß geben.

Regno: Haben Sie den Mut gehabt, das dem Papst zu sagen?

Pellegrino: Ja, ich habe sie ihm dargestellt. Mehr kann ich nicht sagen. Ich habe es Paul VI. wissen lassen und jetzt Johannes Paul II. Das ist meine Pflicht.

Regno: Glauben Sie nicht, daß das auch andere tun müßten?

Pellegrino: Gewiß! Man muß reden, man muß dem Papst ehrlich und klar sagen, wie man die Lage sieht. Als Bischöfe sind wir die Mitarbeiter des Papstes, als Kardinäle sind wir der Senat des Heiligen Stuhls. Es ist unsere Aufgabe und unsere Pflicht, und nicht bloß ein Luxus. Ich habe immer gewollt, daß man klar mit mir spricht, und so halte ich es auch für meine Pflicht, dem Papst gegenüber klar zu sprechen. Man hilft ihm damit.

Regno: Es taucht wieder das Bild einer „offiziellen" triumphalistischen und bürokratischen Kirche auf, die vom wirklichen Leben entfernt ist und auf der anderen Seite einer Basiskirche, die nichts mit theologischen Fragen anfangen kann ...

Pellegrino: Vergessen Sie nicht, daß man heute betet, wie man Gemeinschaft lebt und sich für Gerechtigkeit einsetzt. Das ist die Kirche! Dieses pulsierende Leben der Kirche an der Basis kümmert sich nicht um die Probleme, von denen wir sprechen. Das ist sogar besser. Sie lebt in Treue zum Evangelium, das läßt für die Zukunft hoffen.

Regno: Diskutiert man zuviel über Probleme, die das innere Leben der Kirche betreffen, und übergeht die Probleme der Welt?

Pellegrino: Vielleicht vergessen wir tatsächlich, daß die Kirche für die Welt und für die Menschen da ist. Sie ist eine Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Sie treffen mit so vielen Leuten zusammen, mit Theologen, Bischöfen und Wissenschaftlern. Sagen Sie ihnen, daß sie

ihre Verantwortung wahrnehmen und mit Freimut reden sollen; sie sollen sich nicht zurückziehen und den Mut verlieren!

„Es gibt zuwenig Freiheit im Reden und Schreiben"

Regno: Aber Sie wissen doch, daß man Theologen überwacht und daß Kardinäle und Bischöfe Angst haben ...

Pellegrino: Das ist traurig, arme Kirche! Wieweit sind wir vom Ja Ja, Nein Nein des Evangeliums entfernt! In meinem nächsten Buch spreche ich von „Mahnbriefen", die auf die Schreibtische der Bischöfe kommen.

Regno: Worum geht es dabei?

Pellegrino: Man schreibt den Bischöfen vor, daß sie in ihren Diözesen bestimmte Theologen nicht sprechen lassen. Aber warum sollte das nicht jeder Bischof für sich entscheiden? Für mich ist das eine wirkliche Einmischung von römischer Seite. Ich verstehe, daß es ein Bischof nicht für opportun halten mag, einen bestimmten Theologen in seiner Diözese sprechen zu lassen. Aber es darf nicht so sein, daß das von oben verordnet wird. Es fehlt in der Kirche an Achtung gegenüber der Freiheit. Ich verstehe, daß man sich vor Unordnung und vor Schaden in der Kirche fürchtet, aber diese Furcht wirkt sich negativ aus und ist der Wirklichkeit ganz und gar unangemessen. Es gibt zuwenig Freiheit im Reden und Schreiben. Wenn die Bischöfe ihre Verantwortung wahrnehmen würden, würde die römische Kurie ein wenig bedächtiger vorgehen. Bevor ich mir etwas sagen lasse „kraft heiligen Gehorsams", muß darüber diskutiert werden. Wenn nur jeder Bischof, bevor er die Stimme der römischen Kongregationen für die Stimme Gottes hält, die Sache überlegen und nicht gleich zurückweichen würde! Auch ich habe mich auf die Hinterbeine gestellt ...

Regno: Und wenn es eine ständige Synode oder sonst ein mehr kollegiales Organ gäbe?

Pellegrino: Ich habe mich nie mit dem Problem von Organisationen dieser Art beschäftigt. Sicher ist es notwendig, daß der Episkopat stärker beteiligt wird. Die Einbeziehung von sieben Bischöfen über die Kardinäle hinaus [in den Ständigen Rat der Synode] fällt unter die Kategorie Spielwiese. Wir dürfen uns nicht mit dem Status quo zufriedengeben. Wir müssen andere Lösungen finden.

Regno: Wird es weitere Zusammenkünfte der Kardinäle geben?

Pellegrino: Ich glaube ja. Soweit ich weiß, ist das im November 1979 auch gewünscht worden.

Regno: Die Kardinäle könnten sich mit dem gegenwärtigen Pontifikat beschäftigen ...

Pellegrino: Das wäre nicht schlecht. Seinerzeit haben wir sehr klar gesprochen.

Regno: Es haben also nicht alle bloß applaudiert ...

Pellegrino: Absolut nicht. Ich habe mich dagegen gewehrt, eine Akademie zur Förderung der Wissenschaften zu gründen. Ebenso habe ich mich bei der Diskussion über die Finanzen des Vatikans verhalten. Man soll Bilanzen aufstellen und sie veröffentlichen.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Ethische und politische Grundsatzfragen zur Zeit

Überlegungen aus Anlaß von 90 Jahre „Rerum novarum"

Auf der diesjährigen Frühjahrsvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken hielt der Freiburger Staatsrechtler Prof. Ernst-Wolfgang Böckenförde aus Anlaß der 90jährigen Wiederkehr des Erscheinens von „Rerum novarum" unter dem Titel „Ethische und politische Fragen zu Umwelt, Energie und sozialer Ordnung heute – aus staatsphilosophischer und juristischer Sicht" ein Grundsatzreferat über die gegenwärtige staats- und gesellschaftsethische Problemlage. Die darin vorgetragenen Gedankengänge scheinen uns besonders geeignet zu sein, eine Diskussion jenseits des tagespolitisch Vordergründigen in Gang zu bringen. Der Text enthält die durchgesehene, leicht ergänzte Fassung des Referats.

Die Herausforderungen, denen unsere Generation gegenübersteht, denken wir nur an die schon akute Knappheit der Bedarfsgüter, an den immensen Verbrauch von Natur und Umwelt, an die Zunahme von Armut und Elend in der Welt, sind nicht gering. Sie mögen nach Art und Umfang für viele beängstigend erscheinen, dennoch sind sie für Christen kein Grund zur Angst. Der Christ – als Glaubender – weiß sich getragen und gehalten von Gottes nie aufhörender Liebe, aus der er niemals, auch in schwierigsten Situationen nicht, herausfällt. Er ist – und weiß sich – dadurch befreit, die Dinge und Probleme dieser Welt unbefangen und nüchtern zu sehen; sie auch in ihrer Her-

ausforderung und ihren Gefahren für die Menschen zu erkennen und eine Antwort darauf finden zu können. Eine Antwort, die nicht eine beliebige oder bloß pragmatische ist, die weder progressiv noch konservativ vorprogrammiert ist, die vielmehr aus der Mitte der christlichen Botschaft kommt. Diese Botschaft ist, wie Johannes Paul II. immer wieder hervorhebt, eine Botschaft für die Menschen und auch vom Menschen, von seiner Würde, seinem Recht und seiner Bestimmung (Redemptor hominis, Nr. 18). Eine solche Antwort aus der Mitte der christlichen Botschaft muß nicht notwendig moderat oder vermittelnd sein; sie kann ebenso eine „radikale" sein. Sie ist dies dann, wenn sich zeigt, daß die Herausforderungen der Zeit als ihren Grund etwa elementare Ungerechtigkeit, Mißachtung der Würde und Bestimmung des Menschen oder Verweigerung von Solidarität und Verantwortung für die eigene und die kommenden Generationen haben. Sie zielt dann – und muß zielen – nicht nur auf Änderung und Verbesserung in Einzelheiten, sondern auf eine grundlegende Veränderung, eine Veränderung, die an der Wurzel ansetzt. Auch diese Perspektive darf uns als Christen nicht schrecken. Wäre eine solche Antwort gefordert, der Christ ist von seinem Glauben her befähigt und dazu frei-gesetzt, sie zu geben und zu ergreifen; es wäre sein Auftrag, für sie einzutreten und für ihre Verwirklichung zu streiten, und zwar auch dann, wenn er sich damit gegen den Geist der Zeit stellen müßte. Wie anders sollen die Christen das Salz der Erde sein und das Licht, das die Welt erleuchtet?

Welches sind die Herausforderungen der Zeit?

Welches aber sind, genauer besehen, die Herausforderungen unserer Zeit – heute, 90 Jahre nach „Rerum novarum" –, denen wir uns als Christen zu stellen und an deren Lösungen wir mitzuwirken haben? Sieht man von der Herausforderung der Existenz, Bereitstellung und laufenden Vermehrung der atomaren und nuklearen Vernichtungsmittel ab – von ihr soll ungeachtet der drängenden Aktualität heute nicht die Rede sein –, so lassen sich wohl vier große Herausforderungen angeben, die für unsere Situation kennzeichnend sind:

1. die akute Begrenztheit der Bedarfsgüter (Ressourcen) bei wachsenden Bedürfnissen einer schnell wachsenden Zahl von Menschen, wobei diese Begrenztheit ungeachtet der Fortschritte von Wissenschaft und Technik eintritt;
2. die lebensbedrohenden Gefahren, die der fortschreitende, immer weiter ausgreifende Verbrauch von Natur und Umwelt, wenn nicht schon für die heutige, so jedenfalls für die nächste und übernächste Generation mit sich bringt;
3. die Gefahren für die Lebensmöglichkeiten und Lebensordnung der Menschen aus den Folgewirkungen der modernen Technologie;
4. das Wachsen von Hunger und Elend in der Welt, verbunden mit der ungerechten Verteilung der Lebensgüter zwischen den reichen und armen Nationen – die eigentliche und eigentlich neue *internationale* soziale Frage, die die nationale soziale Frage, die in vielen Teilen der Welt noch besteht oder auch erst entsteht, überlagert und verschärft.

Man kann einwenden, diese Herausforderungen und die Gefahren, die sie bezeichnen, seien nicht eigentlich neu; wir lebten schon seit Jahren, vielleicht seit Jahrzehnten mit ihnen. Das mag so sein. Aber dadurch hören diese Herausforderungen nicht auf, solche zu sein. Und etwas Neues ist hinzugetreten. Neu ist einmal die klare *Erkenntnis* dieser Herausforderungen und ihres bedrohlichen Charakters, die Einsicht in die Wirkungen und abschätzbaren Folgen, die sie haben. Erst diese bewußte Erkenntnis macht eine Antwort darauf möglich, aber auch unabweisbar notwendig. Zum anderen haben diese Herausforderungen gerade in der letzten Zeit eine neue Dimension erreicht. Sie laufen gewissermaßen zusammen, verbinden sich miteinander und steigern dadurch ihr Potential.

Worin liegt der eigentliche Grund der Herausforderungen?

Wollen wir diese Herausforderungen aufnehmen und versuchen, als Christen eine Antwort auf sie zu finden, gilt es zunächst, Klarheit über ihren Grund zu gewinnen. Liegt der Grund in äußeren Gegebenheiten, auf die die Menschen sich nun einstellen müssen, oder sind diese Herausforderungen von den Menschen selbst hervorgebracht, ein Ergebnis ihrer Haltung und Einstellung, der Art und Weise, wie sie miteinander und mit den Gütern und Kräften der Erde umgehen?

Es lassen sich nicht wenige äußere Gegebenheiten nennen, die am Entstehen dieser Herausforderungen mitgewirkt haben und weiter mitwirken: das Wachstum der Bevölkerung, die übermäßige Inanspruchnahme und das Zur-Neige-Gehen bestimmter Energiequellen und Rohstoffe, bestimmte Folgewirkungen technologischer Produktionsformen, der unterschiedliche kulturelle und zivilisatorische Standard zwischen den Völkern u. a. m. Aber der eigentliche Grund der angeführten Herausforderungen ist – sehe ich recht – nicht die Knappheit der Lebensgüter an sich, nicht die Vermehrung der Menschen als solche und erst recht nicht eine Verwerflichkeit der Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft und der sich auf sie gründenden industriellen Technik. Gerade die industrielle Technik und was sich ihr an Herstellungs- und Handlungsmöglichkeiten verdankt, erschließt neue Bedarfsgüter, macht vorher Nutzloses für die Menschen gebrauchsfähig und eröffnet dem Kampf gegen Hunger und Elend eine Chance. Den eigentlichen Grund dieser Herausforderungen, das, was sie letztlich hervorbringt und trägt, wird man – neben anderen, mehr am Rande wirksamen Bedingungen – in einer in vielen Ländern, vor allem in den Gesellschaften des (westlichen) Konsumismus, wie Johannes Paul II. sie nennt, schon länger hervorgetretenen und dann dominant gewordenen Grundeinstellung

der Menschen suchen müssen. Diese Grundeinstellung und das daraus hervorgehende Grundverhalten der Menschen zu ihresgleichen, zu dem, was sie besitzen, zu Natur und Umwelt sind nicht subjektiver Wille oder persönliche Moral geblieben; sie haben sich verobjektiviert, haben in bestimmten Einrichtungen, Rechtsinstitutionen, Handlungsabläufen und Verfahrensweisen eine objektive Ausformung gefunden; in diesen Gestaltungen und Strukturen und als eigene Kraft sind sie prägend und bestimmend für den Umgang der Menschen mit der Natur, mit ihren eigenen wissenschaftlich-technologischen Kenntnissen und Fähigkeiten, mit sich selbst.

Die hier maßgebliche Grundeinstellung läßt sich, so glaube ich, ziemlich genau kennzeichnen. Es ist der *Besitzindividualismus.* Der Besitzindividualismus ist nicht nur ein ökonomisches Denk- und Handlungsprinzip, er ist ein allgemeiner geistiger Habitus. Seine geistige Grundlage hat er in einer Auffassung vom Menschen, die dessen eigentliche Bestimmung in der selbstbezogenen, konsumorientierten Entfaltung und Befriedigung seiner Bedürfnisnatur sieht. Die Verwirklichungsformen dieser Auffassung können individualistisch und privatheitsbezogen sein, wie im westlichen Besitzindividualismus, sie können auch, wie im praktizierten Kommunismus, kollektivistisch orientiert und organisiert sein. Der Grundansatz ist beide Male der nämliche. Für uns geht es um die Spielart des westlichen Besitzindividualismus. Seine Erscheinungsformen sind:

1. Ein auf grenzenlose Ausdehnung der geistigen, technischen und materiellen Möglichkeiten des Menschen orientiertes quantitatives Denken. Die einzelmenschliche perfectibilité, von der Rousseau sprach, soll sich voll entfalten und immer weiter ausdehnen bis hin zu einer universalen wissenschaftlich-technischen Zivilisation. Die Dinge der Welt und die Kräfte der Natur erscheinen dabei nur als Objekt der Beherrschung oder Ausnutzung, bloßes Material zur eigenen Selbstverwirklichung. Es ist ein selbstbezogener Individualismus, der nur sich selbst als Subjekt kennt, die Mitmenschen lediglich als Grenze der eigenen Entfaltung sieht, möglicherweise als Konkurrenten, die, soweit es die Grenzen des Rechts nicht verbieten, ebenfalls objekthaft, als Mittel der eigenen Ausdehnung eingesetzt und gebraucht werden.

2. Ein ganz und gar sachhaftes, auf beliebige Verfügbarkeit zielendes Eigentumsdenken und ein dementsprechender Eigentumsbegriff. Eigentum erscheint nur als Objekt, bloßes Material des eigenen Gestaltungswillens und der eigenen Interessenbefriedigung, nicht als etwas Anerkanntes, das dem Subjekt auch gegenübersteht, das nicht nur individuell beliebigen, sondern auch allgemeinen, sozialen und menschheitlichen Zwecken dient. Es wird gesehen als Befugnis mit der „Sache" grundsätzlich nach Belieben zu verfahren, jeden anderen von ihrem Gebrauch auszuschließen und über die Art ihrer Verwendung – Pflege, Nutzung, Spekulation, Zerstörung – grundsätzlich niemandem Rechenschaft schuldig zu sein. Diese Art Eigentumsdenken bleibt nicht auf prinzipiell vermehrbare Güter beschränkt, sie unterliegt ihrerseits der grenzenlosen Ausdehnung. Alles, was dem Menschen nützlich sein kann, wird davon umgriffen und als potentielles oder aktuelles Eigentum qualifiziert: hergestellte Waren ebenso wie Bodenschätze, Pflanzen, Tiere, Natur und Umwelt, aber auch die Freiheit selbst und das wachsende Maß an Freizeit erscheinen als beliebiger Verfügbarkeit unterliegendes Objekt.

3. Die Forderung der Freisetzung des individuellen Erwerbsinteresses als motorisches und strukturierendes Prinzip des wirtschaftlichen Prozesses. Nicht die Befriedigung der notwendigen oder auch gehobenen Lebensbedürfnisse der Familie, der engeren und weiteren sozialen Gemeinschaft – als Ausdruck der Angewiesenheit der Menschen aufeinander und ihrer Solidarität – ist daher der Ausgangs- und strukturierende Bezugspunkt des wirtschaftlichen Geschehens, sondern das selbstbezogene „natürliche", als Recht anerkannte Erwerbsinteresse des einzelnen, das keiner weiteren inhaltlichen Orientierung unterliegt. Seine Grenze findet es nur an dem gleichen Recht des anderen auf Entfaltung seiner Erwerbsinteressen und an den elementaren Erfordernissen des Zusammenlebens. Auch die moderne, vom Marktprinzip beherrschte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, man mag sie kapitalistisch nennen oder nicht, hat darin ihre Struktur. Ihr Wesen liegt ja nicht, wie nicht selten behauptet wird, schon darin, daß Arbeit und Kapital getrennt, die Arbeiter nicht auch Besitzer der Produktionsmittel sind – das bleibt an der Außensphäre –, sondern darin, daß das voll entbundene, selbstbezogene Erwerbsinteresse der Motor, bewegendes Prinzip des gesamten Wirtschaftsleben ist. Ziel und Telos ist nicht die Befriedigung der Lebensbedürfnisse, sie tritt vielmehr als Nebenfolge ein. Das geschieht zwar, wie die Erfahrung insbesondere der westlichen Industriegesellschaften zeigt, mit erstaunlichem Erfolg. Aber es geschieht und kann nur geschehen um den Preis, daß die unbegrenzte Ausdehnung, sei es im Gebrauch und Verbrauch der Bedarfsgüter, in der Produktion und Konsumtion von Leistungen und Gütern, in der Vergrößerung von Erwerb und Besitz fortschreiten kann. Eben daraus erklären sich zwei Erscheinungen, die für die Situation vor allem in den westlichen Gesellschaften typisch sind: Zum einen die Fixierung auf Wachstum, und zwar auf Wachstum nicht als ein Gut, um eigene und die Bedürfnisse anderer zu befriedigen, sondern als in sich selbst legitimierter Prozeß quantitativer Ausdehnung (sog. exponentielles Wachstum), der ohne eigenes Maß und Ziel ist; zum anderen die buchstäbliche Ratlosigkeit, wenn dieser Wachstumsprozeß nicht nur immanent regulierbaren konjunkturellen Schwankungen unterliegt, sondern längerfristig regressiv wird oder gar zum Stillstand zu kommen droht. Dann steht in der Tat der Motor still, und das sich darauf gründende ökonomische System hängt in der Luft.

Es ist nicht schwierig zu erkennen, daß und wie diese verschiedenen Ausprägungen des Besitzindividualismus miteinander in Zusammenhang stehen, sich miteinander zu

einer Art System verbinden und daß darin der geistige Boden und das institutionelle Gerüst für die Handlungsabläufe und Verhaltensweisen liegen, die die Herausforderungen unserer Zeit – von äußeren Gegebenheiten begleitet und angestoßen – tragend hervorgebracht haben und weiterhin unterfangen.

Welche Antworten?

Es reicht deshalb nicht aus, als Antwort auf diese Herausforderungen nur einzelne Maßnahmen und mittelfristige Entscheidungen ins Auge zu fassen, so wichtig und dringlich diese auch sein mögen. Sie müssen begleitet und unterfangen werden von Antworten auf den Besitzindividualismus als solchen und seine verschiedenen Ausprägungen. Erst wenn beides zusammen geschieht und dabei die einzelnen Maßnahmen und Entscheidungen von den grundlegenden Antworten getragen und inspiriert werden, wird es möglich sein, den genannten Herausforderungen wirklich gerecht zu werden, d.h. ihnen in einer Weise zu begegnen, die sich nicht auf äußere Abhilfen beschränkt und Auswüchse beschneidet, sondern an der Wurzel ansetzt und den Kern der Probleme ergreift.

Welcher Art aber können und müssen die grundlegenden Antworten sein, um die es geht?

1. Es gilt, Abschied zu nehmen vom einlinig quantitativen Denken der unbegrenzten Ausdehnung aller menschlichen Möglichkeiten und der sachhaft beliebigen Dispositionsfreiheit über Natur, Umwelt und Bedarfsgüter. Eine Einstellung muß wiederkehren, die Natur und Umwelt, aber auch die Bodenschätze und Rohstoffe der Erde als Güter begreift, die dem Menschen *anvertraut* sind, anvertraut zum Gebrauch für die Befriedigung ihrer Lebensbedürfnisse, aber auch zur Pflege und Erhaltung für die nachfolgenden Generationen. Eine solche Einstellung entspricht dem, was der Christ anerkennt, wenn er von der Erde als Schöpfung Gottes spricht. Als solche ist sie mehr als Rohstoff und bloßes Material; sie steht dem Menschen gegenüber – mit einem eigenen Sinn –, ist ihm aber zugleich überantwortet zur Bearbeitung, zur Erschließung und zum Gebrauch. Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung vom vergangenen Jahr (Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit, vgl. HK, November 1980, S. 560ff) hat hierzu Wichtiges und Richtiges ausgesagt und in Erinnerung gerufen. Darauf sei eigens verwiesen. Der Mensch soll Herrschaft über die Natur und die Güter der Erde ausüben, wobei jedoch Herrschaft – in ihrem alten Verständnis – gerade die Sorge und Verantwortung für das Wohl und die Fortexistenz der Beherrschten, die nicht bloßes Objekt sind, in sich einbegreift. Was so in der christlichen Botschaft angelegt ist, von den Christen freilich lange Zeit vergessen oder verdrängt wurde, erscheint heute zwingender denn je als Postulat der Vernunft. Die Stellung des Menschen gegenüber Natur, Umwelt und Bedarfsgüter der Erde darf weder die eines Ausbeuters noch die eines bloßen Konservators sein, sie muß verstanden werden als die eines Regenten, der eine ihm übertragene Herrschaft als verantwortliches Amt ausübt.
Das beinhaltet viel mehr, als es zunächst scheinen mag. Es bedeutet die volle Abkehr von individuellem wie nationalem Ausbeutungs- und Besitzdenken; es bedeutet die Verwirklichung des Widmungszwecks der Güter der Erde an *alle* Menschen, nicht nur an diejenigen, die gerade über bestimmten Rohstoffen ihren Wohnsitz bzw. ihr Territorium haben oder die über die notwendige Erschließungstechnologie verfügen; es bedeutet die Verantwortung nicht nur für die Bedürfnisse der jetzt lebenden, sondern auch der kommenden Generation, dementsprechend die Verständigung auf ein Maß gegenwärtigen Ge- und Verbrauchs und dessen sachgerechte Verteilung ...
Wie viele Energien und Anstrengungen, auch Vorkehrungen institutioneller und rechtlicher Art hier gefordert sind, im nationalen Bereich ebenso wie im internationalen Bereich, läßt sich ermessen. Es ist Zeit, sie zu entwickeln und in Angriff zu nehmen.

2. Die Gesamtverantwortung, die hier gefordert ist, nicht beschränkt und isoliert auf einzelne Bereiche und Aspekte, muß auch für den Umgang mit den modernen Technologien Geltung gewinnen. Der Nutzen, den eine Technologie für die Lösung der Ernährungs-, Gesundheits-, Energie- und sonstigen Probleme bringt, muß in Beziehung gesetzt werden nicht allein zu Gefahren und Risiken, die in ihr selbst liegen, sondern auch zu schädlichen Nebenfolgen, die sie – als wirkliche oder mögliche – mit sich bringt, einschließlich der Kumulation mehrerer Nebenfolgen aus verschiedenen Technologien. Von dort her muß eine Abwägung erfolgen, eine Abwägung über das Ob und das Ausmaß ihrer Verwendung, und es muß anerkannt sein, daß es bei solcher Abwägung Grenzen gibt, jenseits deren Verzicht gefordert ist. Hier liegt auch der entscheidende Punkt im Hinblick auf die Nutzung der Kernenergie. Die Position, die die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung vom vergangenen Oktober und Kardinal Höffner in seinem Einführungsreferat dazu formuliert haben (Zukunft der Schöpfung – Zukunft der Menschheit, vgl. HK, November 1980, S. 565), erscheint mir – wohl abweichend von meinem Vorredner – voll zutreffend: Gefahren, deren Ausmaß, wenn sie eintreten, begrenzt und beherrschbar ist, müssen – soweit irgend möglich – zurückgedrängt und vermieden werden, doch kann schließlich ein verbleibendes Restrisiko in Kauf genommen werden. Gefahren, deren Ausmaß jedoch unbegrenzt, katastrophenartig ist, mit unberechenbarer Fortwirkung in die Generationen hinein, müssen *ausgeschlossen* werden können; die bloße Unwahrscheinlichkeit des Gefahreneintritts kann hier nicht genügen.

3. Notwendig ist ein Umdenken des Eigentums. Nicht in der Weise, daß privates Eigentum abzuschaffen oder unter Vorbehalt zu stellen wäre. Aber Eigentum und Eigentumsbegriff müssen von der Umspannung durch den Besitzindividualismus befreit werden. Sie müssen statt des-

sen von einem solidarischen Eigentumsdenken umfaßt und inhaltlich bestimmt werden. Grundelement dieses solidarischen Eigentumsdenkens ist, daß die Erde und ihre Güter, Schätze und Kräfte nicht ohne weiteres schon dem gehören, der sie zuerst in Besitz nimmt und sich unterwirft, sondern den Menschen insgesamt gewidmet sind, damit sie ihr Leben führen und ihre Lebensbedürfnisse befriedigen können. Erst in diesem Rahmen und davon abgeleitet begründet sich individuelles, privates Eigentum, und es bleibt rückgebunden an diesen Zweck, der ihm vorausliegt. Das ist kein neuer Gedanke, es ist eine alte und auch genuin christliche Tradition. Wir brauchen uns nur zu vergewissern, wie etwa Thomas von Aquin das Privateigentum nicht apriorisch, sondern pragmatisch, im Rahmen des allgemeinen Widmungszwecks der irdischen Güter begründet und es auch nicht dem primären Naturrecht, sondern dem sekundären Naturrecht des ius gentium zurechnet (Summa Theologiae II, II, qu. 66, Art 1, 2 und 7). Und auch die personale Begründung des Eigentums, die Leo XIII. dem hinzugefügt hat (Rerum novarum, Nr. 5–10), widerstreitet dem nicht. Wenn das private Eigentum aus seiner Notwendigkeit für die Existenzsicherung und Entfaltung der Person und Familie begründet wird, so trägt diese Begründung, aber sie trägt nur soweit, als Eigentum nach seinem Umfang wie der Art der Eigentumsgüter diesen personalen und familiären Bezug auch aufweist. Sie ist keine Legitimation für die unbegrenzte Ausdehnung besitz-individualistischer Eigentumsherrschaft. Eine Differenzierung der Rechte des Eigentums nach Eigentumsarten, Begrenzungen der Verfügbarkeit des Umfangs der Ausnutzung sowie andere Maßnahmen auch eingreifender Art, die eine Eigentumsordnung und -verteilung herbeiführen und sichern, die den ursprünglichen Widmungszweck der irdischen Güter realisiert, läßt sie nicht nur zu, sie fordert sie sogar. Denn der personale Charakter und Bezug von Eigentum verwirklicht sich, ebenso wie die Person selbst, nicht außerhalb und vor, sondern gerade erst *in* Gemeinschaftsbezogenheit und -bindung.

Ein solches solidarisches Eigentumsdenken muß sich über die Sachgüter hinaus auch auf die neuen immateriellen Güter und Besitzstände erstrecken, die in unserer Gesellschaft entstanden sind. Auch die Ausbildungsfreiheit etwa und das immens gewachsene Eigentum an Freizeit müssen von der Umspannung durch einen konsumorientierten Besitzindividualismus befreit werden und eine solidarische Orientierung einschließlich der Anerkennung sozialer Pflichtigkeiten erhalten. Nicht nur für das Eigentum an Sachgütern, auch für diese neuen Bereiche von Eigentum und Besitzständen muß Geltung gewinnen, daß ihr Gebrauch zugleich dem Wohl der Allgemeinheit dienen soll. Eine Gesellschaft kann auch an einem extrem unsolidarischen Maximum von Privatisierung zerbrechen.

4. Notwendig ist schließlich – als Abschluß und zugleich tragendes Prinzip der bisherigen Antworten – eine Umkehrung des strukturellen Prinzips der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Abläufe und ihrer Ordnung. Der selbstbezogene Individualismus unbegrenzter Ausdehnung, der dann für gewisse Gemeinschaftserfordernisse notdürftig begrenzt wird, darf nicht weiter der Ausgangspunkt und das die Abläufe und Institutionen formende Prinzip sein. An seine Stelle muß die *Solidarität* treten. Solidarität hat heute leider weithin nur die Bedeutung einer Maxime, die die schädlichen Nebenfolgen des freigesetzten Besitzindividualismus am Rande abfängt, ist gewissermaßen ein *Reparaturbegriff* des Individualismus. Sie muß demgegenüber der Ausgangspunkt und das strukturierende Prinzip des menschlichen Miteinander werden, auch der Betätigung in Wirtschaft und Gesellschaft, das Verantwortlichkeiten und Pflichten aufstellt und seinerseits den Rahmen festlegt, in dem sich Individualinteresse entfalten kann und entfalten soll, in den es aber auch eingebunden bleibt.

Gerade der Christ kann – und er muß heute – die Frage stellen, ob nicht Organisationsformen von Wirtschaft und Gesellschaft, die das freigesetzte selbstbezogene Erwerbsinteresse zu ihrem Ausgangspunkt und bewegenden Prinzip machen und damit einen Prozeß der quantitativen Ausdehnung ohne Ziel und Maß zum Motor des Geschehens erheben, der „conditio humana" widersprechen. Sind sie nicht auf den Sand falscher Prämissen über die Natur und Bestimmung des Menschen aufgebaut, Prämissen, die die Gemeinschaftsgebundenheit und Solidaritätsverwiesenheit menschlicher Existenz nicht ernst nehmen? Diese Frage ist dringlich, vielleicht unbequem, aber wir dürfen ihr nicht ausweichen.

Sie läßt sich nicht mit der Feststellung abtun, auch das Eigeninteresse der Menschen sei naturgegeben und seine Neigung zum Egoismus trete immer und überall hervor, ganz unabhängig von den Organisationsformen von Wirtschaft und Gesellschaft. Beides mag sich so verhalten. Aber wäre es dann nicht Aufgabe einer auf die „conditio humana" bezogenen Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, gerade nicht das Eigeninteresse und die mit ihm verbundene Neigung zum Egoismus voll zu entbinden, ihr ein vom Ansatz her unbegrenztes Aktionsfeld und die damit verbundene Schubkraft zu verschaffen, ja sie zum Motor des ökonomischen Prozesses zu erheben, was in der Konsequenz in einen praktischen Materialismus hineinführt? Müßten nicht statt dessen Vorkehrungen getroffen werden, die Eigeninteresse und Egoismus einbinden und kanalisieren, ihnen feste, auch institutionelle Rahmenbedingungen vorgeben und sie dadurch auch verbindlich auf Solidarität hin orientieren? Die Frage gewinnt also, sie verliert nicht an Dringlichkeit.

Wir sehen ferner heute in unserer Gesellschaft einerseits die zunehmende Ausbreitung eines selbstbezogenen Anspruchsdenkens und entsprechender Erwartungshaltungen – übrigens durch *alle* Gruppen und Schichten der Gesellschaft hindurch, andererseits eine stetige Zunahme staatlicher Aufgaben und Ingerenzen in der Form unpersönlicher administrativ-bürokratischer Prozesse. Für letzteres gibt es zum Teil stichhaltige Gründe, aber gleichwohl besteht zwischen beiden Erscheinungen ein ursächlicher Zusammenhang. Der auf sich gestellte, frei-gesetzte

einzelne, der des solidarischen Rückhalts wie auch entsprechender Pflichten in engeren oder weiteren Gemeinschaften entbehrt, kann in der modernen Gesellschaft sein Leben nicht autark oder autonom gestalten. Seine Solidaritätsverwiesenheit wie seine Ansprüche und Erwartungen richten sich daher alle auf bzw. gegen den Staat. Dieser wird zu deren kollektivem Erfüllungsorgan, damit aber der Tendenz nach übermächtig. Zugleich tritt bei dem Versuch der Überwindung erkennbarer Mißstände in der gesellschaftlichen oder sozialen Entwicklung ein wechselseitiges Sich-Steigern und Verfestigen individualistischer und kollektivistischer Konzepte hervor. Sie blokkieren sich in der Praxis gegenseitig, während die Herausforderungen weiter wachsen.
Diese Bewegungen und Kreisläufe müssen durchbrochen werden. Sie können nur durchbrochen werden durch ein Konzept, das auf *Solidarität* – statt auf Individualismus oder Kollektivismus – als Grundprinzip des menschlichen Zusammenlebens aufbaut, das von bestehenden (personalen und sozialen) Verantwortlichkeiten und Pflichten ausgeht und von daher den Rahmen festlegt, Richtpunkte und Grenzmarken aufstellt für die Entfaltung freier und sozialgebundener Individualität. Nicht im Wege einer Verplanung, die nur noch vollzogen werden kann, sondern in der Weise, daß die Freiheit dadurch ihren solidarischen Bezug erhält, die verbindliche Orientierung auch auf die anderen hin, deren sie um des gemeinsamen Wohls aller willen bedarf, das auch ihre eigene Voraussetzung ist. Ein solches Konzept zu entwickeln, daraus die notwendigen Folgerungen zu ziehen, einschließlich der Ausformung sozialer Pflichtigkeiten, und für die Verwirklichung dieser Folgerungen einzutreten, das erfordert manche Anstrengung: es fordert geistige und sittliche Kraft, politischen Mut und Beharrlichkeit. Aber läge darin nicht ein Stück Verwirklichung der „Zivilisation der Liebe", von der der Papst am Ende seines Besuchs in der Bundesrepublik so eindrucksvoll gesprochen hat?

Rechtliche und politische Folgerungen

Was aber können wir tun, um diese Aufgabe konkret in Angriff zu nehmen? Welche praktischen rechtlichen und politischen Folgerungen sind aus diesen grundsätzlichen Überlegungen zu ziehen?

1. Die erste Folgerung, auch in politischer Hinsicht, muß sein, daß das *Umdenken,* das mehrfach postuliert wurde, bei uns selbst einsetzt und von dort in die Gesellschaft hinein ausstrahlt. Erst wenn dies geschieht, ist der Boden bereitet, um rechtliche Veränderungen ins Werk zu setzen. Wenn es richtig ist, daß das Recht, wenngleich es mit Ethik und Sittlichkeit nicht identisch ist, doch notwendig auf Ethik und Sittlichkeit bezogen ist, nicht im Bereich beliebiger Machbarkeit existiert, dann können auch Änderungen und Neugestaltungen des Rechts, die eine Umorientierung von Handlungsabläufen, rechtlichen Strukturen und Verfahrensweisen auf Solidarität hin zum Gegenstand haben sollen, nicht isoliert als bloße Entscheidung oder politischer Willensakt ins Auge gefaßt werden. Sie müssen in der Ethik und im ethisch-sittlichen Bewußtsein vorbereitet sein, darin ein Widerlager finden, auf das sie sich abstützen können und das ihren Beschluß und Vollzug mitträgt. Ist diese Grundlage gegeben, können rechtliche Anforderungen und Gebote, ihrerseits ethosbildend und ethisch-sittliche Haltungen herausfordernd, wirksam werden.
Deshalb kommt es zunächst darauf an, daß das Grundprinzip der Solidarität (anstelle des Besitzindividualismus), das Umdenken des Eigentums, die Haltung der Verantwortlichkeit gegenüber Umwelt, Natur und Ressourcen, die Bereitschaft zum Teilen von unserem vergleichbaren Reichtum und zum solidarischen Dienst für andere (anstelle wachsenden Freiheits- und Freizeitkonsums) bei uns selbst und in der Gesellschaft Wurzel faßt. Christliche Gemeinden, da und wenn es sie denn gibt, könnten darin vorangehen und Zeichen der Glaubwürdigkeit setzen. Auf dieser Grundlage lassen sich dann – mit Aussicht auf Erfolg – weitergreifende Konzepte entwickeln, rechtliche und politische Forderungen aufstellen und läßt sich für deren Verwirklichung kämpfen.

2. Wo liegen aber die konkreten Ansatzpunkte für solche Konzepte und Forderungen? Nur exemplarisch möchte ich auf einige Problemfelder hinweisen, wo sich solches Umdenken auf Solidarität hin und von Solidarität her – Verhältnisse und Strukturen ändernd – niederschlagen könnte und müßte.
Neben dem immer aktuellen Bereich von Familienrecht und Familienpolitik, der schon wiederholt Gegenstand von Überlegungen und Forderungen gewesen ist, wäre der Bereich des Bodenrechts ein Testfall für die Kraft und Bereitschaft zu Antworten der Solidarität. Viele reden davon, und die christlich-soziale Tradition tut es seit je, daß Grund und Boden keine Ware sind. Aber behandelt werden sie – durch die verschiedenen Bereiche der Rechtsordnung hindurch – stets, als ob sie Ware wären und als Form von Kapital. Man darf sich dann nicht wundern, wenn Grund und Boden bloß Objekte von Rentierlichkeit, auch von Spekulation werden, daß die sogenannten Regulierungskräfte des Marktes hier effektiv versagen und unhaltbare Mißstände produziert werden. Haben wir die Kraft und den Mut, rechtliche und politische Konsequenzen daraus zu ziehen und praktisch zu vertreten – quer zu den erstarrten Fronten der politischen Parteien?

Ein weiterer Testfall wären die sozialen Pflichtigkeiten. Haben wir den Mut zu fragen und dann auch zu sagen, wo gewachsene Besitzstände unsozial sind, solidarischer Verantwortung widersprechen, so die Kumulation von Freistellungs-, Unterstützungs- und sonstigen Leistungsansprüchen, auch von Rentenansprüchen unsoziale Privilegien darstellen und daher abgeschafft gehören, wo die Folgen unsolidarischen Freiheitsgebrauchs, etwa im Hinblick auf die eigene Gesundheit oder die eigene Nichtausbildung von dem dafür Verantwortlichen zu tragen an-

statt auf die Allgemeinheit abzuwälzen sind? Sind wir bereit, den Subsidiaritätsgedanken nicht nur im Zusammenhang mit Zuständigkeit und Subventionen, sondern auch im Zusammenhang mit sozialen Verantwortlichkeiten und eigenen Leistungspflichten zu vertreten?
Ein dritter Testfall wäre der Bereich Entwicklungshilfe und die Umverteilung zwischen den armen und reichen Ländern. Man braucht dieses Problemfeld nur zu nennen, um die Dimension der Aufgaben und Anforderungen zu erkennen. Nur zwei Bemerkungen dazu: Nicht Abschied vom eigenen Wachstum, um auf dem erreichten Besitzstand sich einzurichten, kann hier eine vertretbare Forderung sein, sondern die Erreichung des im Hinblick auf Ressourcen und den Umgang mit Natur und Umwelt verantwortbaren Wachstums, um dessen Ertrag in geeigneter Weise dem Kampf gegen Hunger und Elend in der Welt zukommen zu lassen. Zum andern muß die *Art* der von uns geleisteten Entwicklungshilfe neu überdacht werden. Ist es wirklich solidarische Hilfe zur Selbsthilfe, die diese Länder in ihrer Eigenart, Kulturform, Lebensweise akzeptiert und darin unterstützt, oder zielt sie darauf ab, sich diese Länder vorwiegend als Absatzmärkte und Rohstofflieferanten zu erschließen und dienstbar zu machen, sie damit aber in unser eigenes ökonomisches System und dessen Strukturen hineinzuzwingen?
Schließlich: Auch die bestehenden demokratischen Legitimations- und Willensbildungsprozesse nötigen zum Überdenken. Nicht um sie zu beschränken oder zu ersetzen. Aber um sie so einzurichten, daß die überstarken Hemmnisse und Erschwernisse, denen heute die Geltendmachung von Interessen, die allen gemeinsam sind, gegenüber Einzel- und Gruppeninteressen unterliegen, abgebaut werden. Die Verwirklichung des Allgemeininteresses muß eine bessere Chance erhalten. Auch das gehört zu einer vom Prinzip der Solidarität bestimmten Politik.

Ernst-Wolfgang Böckenförde

Kirchliche Zeitfragen

„Fürchte dich nicht"

Der 19. Deutsche Evangelische Kirchentag in Hamburg

Ein Kirchentag lebt von der Spannung zwischen den Strukturen und Formen, die ihn *generell* als aus dem Leben der Kirche nicht mehr wegzudenkendes Ereignis prägen, und den *spezifischen Akzenten*, die er jeweils von seinem Leitgedanken wie von seinem aktuellen kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext erhält. Beim 19. Deutschen Evangelischen Kirchentag, der vom 17. bis zum 21. Juni in Hamburg stattfand, war das nicht anders: Zum einen konnte man während der fünf Tage in Hamburg alles das finden, was für die in den letzten Jahren entstandene Form des Kirchen- und – zieht man die Unterschiede ab, die sich aus der Differenz der beiden konfessionellen Kulturen einerseits und zwischen Zentralkomitee und Kirchentag als Institutionen anderseits ergeben – zum großen Teil auch des Katholikentags charakteristisch geworden ist und deren deutlich gewachsene Anziehungskraft ausmacht.
Zum anderen hatte der Hamburger Kirchentag deshalb schon in seinem unmittelbaren Vorfeld weithin öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen und zu eher besorgten Vorblicken aus den kirchlichen Reihen Anlaß gegeben, weil sein Motto „Fürchte dich nicht" auf dem Hintergrund der jüngsten Auseinandersetzung um die neue, vor allem auch von protestantischen Gruppen getragene Friedensbewegung und um Recht und Grenzen kirchlicher Stellungnahmen zu politischen Entwicklungen eine von den Veranstaltern in diesem Umfang nicht geplante emotionsgeladene Konzentration auf das Themenfeld Friede und Abrüstung erwarten ließ. Es fehlte denn auch nicht an Befürchtungen und Warnungen, der Kirchentag könnte umfunktioniert oder durch die Kontroversen um das Friedensthema in nicht mehr aufzufangende Polarisierungen getrieben werden.

Ein Kirchentag mit allem, was dazugehört

Wenn Kirchentagspräsident *Richard von Weizsäcker* bei der abschließenden Pressekonferenz feststellte, Hamburg sei kein „politisierter Kirchentag" gewesen, und in der Schlußversammlung den Teilnehmern attestierte, sie hätten ein hohes Maß an innerer und äußerer Disziplin bewiesen und sich um den Geist der nüchternen Vernunft und der Versöhnung bemüht, so traf das sowohl im ersten wie im zweiten Punkt weitgehend auch die Wirklichkeit. Zunächst war Hamburg nämlich wirklich ein Kirchentag mit allem, was dazugehört. Unter der neuen Rekordzahl von etwa 120 000 Dauerteilnehmern dominierten wieder bei weitem die Jugendlichen, auch wenn sich die von ihnen provozierte Grundstimmung der Fröhlichkeit und Gelöstheit vorausgegangener Kirchen- und Katholikentage aufs Ganze gesehen nicht so recht einstellen wollte. Der Katalog von etwa 1500 Veranstaltungen bot die in-

zwischen *bewährte Mischung* aus Gottesdiensten verschiedenster Art, Vortrags- und Diskussionsveranstaltungen, evangelistisch-missionarischem Zuspruch, zahlreichen Gelegenheiten zu Fest und Feier und einem umfangreichen Rahmenprogramm. Foren zu gesellschaftlichen Problemen oder kirchlich-theologischen Fragen standen neben dem Glaubensgespräch, der Beatmesse und der Abendmahlsfeier oder einem meditativen Abendgebet mit Roger Schutz. Was man vor Jahren noch mit der Kurzformel vom „frommen" Kirchentag, der die Beschäftigung mit Politik nicht aus-, sondern einschließt, einigermaßen erstaunt einzufassen versuchte, ist inzwischen – so hatte es in Hamburg den Anschein – für das vielschichtige Gesamtbild des Kirchentages genauso selbstverständlich geworden wie die Tatsache, daß der Kirchentag von seinen Teilnehmern her weitgehend zum *Jugendforum* geworden ist. Jugendliche bevölkerten auch die ganzen Tage hindurch die „Halle der Stille", in der Möglichkeit zum Gebet und zur Besinnung geboten wurde.

Man war auch in Hamburg darum bemüht, verschiedene Arbeitsformen miteinander zu verbinden, also Themen in Vortrag, Kleingruppenarbeit und in kreativen Spiel- und Aktionsformen anzugehen, sachbezogene Arbeit und direkte Kommunikation in Beziehung zu setzen. Allerdings mußte das Publikum sich gerade in den großen Foren weitgehend mit dem Zuhören und mit Beifalls- und Mißfallensäußerungen zufriedengeben; dabei gab es in den überfüllten Hallen durchweg mehr Beifall für eingängige, aber auch einseitige Schlagworte als für die differenzierende Argumentation.
Das Themenspektrum war *beträchtlich*: Zu den vier Arbeitsbereichen traten etliche Schwerpunkte, mit denen man in Nürnberg vor zwei Jahren gute Erfahrungen gemacht hatte, so das „Forum Abendmahl" und ein umfangreiches Programm der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen. Erstmals war in Hamburg eine eigene Veranstaltungsreihe der Begegnung mit dem Islam gewidmet. Recht begrenzten Zuspruch fand ausgerechnet ein Angebot, das auf die spezifischen Probleme der diesjährigen Kirchentagsumgebung zielte, das Forum „Kirche in der Großstadt". Von solchen und anderen Ausnahmen abgesehen, waren auf dem Kirchentag in allen Themenbereichen und Programmsparten allerdings volle bis überfüllte Veranstaltungen die Regel; die Konzentration und Disziplin der Teilnehmer selbst bei anspruchsvollen Angeboten wurde zu Recht öfters lobend herausgestellt.

Als *Motto* hatte man den biblischen Zuspruch „Fürchte dich nicht" gewählt. Der Kirchentag war denn auch durchgängig geprägt von der Spannung zwischen den vielfältig geäußerten individuellen wie kollektiven Ängsten und der biblischen Verheißung ihrer Überwindung. Es war vor allem den die Tage in Hamburg jeweils einleitenden *Bibelarbeiten* über den alttestamentlichen Exodusbericht, die lukanische Geburtsgeschichte und den Paulustext 2 Kor 4, 6–11 zu danken, daß das in der biblischen Überlieferung enthaltene Potential an Hoffnung und Zuversicht nachdrücklich ins Gedächtnis gerufen wurde. Ergänzend dazu stand im Mittelpunkt der Eröffnungsgottesdienste der 23. Psalm mit seinen so vertrauten wie angesichts zahlloser Kontrasterfahrungen provozierenden Aussagen: „Und ob ich schon wanderte im finstern Tal,fürchte ich kein Unheil, denn du bist bei mir."
Die Texte wurden von den verschiedenen Bibelarbeitern – es war eine interessante Mischung aus Universitätstheologen, Vertretern der Kirchenleitungen, Pfarrern und auch Nichttheologen, wobei *Jörg Zink* bei weitem den größten Zuspruch fand – durchweg eindrücklich ausgelegt. Allerdings machte gerade das recht *breite methodische wie theologische Spektrum der Auslegungen* sowohl deutlich, wie schwer sich die Kirche überhaupt dabei tun kann, die Verbindung zwischen biblischer Botschaft und aktueller Situation ohne problematische Kurzschlüsse herzustellen, wie auch, daß die theologischen Akzente solcher Aktualisierung gegenwärtig beträchtlich auseinandergehen. Vor allem Exoduserzählung und Weihnachtsgeschichte boten dazu hinreichend Anschauungsmaterial, gerade was die notwendigerweise gegebenen politischen Implikationen anbelangt: Legte so beispielsweise der Hamburger Neutestamentler und zukünftige Bischof von Holstein, *Ulrich Wilckens*, den Akzent bei seiner Bibelarbeit über Lukas 2, 1–14 auf die Aussage: „Und das ist die Ehre und Herrlichkeit, die Gott zukommt: daß er sie letztlich und ganz eingesetzt hat, um friedlosen Menschen Frieden zu schaffen allein, ohne Ausnahme", so interpretierte die Mainzer Theologin *Luise Schottroff* denselben Text als „Evangelium der Armen" und rief dazu auf, die Praxis der Mähler Jesu mit den Sündern fortzusetzen: „Dieses Festmahl findet aber nicht in einem erträumten Himmel statt, sondern auf Erden und nicht am Sankt-Nimmerleins-Tag, sondern in absehbarer Zukunft."

Streit um den Frieden

Der Konkretisierung des Kirchentagsmottos sollten vor allem die vier Arbeitsbereiche mit den Themen „Glauben finden", „Gemeinschaft erfahren", „Frieden schaffen" und „Glaubwürdig leben" dienen. Es wurde eigentlich schon bei den Bibelarbeiten deutlich, wo dabei der eindeutige Schwerpunkt des Interesses liegen würde, ohne daß man die in den anderen Themenbereichen geleistete Arbeit unterschätzen dürfte. Das *Stichwort Frieden* wurde tatsächlich zum roten Faden des Hamburger Kirchentags, allerdings in einer Weise, die sowohl der Eigenart des Forums Kirchentag wie den verschiedenen Dimensionen des Friedensthemas entsprach. Frieden, Rüstung und Abrüstung war eben nicht nur Gegenstand der Foren mit zahlreich erschienener politischer Prominenz. Tatsächlich gab es auch sonst kaum einen Vortrag, von thematisch klar abgegrenzten Sonderbereichen einmal abgesehen, in dem nicht in irgendeiner Form auf die gegenwärtige Friedensdiskussion Bezug genommen und dabei zumindest den Anliegen der Friedensbewegung gegenüber Verständnis geäußert und die besondere Verantwortung der Christen herausgestellt wurde. Es wurden außerdem etliche Friedensgottesdienste abgehalten, im „Markt der Möglichkeiten", an dem

sich in Hamburg ungefähr 300 Gruppen beteiligten, zog der stark vertretene Bereich „Frieden schaffen" die größte Aufmerksamkeit des Publikums auf sich. Dazu kamen noch Veranstaltungen zum Thema Frieden und Abrüstung, die zwar außerhalb des vom Präsidium verantworteten Kirchentagsprogramms standen, bei denen aber auch Kirchentagsreferenten mitwirkten. Besondere Probleme hatte für die Kirchentagsleitung die am Samstag durchgeführte Großdemonstration aufgeworfen, zu der gleichermaßen protestantische Gruppierungen wie Bürgerinitiativen oder marxistische Organisationen aufgerufen hatten: auch sechs Mitglieder des Präsidiums, unter ihnen *Erhard Eppler*, zusammen mit Pfarrer Heinrich Albertz eine *der* Identifikationsfiguren für große Teile des jugendlichen Kirchentagspublikums, nahmen an der Demonstration unter dem bei Kirchentagsteilnehmern öfters auf Plaketten anzutreffenden Gegenmotto „Fürchtet Euch, der Atomtod bedroht uns alle".

Symptomatisch für den *gegenwärtigen Stand* wie für die *Problematik der Friedensdiskussion* im deutschen Protestantismus waren schon die unterschiedlichen Ebenen, auf denen in Hamburg zu diesen Fragen argumentiert und gestritten wurde. Einerseits konnte man gerade bei den dem Friedensthema gewidmeten Ständen auf dem „Markt der Möglichkeiten" immer wieder Zeuge von Gesprächen werden, bei denen kontrovers, aber doch sachlich argumentativ über Nachrüstung, Rüstungswettlauf und christliches Friedensengagement diskutiert wurde. Daneben waren anderseits immer wieder Parolen nicht nur zu lesen, sondern auch in Vorträgen oder Statements zu hören, denen man bei aller Respektierung der Glaubwürdigkeit des dahinterstehenden Engagements ein oft erschreckendes Maß an theologischer Kurzschlüssigkeit und kaum zu verantwortender, nur noch emotionsauslösender politischer Einseitigkeit attestieren muß. Angeführt sei als – gewiß extremer – Beleg die Formulierung aus dem Kirchentagsvortrag von *Dorothee Sölle*: „Wir leben nicht in El Salvador, aber unter der Herrschaft der Nato. In ihren Planungsbüros wird über unser Leben und das anderer Völker entschieden. Dort werden die falschen Götzen angebetet, und dorthin gehört unser Kampf." Schließlich kamen Politiker – an ihrer Spitze Bundeskanzler Helmut Schmidt und Verteidigungsminister *Hans Apel* – und Friedensforscher mit ihren Argumenten zu Wort. Man hörte von den Politikern meist die schon längst standardisierte, sich gegen eine Diskussion weitgehend immunisierende Apologetik der gegenwärtigen Sicherheitspolitik, von den Friedensforschern die bekannten Einwände gegen dieselbe, wobei die Problematik des Nato-Doppelbeschlusses verständlicherweise überall im Mittelpunkt stand.

Die Friedensdiskussion hat den Kirchentag nicht gesprengt, wie gerade im Vorblick auf die Veranstaltung mit dem Verteidigungsminister befürchtet worden war. Es waren eigentlich auch keine Argumente oder Parolen zu hören, die nicht schon aus den Auseinandersetzungen der letzten Monate vertraut und geläufig gewesen wären.

Allerdings ließ der Kirchentag gerade durch das breite Spektrum seiner Beschäftigung mit dem Friedensthema nochmals deutlich die spezifischen Charakteristika, die Stoßkraft und auch die Problematik der kirchlichen Friedensbewegung hervortreten. Charakteristisch ist für sie die mit unterschiedlichen Gewichtungen auftretende *Verbindung* von Berufung auf den Friedensauftrag Jesu, Artikulierung von weitverbreiteten Zukunftsängsten (die Angst vor dem nuklearen Holocaust hat, auch das wurde in Hamburg sichtbar, andere gegenwärtige Grundängste wie die vor der Umweltzerstörung und der zunehmenden Verelendung der Dritten Welt in sich aufgesogen) und – das sollte nicht übersehen werden – Aufnahme der zahlreichen ernst zu nehmenden Sachargumente, die auch ohne theologischen Überbau hinsichtlich der Risiken der Nachrüstung, des Rüstungswettlaufs und der gegenwärtigen Sicherheitspolitik oder im Blick auf Schwachstellen westlicher Politik überhaupt Gegenakzente zur offiziellen Generallinie setzen. Gerade wegen dieser höchst wirksamen Verbindung sollte die Stoßkraft dieser Bewegung nicht unterschätzt werden. Solange sich Theologen in ihrer Rede vom Frieden allerdings um der Eindeutigkeit der Anklage und des Appells willen nicht auf die differenzierte Analyse der politischen Situation einlassen und vor allem Politiker sich unfähig zeigen, ihre Position argumentativ zu verteidigen, berechtigte Einwände ernst zu nehmen und gleichzeitig auf die durchaus ohne Aggression artikulierten Ängste und Hoffnungen vieler Jugendlicher wirklich einzugehen – für beides gab es in Hamburg Beispiele genug –, ist im Blick auf die weitere Entwicklung einige Skepsis geboten.

Offen mußte in Hamburg letztlich auch die Frage bleiben, wie eine kirchliche Positionsbestimmung aussehen kann, die sich nicht auf die Aufforderung beschränkt, den Streit um den Frieden in der Kirche ohne Verketzerung zu führen und über den Hinweis auf den Frieden Gottes als Grund aller menschlichen Friedensbemühungen hinausgehen will. Ansätze dazu unternahm beispielsweise der Bischof der kurhessisch-waldeckischen Landeskirche, *Hans-Gernot Jung*, in seinem Vortrag „Den Frieden verkünden". Er erinnerte daran, daß sich die Rechtfertigung des Sünders und die Verlangen nach der Legitimation durch kirchliche Worte einander ausschlössen, und betonte vor allem die Bedeutung der *Zeichen*, die die Kirche in Gottesdienst, Fürbitte, Erwachsenenbildung, im Bereich der Kriegsdienstverweigerung wie des Militärdienstes setzen könne. Es bestehe die Hoffnung, „daß sie als Zeichen für Gottes Handeln in der Welt verstanden werden und dann mehr hergeben, als Opfer erwarten lassen, die wir aufgebracht haben". Es wurde in Hamburg als nachahmenswertes Beispiel öfters auf die klare Haltung der niederländischen Protestanten zur Atomrüstung hingewiesen. Vertreter des „Interkirchlichen Friedensrates" hatten in Hamburg bei mehreren Veranstaltungen Gelegenheit, ihre Position zu verdeutlichen. Die EKD wird allerdings kaum den gleichen Weg gehen können und wollen, auch wenn sie beim Kirchentag dazu häufig genug aufgefordert wurde.

Abendmahl und Ökumene

Dorothee Sölle hatte in ihrem Vortrag ausgeführt, seit dem Nato-Nachrüstungsbeschluß wüßten wir, wo unser El Salvador, unser Vietnam und unser Soweto sei. Gerade in ihrer kurzschlüssigen Zuspitzung kann eine solche Formulierung den Blick dafür schärfen, daß zweifellos gegenüber dem Friedensthema andere, ansonsten zum festen Bestandteil des gerade auf Kirchentagen artikulierten Widerspruchs gegen die Sachzwänge offizieller Politik zählende Bereiche in Hamburg eher zurücktraten. Das galt gleichermaßen für die ökologischen Fragen, die in Nürnberg deutlicher im Vordergrund gestanden hatten,wie auch für das Thema Dritte Welt. Beides war allerdings durchaus präsent: So im Bereich „Für eine menschliche Entwicklung" im Markt der Möglichkeiten oder auch bei einem „Lateinamerika-Tag", den *Fernando Cardenal* mit einer Bibelarbeit vor 9000 Jugendlichen einleitete.
Die Dominanz des Friedensthemas sollte auch noch andere gewichtige Schwerpunkte des Hamburger Kirchentags nicht vergessen lassen: So war die Arbeit im Themenbereich „Glauben finden" vor allem (wie auch mit anderen Akzenten in den zahlreichen evangelistisch-missionarisch ausgerichteten Veranstaltungen) unter Zuhilfenahme persönlicher Erfahrungsberichte um den Beitrag des christlichen Glaubens zur Überwindung individueller Ängste und Zweifel bemüht.
Bewußt an die positiven Erfahrungen des Nürnberger Kirchentags knüpfte man mit dem *„Forum Abendmahl"* an. Dabei ging es diesmal sowohl um die Auswertung der seither in den Gemeinden bei der verbreiteten Neuentdekkung des Abendmahls gemachten Erfahrungen wie um den Ausblick auf weitere Schritte. Der Hamburger Theologe *Peter Cornehl* skizzierte die Gemeinschaftsbezogenheit des Abendmahls, seinen Versöhnungscharakter und die in ihm beschlossene Hoffnung auf Einheit als Element der Kirche von morgen. Gerade das in Hamburg am Freitagabend in vielfältiger Weise und unter großer Beteiligung begangene Feierabendmahl (in den Hamburger Hauptkirchen z. B. wurde gleichzeitig ein charismatischer, ein hochkirchlicher und ein stärker politisch orientierter Abendmahlsgottesdienst gefeiert) wie auch die zahlreichen anderen Abendmahlsfeiern auf dem Kirchentag ließen zwar das Gewicht und die Chancen der aus dem Leben vieler Gemeinden wegzudenkenden Neuentdekkung des Abendmahls im Protestantismus hervortreten, aber auch die noch nicht überwundenen Schwierigkeiten bei dem Versuch, einerseits auf liturgische Formulare und Formen der Überlieferung zurückzugreifen, anderseits aber das Abendmahl im gegenwärtigen Lebenskontext anzusiedeln. Als Hauptprobleme stellen sich wohl auch nach dem Hamburger Kirchentag einmal die Frage der Offenheit des Abendmahls, die besonders häufig postuliert wurde, sowie die Eindeutigkeit des Mahles, also die Festlegung derjenigen unverzichtbaren Elemente, durch die das Abendmahl zum Abendmahl wird. Es bleibt zum einen die grundlegende Einsicht: „Im Abendmahl begegnen wir mit unseren vielfältigen Erfahrungen, Ängsten und Hoffnungen der Wirklichkeit Christi in einer überzeugenden, sinnfälligen Gestalt" (P. Cornehl), anderseits die Notwendigkeit, die unter dem Stichwort „Feierabendmahl" zusammengefaßten neuen und alten Dimensionen des Abendmahlsverständnisses weiterhin in das Leben der verschiedenen Gemeinden einzubringen.
Bei dem zwischen Katholiken und Protestanten nach wie vor strittigen Problem der Abendmahlsgemeinschaft hielt man sich beim Forum Abendmahl nirgendwo sehr lange auf, wie auch überhaupt Ökumene im engeren Sinn der Erörterung noch offener Fragen und Probleme zwischen den Konfessionen noch stärker als schon in Nürnberg zurücktrat. Die einzige explizit diesem Komplex gewidmete Veranstaltung war integriert in das „Forum Ökumene", auf dem an den Tagen zuvor zunächst über das Verhältnis zu den Ausländern in unserer Gesellschaft und über die Herausforderung der deutschen Christen durch die Situation der Armen in Lateinamerika gesprochen worden war.
Offensichtlich ist die *ökumenische Dimension* eines Kirchentages inzwischen überhaupt anderswo zu suchen: Nicht nur, daß nach Schätzung von Generalsekretär Hans Hermann Walz etwa 15–20% der Teilnehmer in Hamburg Katholiken waren und ja auch die Beteiligung katholischer Referenten selbstverständlich ist, sondern etliche Programmpunkte waren von katholischen und evangelischen Christen gemeinsam vorbereitet worden, so beispielsweise das „Abendgebet zur Sache" oder auch die „Halle der Stille".
Dagegen war die *jüdisch-christliche Ökumene* in Hamburg durch ein umfangreiches Programm von Bibelarbeiten, Vorträgen und Diskussionen vertreten. Hatte man sich in Nürnberg vor allem der Frage nach dem christlich-jüdischen Verhältnis angesichts des Holocaust gestellt, so ging es diesmal nicht zuletzt auf dem Hintergrund des umstrittenen Beschlusses der rheinischen Landessynode zur Ablehnung christlicher Judenmission gerade um Grundfragen des jüdischen und christlichen Verständnisses der Gestalt Jesu.

Was bleibt?

Das Präsidium des Kirchentages und die gastgebende nordelbische Kirche zogen eine durchweg *positive Bilanz* der fünf Tage in Hamburg, wohl nicht zuletzt auch aus der spürbaren Erleichterung darüber, daß sowohl größere Probleme mit der Rekordzahl von Teilnehmern (immerhin standen viele immer wieder vor überfüllten Hallen) als auch dem Gesamtablauf abträgliche Störaktionen nicht im teilweise befürchteten Ausmaß eingetreten waren. Hinsichtlich der Teilnehmerzahl war man sich einig, daß der Kirchentag jetzt an die Obergrenze des Möglichen gestoßen sei, allerdings auch in der Absicht, beim nächsten Mal in Hannover 1983 nicht einfach einen „Numerus clausus" einführen zu wollen. Gerade deshalb wird man sich über Stil und Veranstaltungsformen des nächsten Kirchentags rechtzeitig Gedanken machen müssen.

Ob der Kirchentag, wie es Bischof Hans-Otto Wölber hoffnungsvoll vermutete, stimulierende Auswirkungen auf die recht schwierige Situation der evangelischen Kirche in der gastgebenden Stadt wird haben können, bleibt abzuwarten. Wichtiger ist der Blick auf die Perspektiven, die sich vom Kirchentag als zwar sehr heterogener, aber aussagekräftiger protestantischer Zeitaussage her ergeben oder ergeben könnten.

Zunächst hat auch Hamburg wieder bestätigt, daß trotz mancher Frustrationen und unbefriedigter Erwartungen und trotz etlicher Mängel in Programm und Durchführung der Kirchentag gerade wegen seiner einzigartigen Mischung aus Diskussion, gottesdienstlicher Feier und Fest ein unverzichtbares, vor allem für Jugendliche – wenn auch wohl aus verschiedenen Gründen – attraktives Ereignis darstellt, sicher auch als ein Stück Gegenwelt, sowohl zum kirchlichen Leben in vielen Gemeinden als auch zur von den vielgeschmähten Sachzwängen bestimmten politischen und gesellschaftlichen Alltagswirklichkeit. Es bleibt dabei die Frage, wie der Kirchentag, der ja durch zahlreiche Gemeinden und Gruppen vorbereitet wird, auf diese wiederum zurückwirkt.

Als *bedrängendstes Sachproblem* bleibt nach dem Hamburger Kirchentag für den deutschen Protestantismus allerdings das Verhältnis der Kirche zu den Eigengesetzlichkeiten der Politik auf der Tagesordnung, das in Hamburg immer wieder unter dem Stichwort Bergpredigt und Politik verhandelt wurde und das gerade wegen der Frage nach Umfang und Art des friedenspolitischen Mandats der Kirche und der Christen seine Brisanz behalten wird. Einen in jedem Fall nachdenkenswerten Beitrag hierzu lieferte *Erhard Eppler* mit seinem Vortrag „Christen in der Bürgergemeinde", in dem er an die Denkschriften der EKD erinnerte, sich kritisch mit der Weberschen Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik auseinandersetzte, gleichzeitig aber Verständnis für die Verständnislosigkeit vieler Jugendlicher angesichts der „Sachzwänge" äußerte. Eppler wies allerdings auch darauf hin: „Wir dürfen nie vergessen, daß es politisches Mittun nie gegeben hat und nie geben wird ohne schwer erträgliche Spannungen, ohne zermürbende Kleinarbeit, ohne lange blutende oder gar eitrige Verletzungen, ohne menschliche Enttäuschungen, ohne demütigende Niederlagen" und erinnerte daran, daß die Spannung zwischen Machtposition und Glaubwürdigkeit nicht aufzulösen sei.

Vielleicht braucht es allerdings – unabhängig von den einzelnen Fragen, die mit dem Thema Kirche und Politk angesprochen sind – zunächst einen noch grundlegenderen Schritt. Es steht letztlich bei der Diskussion um Kirche und Politik, um Christen in der Bürgergemeinde auch das Verhältnis von *Glaube und Vernunft* auf dem Spiel. In einem wichtigen Vortrag hatte der Braunschweiger Physiker *A. M. Klaus Müller* für eine neue Verhältnisbestimmung plädiert: „Nicht die Starrheit und die Unverletzlichkeit eines ‚Lebens im Glauben' neben dem Gang der Welt führt in verantwortliches Bedenken und Gestalten, sondern Glauben und Denken müssen sich füreinander öffnen und einander innig durchdringen, damit der Glaube der Welt seine Vernunft leihen kann." Nur so könne die in ihrer instrumentellen Rationalität verkrampfte Welt – Müller bezog hier den Rüstungswettlauf eindrücklich mit ein – auf die Chance aufmerksam werden, die sich ihr in der Vernunft des Glaubens biete.

Während des Kirchentages wurden auf vielfache Weise vor allem von Jugendlichen Ängste artikuliert. Das „Fürchte dich nicht" als Antwort des Glaubens wurde dem entgegenzuhalten versucht, aufs Ganze gesehen in einer bemerkenswert illusionslosen und ehrlichen Weise. Vielleicht läge in der Perspektive des Nachdenkens über dem heute notwendigen Zusammenhang von Glaube und Vernunft auch eine Chance für die Kirche, mit ihrer Botschaft nicht nur einzelnen dazu zu verhelfen, mit ihren Ängsten leben zu können, sondern auch einen Beitrag zur Therapie gesellschaftlicher Angstzustände zu leisten, ohne dabei einfach die Grenzen ihres Auftrags zu überspringen. Der Hamburger Kirchentag hat auf die Dringlichkeit solcher Aufgaben besonders im Blick auf Verweigerungstendenzen in der Jugend mit aller Deutlichkeit aufmerksam gemacht.

Ulrich Ruh

Gestalten im Zeitgeschehen

Ein Ende inmitten des Übergangs

Zu Leben und Werk von Kardinalprimas Stefan Wyszyński

Was wird nach ihm? Antworten auf diese Frage bemühten sich zahlreiche Beobachter zu geben, seit der tödliche Ausgang der schweren Krankheit des polnischen Primas nur eine Frage der Zeit war. Doch auch drei Wochen nach dem am Morgen des Himmelfahrtstages 1981 eingetretenen Tode *Wyszyńskis* war alles offen wie zuvor. Überschnelle, eigentlich von Beginn an mit Skepsis zu versehende Vermutungen, der Vatikan werde noch am Abend des Begräbnisses einen Nachfolger bekanntgeben, sorgten zwar für anhaltendes Interesse der Weltöffentlichkeit, erwiesen sich aber als unzutreffend. Ungewiß blieb indes, ob die von Johannes Paul II. seinen Landsleuten anemp-

fohlene Zeit 30tägiger Trauer und Besinnung auch einen Hinweis auf den Zeitpunkt der Nominierung eines neuen Erzbischofs von Gnesen und Warschau geben sollte.
Aber die Frage, was aus Polens Kirche nach dem Ende der Ära Wyszyński wird, ist mit der vom Papst zu treffenden Wahl noch nicht beantwortet. Wie Polen den ersten Jahrestag des am 31. August 1980 in Gdańsk/Danzig zwischen „Solidarität" und Regierung ausgehandelten Abkommens erleben wird, entzieht sich einer präzisen Beurteilung aller routinierten politischen Auguren. Selbst über den Ausgang des für den 14. Juli einberufenen Sonderparteitages der PVAP gibt es nur ungewisse Prognosen. Sicher ist lediglich das angesichts der unmißverständlichen Warnungen, wie sie vor allem im Brief des sowjetischen Zentralkomitees formuliert wurden, so verständliche wie schwierige Bemühen der politischen Führung des Landes die Lage an allen Fronten möglichst zu stabilisieren, ohne einen grundsätzlichen Kurswechsel vornehmen zu müssen, der nach den seit dem letzten Jahr eingetretenen Veränderungen ja nicht mehr so einfach durchzuführen wäre.

Eine „Schlüsselfigur für die Einheit Polens"

Ältere Polen verglichen die Stimmung während der Trauerfeierlichkeiten am letzten Mai-Wochenende mit der Atmosphäre nach dem Tode Piłsudskis im Sommer 1935. Der immerhin achtköpfigen Delegation der Deutschen Bischofskonferenz war die Beisetzung des Primas ob der großen Zahl auswärtiger Bischöfe Veranlassung, von einem „kleinen Warschauer Konzil" zu sprechen. Die staatliche Macht ließ nichts aus, dem Ereignis außergewöhnlichen Rang zu geben.
Nach Bekanntwerden des Todes von Wyszyński, der am 3. August 80 Jahre alt geworden wäre, ordnete sie in Abstimmung mit der gemischten Staat-Kirche-Kommission eine viertägige Staatstrauer an und ließ das Rundfunkprogramm unterbrechen und umstellen. Das Fernsehen sendete am Abend des Sterbetages eine längere Dokumentation, die erstmals Bilder von der politischen Verbannung des Primas während der Jahre 1953 bis 1956 zeigte. Die stundenlangen Trauerzeremonien wurden vom Fernsehen live übertragen. Die langen, des Lobes vollen, fast schon befremdlichen Nachrufe der politischen Prominenz konnten gelegentlich den Blick dafür verstellen, daß der Verstorbene den Höhepunkt seines Einflusses wohl bereits im vergangenen Jahr überschritten hatte.
Als Wyszyński am 28. Mai den Folgen eines bösartigen Krebsgeschwürs in der Bauchhöhle erlag, hatte er sich fast zwei Monate schon der Öffentlichkeit krankheitsbedingt fernhalten müssen. Den für ihn und die Kirche am tiefsten reichenden Einschnitt hatte freilich der polnische Sommer des Jahres 1980 markiert. Seitdem auch – wie es im Ausstand befindliche Arbeiter einmal auf ihre Plakate schrieben – die Muttergottes von Tschenstochau streikte, konnte die Kirche nicht mehr als einzige unabhängige Kraft in den Auseinandersetzungen angesehen werden.

Zweifelsohne war der Kardinalprimas eine, wie es Johannes Paul II. formulierte, „Schlüsselfigur für die Einheit Polens". In gleichem Sinne äußerte sich Parteichef Kania, als er – über seine offizielle Kondolenz hinaus – in einer Rede vor Arbeitern des Ursus-Traktorenwerks erklärte, man habe „nicht nur einen Priester, sondern auch einen großen Patrioten verloren", der den Interessen der Nation und des Staates den Vorrang eingeräumt habe. Kania: „Ich persönlich bin davon überzeugt, daß unsere Politik auf dem Gebiet der Religion, ihre Kontinuität auf dem 6. Plenum des ZK der PVAP und in den folgenden Erklärungen genügend Beweise dafür bringt, daß sie den künftigen Primas dazu veranlassen werden, die von Stefan Wyszyński begonnene Linie des Dialogs, der Verständigung und Kontakte mit dem Staat fortzusetzen. Wir werden unsererseits aus allen Kräften dies begünstigen ..."

Schon bevor schätzungsweise 250 000 Gläubige, 50 Bischöfe und 15 Kardinäle dem Verstorbenen die letzte Ehre erwiesen („Einen solchen Primas gibt Gott nur einmal in tausend Jahren" lautete eines der Transparente), hatte das polnische Fernsehen Auszüge des von Wyszyński bereits 1969 aufgesetzten Testaments durch einen Vertreter des Episkopats verlesen lassen. Darin schrieb der Kardinalprimas, nie habe er den Glauben daran verloren, „daß viele Menschen beim Werk des sogenannten Wiederaufbaus in gutem Glauben gehandelt haben und nicht von der Koalition politischer Kräfte, auf die sie keinen Einfluß hatten, dazu gezwungen worden sind." Er selbst habe „viele Jahre lang uneigennützig den Kreisen der Arbeiter gedient, indem ich vor allem die Ausbreitung der Bildung und der Kulturarbeit, gemäß dem Geist der Sozialenzykliken der Päpste, gefördert habe. Nach meiner Meinung ist dieses Werk trotz der erreichten politisch-strukturellen Veränderungen noch nicht vollendet." Weiter schrieb Wyszyński: „Ich wollte die Kirche verteidigen gegen die programmierte Atheisierung ... gegen die Gegensätzlichkeiten in der Gesellschaft ... gegen die Freizügigkeit der Sitten ..."
Schließlich schrieb der Primas, er habe „in den schwierigen Augenblicken des Lebens der Kirche in Polen stets das größte Verständnis der Päpste Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. gefunden". „Ich habe von ihnen nie auch nur die geringste Anmerkung oder die leiseste Kritik an unserer Arbeit gehört. Dagegen hat mich die Hochachtung und Liebe dieser Päpste zur Kirche Polens, zum Episkopat, zum Klerus und zu mir persönlich immer aufgerichtet. Ich weiß, daß Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. stets Vertrauen zur polnischen Kirche gehabt haben, wenn sie auch nicht immer alle unsere Bitten erfüllen konnten. Ich schreibe dies, weil ich sehr wohl weiß, daß es in Polen ganze Bibliotheken politischer Veröffentlichungen gibt, die das wahre Bild der Wirklichkeit verzerren."

Es ist schwer abzuschätzen, in welchen Punkten sich der neue Primas von seinem Vorgänger unterscheiden, in welchen er dessen Linie fortführen wird. Im Kern konzentrieren sich die Vermutungen über die Nachfolge auf zwei

Überlegungen: Wird der neue Erzbischof von Gnesen und Warschau (an dem traditionsgemäß die Würde des Primas hängt) zugleich gewählter Vorsitzender der Bischofskonferenz sein? Wird der Vatikan einen Nachfolger aus dem unbekannten Mittelfeld holen oder auf eine bekannte Persönlichkeit zurückgreifen? Beides hat Vorzüge und Nachteile, kirchlich wie politisch. Die Spekulationen, wer als „Wunschkandidat" des Verstorbenen, wer als vom Papst Bevorzugter, wer als der Regierung Genehmster, wer als der „Solidarität" Sympathischster, wer als dem Volke Nächster zu gelten habe, ergaben eine sehr bunte Liste von Namen. Sie umfaßt den römischen Kurienkardinal Rubin, Wojtyłas Krakauer Nachfolger Macharski, den Breslauer Erzbischof Gulbinowicz, den Episkopats-Sekretär Dabrowski, ebenso wie den Studentenseelsorger Tischner, den Priesterseminars-Rektor Romaniuk, die Bischöfe von Stettin und Ermland, Majdanski und Glemp, aber auch den zuvor in Paris tätigen neuen Oberhirten von Kielce, Szymecki, schließlich den Posener Bischof Stroba. Überraschungen sind nicht ausgeschlossen, und so wie das politische Polen in Zukunft kaum mehr das werden kann, was es in der Spätphase Giereks war, so scheint auch abzusehen zu sein, daß Polens Kirche über kurz oder lang eine andere sein wird.

Ein Profil nicht ohne Widersprüche

Die Wahl eines Polen zum Papst, dessen die politische Erneuerung ohne Frage begünstigender Besuch in der Heimat und die im Gefolge des Sommers 1980 eingetretenen Veränderungen hatten eine Art *Renaissance Wyszyńskis* in- und außerhalb Polens bewirkt. Wäre der Primas in der ersten Hälfte der 70er Jahre gestorben, hätte es wohl eine größere Zahl eher zurückhaltender Nachrufe gegeben, kirchlicher wie politischer Provenienz.
Diese Spätblüte Wyszyńskis konnte etwas vergessen machen, daß das Ende seiner Ära, das nun in eine Zeit des beispiellosen politisch-gesellschaftlichen Übergangs fiel, sich schon früher abzeichnete. War der Primas wirklich der letzte noch lebende Kirchenfürst? Oder nur ein Priester, der die Statur eines Fürsten mit der frommen Schlichtheit eines dörflichen Seelsorgers verband, ohne daß das Eine dem Anderen viel Abbruch getan hätte? Oder ähnelte er in Aussehen und Benehmen eher einem französischen Arbeiterpriester als einem Kirchenfürsten von der Art seiner polnischen Vorgänger? Gerade beim Vergleich mit dem Papst aus Polen entdeckten nicht wenige, daß der Primas Charisma im unmittelbaren Sinne eigentlich kaum besaß.
Auf wenig Widerspruch stößt zwar die Einschätzung, daß der Katholizismus im 20. Jahrhundert kaum einen Kirchenführer hervorgebracht hat, der so plausibel wie Stefan Wyszyński Religiosität und Nationalgefühl in Übereinstimmung zu bringen vermochte. Er zählte bis in sein letztes Lebensjahr zu den geistigen Führern der Nation. Aber nichts markiert augenfälliger den von Wyszyński in seiner Amtszeit erlebten *politischen Wandel* als die Umstände seiner 1953 erfolgten Verhaftung auf der einen und das inständige staatliche Bitten um ein bischöfliches Machtwort an die im Sommer 1980 streikenden Arbeiter auf der anderen Seite. 1953 ließen Staat und Partei Wyszyński, unter massivem psychologischem Druck auf seine Mit-Bischöfe, „amtsentheben" und inhaftieren. 1980 erschien Wyszyński der gleichen kommunistischen Partei als letzte Chance einer innenpolitischen Befriedung. Die Eigendynamik der Arbeiter- und Streikbewegung und eine durch den „polnischen Sommer" keineswegs verzögerte, eher unter anderen Vorzeichen beschleunigte Säkularisierung deuteten aber an, daß der Höhepunkt von Wyszyńskis Einfluß offenbar schon überschritten war.
Bis zuletzt jedoch blieb der Führer der katholischen Kirche Polens seinem Prinzip treu, in Zeiten der Bedrängnis des Vaterlandes politische Zurückhaltung zu wahren und zu verlangen. Das hat er 1956 getan, als die Freiheit, die er und sein nachmaliger Gegenspieler Gomułka erlangt hatten, rasch wieder auf dem Spiele stand, das war Wyszyńskis Linie während und nach dem gescheiterten „Prager Frühling" 1968, und diese Besonnenheit charakterisierte ihn 1970/71 bei den blutigen Streiks an der Ostsee ebenso wie im vergangenen Jahr.
Temperamentvoll, zuweilen auch überspitzt reagierte der Warschauer Oberhirte hingegen bei manchen kirchlich und politisch zweitrangigen Fragen. Sozial aufgeschlossen, theologisch konservativ und zutiefst national, duldete er über sich nur Gott und die polnische Nation. Diese Bildung war Kennzeichen seiner Biographie. Geboren und aufgewachsen in der Zeit der staatlichen Nicht-Existenz seines Vaterlandes, mußte ihm später als Primas der historische Titel des „Interrex", aufgrund dessen sich die Erzbischöfe von Gnesen in königslosen Zeiten als Führer der Nation, nicht nur der Kirche empfanden, schlüssig und anwendbar erscheinen. Aus der trotz zunehmender Verweltlichung im europäischen Vergleich noch immer engen Verkettung von Kirche und Volk in Polen zog Wyszyński seine Legitimation, Ansprüche über das Religiöse hinaus anzumelden.

Kampf für eine starke Kirche

Stefan Wyszyński wurde am 3. August 1901 in einem ostpolnischen Dorf als Sohn eines Organisten und Volksschullehrers geboren.Wegen nationalpolnischer Haltung wurde seine Familie von den Behörden des Zaren zwangsumgesiedelt. Die Furcht vor der Russifizierung ebenso wie vor der Germanisierung charakterisierte Wyszyński wie viele andere Polen. Zuweilen wurde vermutet, hier liege auch die Wurzel für die Aversion des Primas gegen die russisch-orthodoxe Kirche, zu deren Moskauer Patriarchat er nie – anders als zahlreiche Bischöfe aus Ost und West – persönliche Kontakte knüpfte.
An seinem 23. Geburtstag wurde Wyszyński zum Priester geweiht. Rasch engagierte er sich als Sozialkaplan, Publizist und Wissenschaftler. Seine mit der Promotion abgeschlossenen Studien der Sozialökonomie und des Kir-

chenrechts ermöglichten ihm 1931 eine Professur in Włocławek unweit Warschau. In den 30er Jahren gründete Wyszyński eine Volkshochschule für katholische Arbeiter, unterstützte die christliche Gewerkschaft und war darüber hinaus Herausgeber und Autor katholischer Zeitungen. Nach dem deutschen Überfall auf Polen 1939 verließ Wyszyński auf bischöfliche Weisung Włocławek und leitete bis Kriegsende im Untergrund die Seelsorge von Lublin und in den Vorstädten von Warschau, eine Zeitlang auch bei den Aufständischen.
Der entscheidende Lebensabschnitt Wyszyńkis begann 1945 nach der Befreiung Polens. Ein Jahr nach Kriegsende wurde er Bischof von Lublin. Im November 1948, nach dem Tod von Kardinalprimas Hlond, ernannte Papst Pius XII. den damals 47jährigen Wyszyński zum Erzbischof von Gnesen und Warschau. Zusätzlich wählte die Polnische Bischofskonferenz Wyszyński – mit einer schmerzlichen Unterbrechung – regelmäßig zu ihrem Vorsitzenden.

Die im Gefolge der Sowjetisierung Osteuropas zwischen Kirche und Staat auch in Polen aufgetretenen Spannungen hatte der von Wyszyński geführte Episkopat 1950 durch ein Abkommen mit der Regierung zu lösen versucht. Der Modus vivendi währte nur kurz, das Regime Bierut brach eine Klausel nach der anderen, setzte die Bischofskonferenz unter Druck, ließ den Primas „amtsentheben" und im September 1953 verhaften. In dieser Zeit stand Wyszyński auch im Episkopat, der sich einen neuen Vorsitzenden wählte, sehr allein. Solche Erfahrungen prägen. Bis zum Oktober 1956 wurde der 1953 zum Kardinal kreierte Primas an wechselnden Orten teils in Haft, teils unter Hausarrest gehalten.
Erst der Sturz von KP-Chef Bierut im Herbst 1956 ermöglichte die Freilassung Wyszyńskis zum selben Zeitpunkt, zu dem der gleichfalls inhaftierte Władisław Gomułka in die Politik zurückkehrte. Als politischer Realist, darin unterschied er sich von Ungarns Primas Mindszenty, verlangte Wyszyński in der schon damals viele seiner Landsleute zur Revolution stimulierenden Situation, es sei wichtiger, „für Polen zu leben als für Polen zu sterben". Nachdem die Gefahren des 1956er Umbruchs gebannt waren, ließen sich die Dinge gut an: Der Primas erhielt in Rom den Kardinalshut, und das Staat-Kirche-Abkommen von 1950 wurde erneuert. Aber auch dieser Frieden war nicht von langer Dauer. Gomułka entwickelte sich rasch zum Gegenspieler Wyszyńskis. Die oft langwierigen Konflikte entzündeten sich an den in Frage gestellten kirchlichen Freiheiten ebenso wie an marxistischen Einflüssen auf die Erziehung der Kinder, aber auch an der sozialen Lage der polnischen Arbeiter und Bauern. Hier knüpfte der Primas an sein sozialpriesterliches Wirken aus der Zwischenkriegszeit an, und hierauf gründete auch ein gut Teil seiner spezifischen Volksverbundenheit trotz aller Distanz im kirchenpolitischen Führungsstil.

Das *Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen* hat Wyszyński eher mit Reserve aufgenommen. Bei aller Sympathie, auf die er in der Weltkirche rechnen konnte, gab es gerade in dem auf das Konzil folgende Jahrzehnt, teilweise schon während dessen Beratungen, nicht geringe Vorbehalte gegenüber der vom polnischen Primas vertretenen Theologie. Innerkirchlich steuerte er durchgängig einen konservativen, dabei nicht immer konfliktfreien Kurs. Praktizierte Volksfrömmigkeit – wie etwa 1966 bei den Millenniums-Feiern der polnischen Kirche mit ihren Prozessionen zum Nationalheiligtum der „Schwarzen Madonna" in Tschenstochau – hatte für ihn stets Vorrang vor intellektueller Reflexion nachkonziliaren Gedankenguts. Manche Priester und Laien, auch solche, an deren Religiosität und Loyalität nicht der geringste Zweifel bestand, hatten es zuweilen schwer mit ihrem Primas.
Der „Tygodnik Powszechny", das Krakauer Wochenblatt der stets episkopatsnahen „Znak"-Gruppe, zog sich eine scharfe Rüge zu, als es einen Küng-Aufsatz über die Freiheit in der Kirche nachdruckte. Und auch bei der Mehrheit der Konzilsväter hatte sich Polens Primas mit seiner Sicht der theologischen Bedeutung Marias nicht durchsetzen können. Deutlichere Anzeichen einer Säkularisierung wurden in Polen, das freilich auch diesbezüglich bis heute – nicht zuletzt wegen der engen Verknüpfung marienbezogener Volksfrömmigkeit mit folklorehaften Elementen auch außerkirchlichen Ursprungs – eine Sonderstellung einnimmt, erst in den 70er Jahren sichtbar, aber schon in den ersten Jahren nach dem Konzil wurden mancherorts Klagen laut über das „autoritäre Verhalten" des Primas und weiterer Bischöfe. Wyszyński war der Auffassung, die katholische Theologie in Polen müsse „polnischer und unabhängiger von fremder Literatur" werden. Dahin paßten nicht so recht nachkonziliarer Aufbruch, Räte-Strukturen mit Beteiligung von Priestern und Laien, Durchschaubarkeit der Führung, Öffnung bei der Priester- und Katecheten-Ausbildung und gleicherlei mehr. Es hat nicht an Begründungen gefehlt, weder bei Wyszyński und seinen polnischen Anhängern noch bei Gleichgesinnten im Ausland, warum es so und nicht anders sein mußte. Oft genug beschwor der Verstorbene den schleichenden Materialismus, den er für weit gefährlicher als den militanten (und schon unter Gierek im Schwinden begriffenen) Atheismus hielt und dem nur eine starke, strikt hierarchisch geordnete, nicht „kränkelnde" Volkskirche standhalten könne. Fragezeichen sollten im Blick auf diese Haltung allerdings erlaubt sein.
Gerade diejenigen, die Wyszyńskis innerkirchliche und theologische Linie mit Sympathie verfolgten, taten und tun sich oft schwer, seine *Deutschlandpolitik* zu akzeptieren. Der Primas war Pole und Katholik, mit all den Konsequenzen, die das für die Haltung zur Frage der ehemaligen deutschen Gebiete östlich von Oder und Neiße hatte. Wyszyńskis im Westen entsprechend kritisierte Formel von den „wiedergewonnenen Westgebieten" zeigte dies nur zu deutlich. Schon in der Spätphase Giereks gab es zwar polnische Zeithistoriker, die in dieser Frage dem Gedanken der Kompensation höheren Wert zumaßen als demjenigen der geschichtlichen Kontinuität. Als sich die katholischen Bischöfe Polens 1965 zu einem Brief an den beim Konzil versammelten deutschen Episkopat ent-

schlossen, waren solcherlei Differenzierung auf staatlicher Seite aber noch nicht üblich. Regierung und Partei mißfiel damals der ganze Briefwechsel. Die Antwort der Deutschen aus Ost und West wird bis heute unterschiedlich bewertet (vgl. ausführlich die Dokumentation in HK, Januar 1979, S. 11–18). Den einen war sie Markstein der Versöhnung, den anderen Ausdruck innenpolitischer Rücksichtnahmen der Deutschen. Wyszyński jedenfalls wartete mit einem Ausbau der deutsch-polnischen Beziehungen bis 1972, als der Vatikan die kirchliche Jurisdiktion in den ehemals deutschen Gebieten neu ordnete. Bis dahin standen der deutsche Protestantismus und die sozialliberale Koalition dem Primas in diesem Punkte näher als die katholischen Bischöfe der Bundesrepublik. Im Herbst 1973 empfing Wyszyński in Gnesen den damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Julius Döpfner.* Aber es dauerte weitere fünf Jahre, bis der Warschauer Erzbischof die Einladung zum Gegenbesuch in die Bundesrepublik annahm. Und völlig gleicher Meinung sind polnischer und deutscher Episkopat in dieser Frage bis zum Tode des Primas nicht geworden.

Akzente des letzten Jahrzehnts

Aus dem letzten Lebensjahrzehnt Wyszyńskis lassen sich drei Dinge beispielhaft herausgreifen: Das Problem der Säkularisierung, die Ökumene und die Wahl des Krakauer Kardinals Wojtyła, der bis dahin als möglicher Nachfolger des Primas gegolten hatte, zum Papst. Sie weisen zugleich auf all die Fragen, die sich für die katholische Kirche in Polen nach dem Sommer 1980 stellen (vgl. dazu HK, Januar 1981, S. 13ff. und HK, Mai 1981, S. 228f.). Im *Staat-Kirche-Verhältnis* hatte das durch die Ostsee-Streiks von 1970 erzwungene politische Ende Gomułkas für Wyszyński den Beginn einer Entspannung und die auch zu seinen Lebzeiten nicht prinzipiell enttäuschte Hoffnung auf ein auskömmliches Klima bedeutet, zugleich aber auch den Verlust eines Widerparts, den der „wahre Führer Polens" vielleicht brauchte.
Die konziliantere Politik der Ära Gierek ließ zudem Strömungen stärker werden, die eine Atmosphäre der Konfrontation zwischen Staat und Kirche in der Regel eher aufzufangen, manchmal sogar umzukehren vermochte. In dem Maße, in dem sich die kirchenpolitische Spannung löste, wuchs mithin auch das *Ausmaß der Folgen der Säkularisierung.* Verglichen mit Westeuropa hat die Kirche in Polen die Arbeiter nie im selben Umfang verloren, aber religionssoziologische Untersuchungen der 70er Jahre zeigten doch gewisse Verschiebungen. Veränderungen bei der akademischen Jugend wurden zuerst registriert, aber der industrielle Aufbruch mit Mobilität und Milieuwechsel konnte auch bei der Arbeiterschaft nicht ohne Folgen bleiben. Tendenzen einer allgemeinen Verweltlichung, eine spezielle Entfernung zwischen offizieller – und gerade von Wyszyński besonders nachhaltig verfochtener – kirchlicher Doktrin und Anschauungen zunehmend weiterer Kreise der Gläubigen in Fragen der Sexualmoral (vgl. HK, September 1980, 431f.), schließlich der auch vor den Katholiken nicht haltmachende Anstieg von Abtreibungen ebenso wie von Alkoholkranken (vom Primas in gleicher Weise immer wieder beklagt) ergaben ein durchaus wirkmächtiges Bündel von Einflüssen.

Es muß eine interessante Spekulation bleiben, wie diese Entwicklung ohne den Papst aus Polen weitergegangen wäre. Als Karol Wojtyła sein Pontifikat antrat, weil – wie es der Mailänder Kardinal Colombo formulierte – Wyszyński dem Konklave als Kandidat altersbedingt nicht mehr zur Verfügung stand, waren in weiten Bereichen der Weltkirche klimatische Veränderungen unübersehbar geworden. In Polen hatte die Papstwahl das bemerkenswerte Ergebnis, daß der Prozeß der Säkularisierung in gewisser Weise zum Stillstand kam. Der Triumph, den Wojtyłas Amtsantritt und mehr noch sein Heimatbesuch den Polen und ihrem Primas bedeutete, war aber mit zweierlei verknüpft: kirchenpolitisch wurde Wyszyńskis Einfluß geschmälert, seit Johannes Paul II. und nicht mehr der vom Primas nur zu oft beargwöhnte Agostino Casaroli vatikanische „Ostpolitik" machte.
Zugleich spürte der Warschauer Oberhirte wohl, daß mit der *Verlagerung des Hauptinteresses auf den Papst aus Polen,* dessen persönliche Ausstrahlung und dessen Formen massenwirksamer Seelsorge innerhalb des polnischen Katholizismus neue religiöse Kräfte an Gewicht gewannen, die er so nicht kannte und auch nicht mehr lenken konnte. Ob dieses Phänomen einer neuen Religiosität indes alle Erscheinungsformen der Verweltlichung längerfristig zu überdecken vermag, erscheint fraglich.

Ein Erstarken des verglichen mit den anderen christlichen Kirchen übermächtigen Katholizismus in Polen ist unverkennbar. Geistig-theologisch gibt es wenig ökumenische Impulse. Materiell ist das leidige *Problem der Kirchen-Besetzungen* zwar örtlich durch den Verkauf einiger Gotteshäuser bereinigt, im Kern aber noch nicht gelöst. Angesichts der fehlenden Analyse der Säkularisierung dürfte gleichwohl die Furcht des lutherischen Bischofs *Narzynski* vor einem „Neokonstantinischen Bündnis zwischen Thron und Altar" übertrieben sein. Die an seine mit den Kontakten zwischen katholischen Bischöfen und „Solidarität" begründete Prognose einer „Klerikalisierung der Gesellschaft" geknüpfte Bemerkung, die römisch-katholischen Bischöfe seien zwar für Demokratisierung im Staat, nicht aber innerhalb ihres eigenen Bereichs, scheint aber zumindest bedenkenswert.
Dennoch zeigen gerade die von Wyszyński teils selbst formulierten, teils gutgeheißenen Appelle der vergangenen Monate, die Staatsmacht gerade in ihrer Schwächephase zu tolerieren und keine überzogenen Forderungen im Blick auf die gesellschaftliche Neugestaltung anzumelden, daß auch hinsichtlich der Konzeption der Demokratisierung der bisher von Wyszyński geführte Episkopat und Vertreter der „Solidarität" nicht immer das gleiche im Auge hatten.
Wyszyński hat seit seinem vergeblichen Appell an die Ar-

beiter am 26. August 1980 gewiß erkannt, daß in einer pluralistischen Gesellschaft Polens der Einfluß der Bischöfe schwächer werden muß. Den Winter über (vgl. HK, Januar 1981, S. 14f.) gewann der vom Primas eingeschlagene Kurs der Mäßigung jedoch wieder Konturen. Die Kirche war nicht die stärkste der tragenden Kräfte, aber sie war berechenbar, für die Verantwortlichen in Warschau wie für die Sowjets. Erste Erfolge dieser besonnenen, stabilisierenden, aber nie kollaborierenden Rolle eines anerkannten Ordnungsfaktors hat Wyszyński noch erleben können. Der durch seine – vom Papst mehrfach öffentlich unterstützte – Vermittlertätigkeit im März noch einmal abgewendete Generalstreik zählt ebenso dazu wie die staatliche Anerkennung der Bauerngewerkschaft. Als er starb, war es jedoch trotz aller Ansätze einer Normalisierung immer noch ungewiß, welchen Beitrag zur moralischen und politischen Erneuerung des Landes die Kirche künftig werde leisten können. *Martin Höllen*

Tagungen

Wo weht der Geist stärker?

Das „Missionarische Pfingsttreffen" in Mainz

„Es kann nicht bestritten werden, daß die Kirche von ihrem Herrn gesandt ist, überall und zu jeder Zeit die Frohe Botschaft zu verkünden. Hinterfragt wird aber das *konkrete Verständnis von Mission* in unserer heutigen Zeit." Darüber, so hieß es in der Einladung, sollte gemeinsam mit Vertretern der Ortskirchen aus Afrika, Asien und Lateinamerika nachgedacht werden. Eingeladen hatte der *Deutsche Katholische Missionsrat,* in dem die großen Hilfswerke für die Dritte Welt, die missionierenden Orden und die 22 deutschen Diözesen vertreten sind für die Zeit vom 2. bis 6. Juni zum ersten *„Missionarischen Pfingsttreffen"* in Mainz. Zur Teilnahme aufgerufen waren zu diesem Kongreß „alle für die Seelsorge in der Bundesrepublik Verantwortlichen, die missionierenden Orden mit ihren Seminaren und Hochschulen und alle Multiplikatoren im weitesten Sinne, wie z.B. Laien im pastoralen Dienst, Religionslehrer, Priesteramtskandidaten, Professoren und Studenten der theologischen Fakultäten und kirchlichen Hochschulen, Verantwortliche für Fragen der Mission oder einfach Christen, die an einer intensiven Beschäftigung mit der angegebenen Thematik interessiert sind" (Missio Korrespondenz, Januar/Februar 1981, S. 8).

Weitaus die meisten der rund 1000 Teilnehmer, die sich schließlich in Mainz einfanden, waren allerdings Angehörige der Missionsorden, nur sehr wenige Gemeinden hatten Pfarrgemeinderatsmitglieder entsandt, vereinzelt traf man auch auf Pastoralreferenten. Schon daraus kann man folgern, daß der gewünschte multiplikatorische Effekt in die Arbeit der Gemeinden hinein sich voraussichtlich in Grenzen halten wird, zumal auch die *Presse* ein erstaunlich *geringes Interesse* an den Tag legte. Letzteres kann übrigens auch von den *deutschen Bischöfen* konstatiert werden, deren spärliche Teilnahme – außer Bischof *Franz Hengsbach* und Kardinal *Hermann Volk* als Prediger des Anfangs- bzw. Schlußgottesdienstes erschienen nur einige wenige Weihbischöfe – auch den ausländischen Gästen nicht entgangen sein dürfte.

Geplant war die Veranstaltung unter dem Leitwort „Alle sollen es hören und sich freuen" ursprünglich etwas anders: Im Anschluß an den eigentlichen Fachkongreß sollte von Freitag bis Sonntag die Öffentlichkeit und vor allem die Jugend verstärkt miteinbezogen werden. Diesen großen Rahmen hatte man bereits auf der letztjährigen Mitgliederkonferenz des Missionsrates als organisatorisch nicht zu bewältigen verworfen. Insbesondere aber waren es *Veränderungen in der Referentenliste,* die zu Spekulationen Anlaß gaben und Rückschlüsse zuließen. Namen wie *Ernesto Cardenal* und Prof. *Leonardo Boff* als namhafte Vertreter einer Theologie der Befreiung und z.B. Prof. *Karl Lehmann,* Prof. *Walter Kasper* und Prof. *Johann Baptist Metz* von deutschen theologischen Fakultäten waren in der Planungsphase des Treffens im Gespräch, tauchten dann aber im endgültigen Programm nicht auf. Nicht nur *Claus-Elmar Piller* CSSP führte als Erklärung an, daß die erste Referentenliste „manchen Oberhirten zu provokativ erschien", ein Bischof habe sogar verlauten lassen, „der Mainzer Kongreß passe nicht so recht in die pastorale Nachbereitung des Papstbesuches" (Kontinente, Juni 1981, S. 2).Die Befürchtungen einiger KNA-Meldungen der Tage unmittelbar vor Beginn des Kongresses haben sich allerdings nicht erfüllt: „Ist der Konflikt vorprogrammiert?" wurde da z.B. gefragt und darauf verwiesen, daß manche Beobachter einen „ausgedehnten Krach" nicht für ausgeschlossen hielten.

Zündstoff boten das Programm und die erklärte Intention der Veranstalter noch genug: das Missionarische Pfingsttreffen solle „auch den Versuch unternehmen, strittige Aspekte unseres missionarischen Tuns zu klären, die durch das Aufeinandertreffen des traditionsreichen abendländischen theologischen Denkens und der neuen

theologischen Denkansätze der Jungen Kirche entstanden sind". Theologen, die meinten, daß diese neuen Ansätze sie nichts angingen, befänden sich „in einer Sackgasse", so der Präsident des Missionsrates Prälat *Jakob Aigner* in einem Interview (Misereor Aktuell, Mai/Juni 1981, S. 16). Und Prälat *Wilhelm Wissing,* Direktor von Missio, der das Pfingsttreffen vor zwei Jahren angeregt hatte, sah „eine ungeheure Chance, die Prioritäten der kirchlichen Arbeit beim Namen zu nennen". Angesichts der Not in der Welt sei der Vorrang der Evangelisierung in der Bundesrepublik lange Zeit halbherzig vertreten oder gar verleugnet worden.

Gelassener Umgang mit Reizworten

Thematische Schwerpunkte wurden zunächst dadurch gesetzt, daß jeweils für einen Tag die asiatische, afrikanische und lateinamerikanische Kirche im Mittelpunkt von Referaten, Podiumsdiskussionen und zahlreichen jeweils parallel verlaufenden Foren stand.
Erhebliches Aufsehen erregte bereits am ersten, der asiatischen Kirche gewidmete Tag der Beitrag von Prof. *Francis X. D'sa* SJ aus Poona/Indien, der als Beispiel für die Hindernisse und die Chancen der Evangelisierung im Dialog mit anderen Hochreligionen die aus dem dritten Jahrhundert vor Christus stammenden *„Bhagawadgita"* vorstellte. In dieser indischen religiösen Tradition werde Gott in allen Dingen als Wurzel der Dinge gesucht. Selbstlosigkeit und das Wohl aller Wesen seien dabei als zentrale Elemente die Perspektive, die eine tiefe Gotteserfahrung ermöglichten. Dabei stelle sich die Frage, ob wir unser Christentum wirklich aufgeben müßten, um auch diesen Weg gehen zu können. Für den indischen Christen bedeute dies z. B., daß er sich im Dialog die Gotteserfahrung der Bhagawadgita zu eigen mache, damit auch die Anhänger dieser Religion unsere christliche Gotteserfahrung kennenlernen könnten. Es sei ein Mißverständnis unter Christen zu meinen, daß mit einer solchen wechselseitigen Übernahme die eigene Wahrheit aufgegeben werden müsse: „Mission heißt nicht, daß die Völker ihre Gotteserfahrung aufgeben, um unsere aufzunehmen. Mission heißt, *sich freuen über die andersartige Gotteserfahrung* anderer Völker und sich diese Erfahrung zu eigen machen."
Einen ähnlich starken Akzent setzte tags darauf auch *Laurent Monsengwo Pasinya,* der Weihbischof von Kisangani/Zaire. Ausgehend von Tradition und Gemeinschaftssinn der Afrikaner, bemüht sich die Kirche dort, *Inkulturation* der christlichen Botschaft zu praktizieren, wie sie bereits von *Papst Paul VI.* gefordert wurde und wie sie auch eines der großen Themen der letzten Bischofssynode zu Ehe und Familie war. So wird z. B. die Sitte, die Verbindung zweier Personen verschiedenen Familienursprungs durch *Blutsbruderschaft* zu besiegeln, eine feierliche und öffentliche Zeremonie, übernommen und in einem katholischen Orden in die liturgische Zeremonie des ewigen Gelübdes, das eine Nonne ablegt, mit einbezogen: mit einem Tropfen ihres Blutes bekräftigt sie ihren „Pakt" mit Christus. Oder: die traditionellen Totenfeiern mit Totengesängen wurden christianisiert, indem ihnen der Klagecharakter genommen und sie in eine Gebetsversammlung umgeformt wurden. Und schließlich: christliche Eheschließung und afrikanische Tradition könnten sich miteinander verbinden, wenn die Kirche die brauchtumsgemäße afrikanische Heirat anerkennen und als gültig geschlossen akzeptieren würde.

Daß die jungen Kirchen in der Dritten Welt durch ihr wachsendes Selbstbewußtsein gegenüber dem Eurozentrismus früherer Missionsgepflogenheiten und der Einbindung heimischer kultureller Elemente in Liturgie und Pastoral deshalb keineswegs in Gefahr geraten, von der Weltkirche „abzudriften", wurde betont. *Ortskirchen* seien nicht mehr wie „die Filialen einer großen Bank", die ferngesteuert werden, sondern in sich vollständige Kirchen. Immer wieder unterstrichen die Bischöfe aus der Dritten Welt die Bedeutung, die sie einer *„Inkarnation von Jesus Christus in unseren Kulturen"*, wie es ein Lateinamerikaner formulierte, beimessen. Indem das Evangelium die Kultur eines Volkes annehme, komme es zu einer engen Verbindung zwischen Theologie und Volk.
Die Begrenztheit des euro-amerikanischen Kirchenmodells umschrieb Prof. *Heinrich Fries* mit der Wortmeldung eines afrikanischen Bischofs auf dem Konzil: „Gebt uns Christus ohne Zoll, ohne die Belastung eurer Geschichte und eurer partikularen Theologie." Betroffenheit schuf Prof. *Adolf Exeler,* als er die Frage aufwarf, ob wir in Europa uns eigentlich in vergleichbarer Weise um Inkulturation in den hiesigen Bereich der Kultur bemühen. Die Sprache des Glaubens und der Liturgie sei doch eher einer vergangenen Epoche verhaftet; die Kirche in der Bundesrepublik besitze keinerlei Erkenntnisse etwa „über die Kultur heranwachsender Arbeiter".
Vom angstfreien und ungeschützten Umgang mit Thesen der Theologie der Befreiung oder mit den sich in den Basisgemeinden abzeichnenden neuen Pastoralformen, wie ihn z. B. Erzbischof *Marcos Gregorio McGrath* aus Panama und Bischof *Pascasio Rettler* OFM aus Bacabal/Brasilien in ihren Referaten bewiesen, könnte man hierzulande nur lernen. Zwar hatte der Weihbischof von Rio de Janeiro, *Karl Joseph Romer,* bereits in seinem Einführungsreferat vor Verkürzungen und Vereinfachungen des Konzepts der Basisgemeinden gewarnt: sie seien keine pastoralen Allheilmittel, sondern eben nur für die Entrechteten geschaffen und somit kein wirksames Konzept für die Seelsorge in durchschnittlich urbanen Verhältnissen.

McGrath skizzierte in seinem Beitrag *„Evangelisierung und Befreiung aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas"* zunächst die historischen Phasen der Rolle von Kirche und Staat in Lateinamerika und wies auf die Schlüsselstellung der beiden Bischofskonferenzen von Medellín (1968) und Puebla (1979) hin: Die Medellín-Dokumente wiesen in den Gebieten Evangelisierung und Aktion für die soziale Gerechtigkeit den Weg in die Zukunft. Sie berichteten kaum etwas darüber, was schon unternommen wurde, sondern „spornen dazu an, das Unverrichtete nachzuho-

len." Tiefe politische und soziale Veränderungen hatten die folgenden Jahre gekennzeichnet. In Puebla nahm man dazu Stellung und erweiterte die in Medellín vorgetragenen Anklagen, „daß die fundamentale Gewalttätigkeit in fast ganz Lateinamerika die Unterdrückung ungerechter Strukturen ist, durch welche die ‚Reichen immer reicher werden auf Kosten der Armen, die immer mehr verarmen.' (Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Bischöfe in Puebla)." Erstmals tauchen auch die kirchlichen *Basisgemeinschaften* als Begriff in den Puebla-Dokumenten auf, da sich, so McGrath, auch das soziale Bild der Kirche verändert habe: Die Kirche „ist immer weniger mit den reicheren Klassen der Gesellschaft in Zusammenhang, wie in der Vergangenheit, sondern immer mehr mit den Sektoren des Volkes, welche heutzutage mehr Teilnahme und Leitungsqualitäten aufbringen, einschließlich religiöser Berufung."

Was das Thema der Befreiung anbelangt, so werde es im Puebla-Dokument insbesondere im Hinblick auf ungerechte Strukturen aufgenommen, allerdings könne man darin erst den „Beginn einer Erörterung der Beziehung zwischen Erlösung und Befreiung sehen", da die Begriffe sehr allgemein gehalten seien. Ganz in diesem Sinne plädierte Pascasio Rettler vor Journalisten für eine verstärkte politische Bewußtseinsbildung für die Basisgemeinden, ehe es zu spät sei. Weiter plädierte er für *mehr Gelassenheit* im Umgang mit dem Reizwort „Befreiung", führte aber auch aus, daß es in der lateinamerikanischen Wirklichkeit Fälle geben könne, wo es keine andere Möglichkeit als Gewaltanwendung gebe. In der Regel aber habe es sich bewährt, den Entrechteten und ihren Angehörigen *Rechtshilfe und solidarischen Beistand* zu leisten.

Politisches Handeln und Evangelium

Nicht nur im Rahmen der lateinamerikanischen Beiträge gab es Anstöße, sich mit der (Un-)Vereinbarkeit von *christlichem und marxistischem Gedankengut* zu beschäftigen. Klärend wirkte hier der von McGrath eingebrachte Schlüsseltext des Puebla-Dokumentes: „Hier muß auf die Gefahr der Ideologisierung hingewiesen werden, der die theologische Reflexion ausgesetzt ist, wenn sie auf der Grundlage einer Praxis angestellt wird, die sich der marxistischen Analyse bedient." Dennoch sah McGrath für die Zeit nach Puebla noch *offene Fragestellungen* in bezug auf den Marxismus, z. B. „die Konditionierung unseres Gewissens durch die vorhandenen Strukturen; die tatsächlichen sozialen Konflikte und wie man ihnen wirksam begegnen sollte; das Problem des Privateigentums, das den Aspekt des absoluten Wertes verlieren sollte, um in einer gemeinschaftlichen Gesellschaft den Sinn der sozialen Hypothek verwirklichen zu können."

Ein geradezu apokalyptisches Bild vom größten und volkreichsten Kontinent zeichnete der deutsche Missionspater *Engelbert Zeitler,* der seit vielen Jahren in einem christlichen Ashram in Poona lebt: 40 Jahrhunderte lang hätten die großen Religionen, die alle ihren Ursprung in *Asien* haben, den gesamten Kontinent und alle Kulturen geprägt, ohne die Gegenwart zu meistern und die Zukunft zu gestalten. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts würden die Religionen durch die Revolution ersetzt. In einer Generation habe sich „45% der asiatischen Landkarte rot gefärbt". Zeitler bediente sich eines Vokabulars, das an den kalten Krieg erinnerte: Der Marxismus, ein Produkt europäischen Denkens, sei die radikalste Mission, die der Westen je nach Asien hineingetragen habe, nachdem das Christentum offensichtlich für Asien versagt habe, weil es sich zu wenig beweglich gezeigt und keiner asiatischen Kultur wirklich angepaßt habe. Der Marxismus sei nur zu stoppen, wenn es zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis aller Religionen komme.
Daß aber viele Christen gar nicht mehr gewillt sind, „den Marxismus zu stoppen", sondern in ihm vielmehr einen Verbündeten für die Lösung der großen sozialen Frage sehen, machte die Aussprache im Forum „Christentum und Marxismus in Asien" deutlich. Ein deutscher Franziskanerpater meinte, daß Gewalt ein Gebot der Nächstenliebe sein könne, und die Priorin der philippinischen Benediktinerinnen, *Irene Dabalus,* bestätigte, daß in ihrem Land Christen und Marxisten an der Basis eng zusammenarbeiten. Sie bezeichnete den *Marxismus als brauchbares Modell,* während die Christen zumindest auf den Philippinen kein Programm und keine gemeinsame Haltung besäßen. Skeptischer beurteilt ein Dissident aus Südkorea, *John Chang Yih,* die Möglichkeiten, mit Marxisten zu einem Dialog zu kommen, der hilfreich für die Wahrung der Menschenrechte sein könne. Gewalt schloß er prinzipiell aus: „Hätte Ghandi vor seinem Attentäter die Pistole gezogen, hätte er sein ganzes Leben verraten."
Um politisches Handeln aus der Sicht des Evangeliums ging es auch in einer Podiumsdiskussion, an der sich unter der Leitung von *Friedrich Kronenberg Irene Dabalus,* Bischof *Pascasio Rettler,* Prof. *Franz Böckle* und Prof. *Theodor Hanf* beteiligten. Während Irene Dabalus die „prophetisch-kritische Aufgabe der Kirche" betonte und die These aufstellte, daß das Problem der Gewaltanwendung „keine moralische, sondern eine selbsttätige Frage" sei, bemühten sich die deutschen Wissenschaftler um eine *theoretische Grundlegung* des Themas. Prof. Böckle ging es um die Vereinbarkeit zwischen Auftrag und Begrenztheit der Kapazitäten, Prof. Hanf verwies auf die Chance, die darin liege, daß in einer pluralistischen Gesellschaft um Sinngebung „konkurrierend gerungen" werde; gewünscht sei heute weder eine ecclesia triumphans noch eine ecclesia lamentans. Im weiteren Gespräch warnte Hanf vor einem „Partnerfetischismus" reziprok zum früheren Kolonialverhalten und sprach sich für die *Einschaltung sachkompetenter Fachleute* bei bischöflichen Aussagen zu konkreten Problemen aus. Außerdem warnte der Politikwissenschaftler vor sogenannten „einfachen Lösungen", da die Wirklichkeit zu komplex sei; Land für Land müsse man *interne und externe Entwicklungshemmnisse* untersuchen.

Lernprozeß angestoßen?

Wieviel Ballast die *deutsche Kirche* in Zukunft noch über Bord werfen muß, wenn sie ihre Rolle in unserer Gesellschaft und in der Welt gerecht werden will, das konnte jedem im Laufe des Kongresses bewußt werden. Vor dem Hintergrund der Beispiele aus Afrika, Asien und Lateinamerika wurde er für die deutschen Teilnehmer zu einer Anfrage und Aufforderung, ihrerseits den christlichen Glauben in die eigene Kultur zu übersetzen: „Wir dürfen", so Prof. *Hans Waldenfels* SJ in seiner abschließenden Ansprache, „die große Zahl derer nicht übersehen, die ihr *Heimatrecht in der Kirche* einklagen, denen es aber tatsächlich verweigert wird". Er verwies auf den diesjährigen Fastenhirtenbrief des Limburger Bischofs *Wilhelm Kempf* (vgl. HK, März 1981, S. 14ff.). Zu fragen sei auch, wer eigentlich in unserer Gesellschaft heute aus dem Kommunikationszusammenhang herausfalle: doch nicht etwa derjenige, der als Lebensstil das praktiziere, was in der Gesellschaft üblich sei, sondern eher derjenige, der als Christ überzeugt seinen Alltag lebe. Daß die deutsche Kirche nur eine von vielen Ortskirchen ist, brachte Waldenfels auf die zugespitzte Formulierung: „Die deutsche Kirche ist nicht der Maßstab und die Norm, nach denen schlechthin zu beurteilen ist, was Kirche ist und was dieser Kirche frommt."

Insgesamt wurde das Missionarische Pfingsttreffen schließlich nicht nur von den Teilnehmern positiv bewertet, sondern zu Recht auch von denen, die das Wagnis dieses Kongresses als Veranstalter eingegangen waren. „Die neuen Anstöße, die von dem Missionarischen Pfingsttreffen in Mainz ausgegangen sind, verdienen es nicht nur, in einem Berichtband, sondern in einem *Werkbuch* aufgearbeitet und verbreitet zu werden", meinte Prälat Jakob Aigner vor Journalisten. Er wies darauf hin, daß das Bemühen um gegenseitiges Verstehen durch bohrende Fragen deutlich geworden sei, wie schwer es auch immer wieder falle. Deutlich habe das konkrete Aufzeigen der Versuche zur Einwurzelung des Evangeliums in die Kulturen der Dritten Welt die Frage nach den Verhältnissen in der deutschen Kirche provoziert. Die Frage nach neuen Gemeindeformen und nach einem Funktionswandel für die Laien unter den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeitern im kirchlichen Bereich wird sich in Zukunft in der Bundesrepublik verstärkt stellen und verlangt den Mut zur Suche nach Lösungen, die auf unsere Verhältnisse zugeschnitten sind; mögliche Denkansätze bot das Mainzer Treffen in Fülle. *Cordelia Rambacher*

„Zur Hoffnung befreit"

Zur Vorbereitung des Österreichischen Katholikentages 1983

Österreichische Katholikentage sind im Gegensatz zu bundesdeutschen selten. Seit Kriegsende gab es nur drei, und diese waren von sehr unterschiedlicher Struktur und Zielrichtung: der erste 1952 in Wien stand unter dem Motto „Freiheit und Würde des Menschen", der zweite, veranstaltet als Delegiertentag 1962 in Salzburg mit seinem Leitthema „Löscht den Geist nicht aus", stand ganz im Zeichen des Konzilsaufbruchs und des mit dem Leitthema identischen, weit über den Katholikentag hinauswirkenden Eröffnungsreferats von *Karl Rahner.* Der dritte mit dem Motto „Versöhnung" in ähnlichem Rahmen 1974 wieder in Wien bildete zugleich den Abschluß des „Österreichischen Synodalen Vorgangs" (vgl. HK, November 1974, 576–579).

Lebhafte Vor-Diskussion

Die Durchführung eines weiteren Katholikentags stand nun seit längerer Zeit an. Aber erst Anfang November 1980 war es soweit: die österreichischen Bischöfe gaben anläßlich ihrer Herbstkonferenz die offizielle Zustimmung zur Abhaltung eines gesamtösterreichischen Katholikentages im Jahr 1983 mit dem Arbeitstitel „Zur Hoffnung befreit" als Motto. Damit wurde eine etwa einjährige Vorbereitungsphase abgeschlossen, in der die Meinungswogen sehr hoch gegangen waren.

Sie hatten sich zunächst an der Diskussion über das ursprüngliche, von den Bischöfen im Herbst 1979 vorgeschlagene Thema „Das christliche Erbe Europas heute" entzündet. Fragwürdig schien vor allem die Möglichkeit der Umsetzung einer solchen Thematik an der Basis, in den Pfarreien, weiterhin der stark intellektualisierende und vergangenheitsbezogene Trend, der durch dieses Motto notwendigerweise vorgegeben sein würde und viele Menschen von vornherein nicht einbeziehen könnte, da sie ihre Probleme darin nicht wiederfinden würden.

Außerdem brächte, so meinten viele, der *bewußte Bezug auf das Jahr 1683* – die entscheidende Zurückdrängung des türkischen Vormarsches in Mitteleuropa – die Gefahr von Mißdeutungen mit sich. Nicht nur unter dem Aspekt der NATO- und Europaratsmitgliedschaft der heutigen Türkei, sondern vor allem auch wegen einer neuen Wertschätzung des Islam und seiner Tradition gerade durch Christen wäre ein solches Motto äußerst unpassend. Davon abgesehen müßte der Gedanke an ein solches christliches Europa dann wohl auch die orthodoxen, protestantischen und anglikanischen Kirchen einbeziehen.

Der nunmehr gewählte Arbeitstitel „Zur Hoffnung befreit" ist allerdings auch nicht unumstritten, nicht nur seiner für Fern- und Außenstehende zu geringen Verständlichkeit wegen. Aber wie gerade die vom 22. bis 24. Mai im steirischen Wallfahrtsort Mariazell abgehaltene Stu-

dientagung – eine Art Denkklausur – gezeigt hat, umgreift der Arbeitstitel ein weites Feld christlicher Anliegen heute, markiert die – erwünschte – positive Ausrichtung und verweist auf die Einbeziehung der gesellschaftspolitischen und sozialen Dimension. An der Formulierung eines publizistisch griffigeren Textes wird gearbeitet.

Von den einen höchst erwünscht, von den anderen mit einigem Bangen erwartet, wird der *Österreich-Besuch Papst Johannes Pauls II.* als Höhepunkt am Ende des Österreichischen Katholikentages stehen. Daß die Entkoppelung des grundsätzlich selbstverständlich zu begrüßenden Papstbesuchs in Österreich vom Katholikentag immerhin auch offiziell bedacht wurde, gibt die auch von den österreichischen Bischöfen akzentuierte Abgrenzung des „Vorganges" Katholikentag von den Papstbesuch-Feierlichkeiten zu erkennen. Allein von der zeitlichen Abfolge her wird sich ein Ausklang mit Massenveranstaltungen rund um den Papst beschäftigt sein könnten, macht ebenso einem bestimmten Zeitpunkt vor diesem Herbst 1983 dann alle Kräfte mit dem Zustandebringen und der konkreten Vorbereitung einer solchen Massendarstellung rund um den Papst beschäftigt sein könnten, macht ebenso besorgt wie die noch etwas vage Vorstellung, den Papst mit sich aus den Katholikentagsveranstaltungen ergebenden konkreten Problemstellungen zu konfrontieren.
Die Wahl des Jahres 1983 hat allerdings auch noch eine andere symbolische Bedeutung: 1933 fand in Wien der letzte große, ursprünglich gesamtdeutsch geplante Katholikentag statt, der allerdings weder die starken Spannungen zwischen den politischen Lagern im Staat mildern konnte, noch eine Revision des Verhältnisses des Deutschen Reiches zu Österreich initiierte. (Die „1000-Mark-Sperre" verhinderte dann auch großteils die Teilnahme deutscher Katholiken.)

Nach wie vor werden gegen die Bezeichnung „Österreichischer Katholikentag" selbst *Bedenken* erhoben: es gebe eigentlich keine österreichische Kirche, die Kirche in den einzelnen Diözesen und dann wieder auf der Ebene der Pfarreien sei zu unterschiedlich. Die inhaltliche Richtigkeit solcher Bedenken kann im Kern gar nicht geleugnet werden, gilt sicherlich für andere Länder ebenso und leistet der Konservierung des immer noch beliebten „Kirchturmdenkens" natürlich beste Dienste. So hat jedenfalls die *Diözese Feldkirch* ernste Vorbehalte gegen eine Mitarbeit in der Vorbereitungsphase geäußert, und es wird der Überzeugungskraft der anlaufenden Aktivitäten bedürfen, um hier eine eindeutige Absentierung zu vermeiden.

Vorbereitung und Zielsetzung

Was soll dieser Katholikentag nun tatsächlich den Überlegungen eines vorbereitenden Komitees zufolge sein, welche Zielrichtung soll den Mitarbeitern aus allen Ebenen mitgegeben werden? Er strebt eine *Sensibilisierung des Bewußtseins* der Katholiken in Österreich an, von der Impulse für Verhaltensänderungen und Neuorientierung für den einzelnen, für die verschiedenen Gruppen, für die Kirche und die Gesellschaft in Österreich ausgehen sollen. Ausdrücklich wurde der Wunsch nach der Einbeziehung der politischen Dimension formuliert, die das vorläufige Motto über seine spirituelle Bedeutung hinaus freilich einschließt. Bei gleichzeitiger Betonung der Vielfalt katholischen Lebens in Österreich soll auch das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit gestärkt und sollen die kirchlichen Grundfunktionen in vielfältiger Weise präsent sein. Außerdem sollen Begegnung, Gespräch und emotionales Erleben nicht zu kurz kommen.
Wenn auch in erster Linie die Katholiken in Österreich diesen Katholikentag miteinander feiern, so soll er sich auch an die Katholiken in den angrenzenden Nachbarländern und ebenso an alle Menschen in diesem Land richten, besonders auch an jene, die in Staat und Gesellschaft Verantwortung tragen.
Getragen werden seine Aktivitäten von den Diözesen und kirchlichen Institutionen einerseits (Pastoralämter, Caritas-Stellen, Schulämter, Erwachsenenbildungsorganisationen, Hochschulgemeinden, männliche und weibliche Ordensgemeinschaften usw.), anderseits von den Vertretern der katholischen Laienorganisationen und -bewegungen, den Vertretern von Basisgemeinden, katholischer Publizistik, aus den Tätigkeitsbereichen von Wissenschaft, Kultur, Wirtschaft, Politik, Gewerkschaft und freier Berufe eingeschlossen.
Der *geplante Ablauf* umfaßt eine Art „Denkphase", während der Studientagungen zur inhaltlichen Auffüllung und thematischen Eingrenzung veranstaltet werden sollen. Dem schließt sich für 1981/82 bereits die Konkretisierung dieser Überlegungen in Unterlagen zur Diskussion und Behandlung an der Basis an. Die abschließende Koordinierung aller Initiativen soll – etwa im Juni 1983 – in einem Delegiertentag enden, der eventuell auch nach Diözesen getrennt in den einzelnen Landeshauptstädten vor sich gehen könnte. Dort wären Selbstdarstellungen verschiedener Gruppierungen ebenso möglich wie eine Vermittlung verschiedener Weisen des „Katholisch-Seins" oder auch emotionell ansprechende Präsentationsformen wie „Stadtfeste" usw. Die abschließende Hauptveranstaltung, vermutlich Anfang September 1983, würde dann mit den Feierlichkeiten des Papst-Besuches verbunden.
Für die *organisatorische Vorbereitung* soll ein Katholikentagskomitee (etwa 120 Personen) in möglichst breit gestreuter Zusammensetzung aus den oben genannten Bereichen sorgen, der Hauptausschuß (etwa 30 Personen), in dem jedenfalls alle Diözesen und die wichtigsten gesamtösterreichischen Institutionen vertreten sind, und als Exekutivorgan der Vorstand (etwa 10 Personen), dem auch die beiden Weihbischöfe *Alois Wagner* und *Helmut Krätzl* angehören. Derzeit existieren außerdem bereits ein Ausschuß für Thematik und geistige Planung, dem momentan die Hauptlast der Arbeit zufällt, ein Ausschuß für Öffentlichkeitsarbeit und ein Ausschuß für Finanzen. (Nicht zuletzt ruft auch die Sorge um die finanziellen Ko-

sten die Katholikentags-Skeptiker immer wieder auf den Plan.) Auch in den einzelnen Diözesen sind eigene diözesane Katholikentagskomitees vorgesehen, zum Teil übernehmen existierende Diözesanräte diese Funktion.

Überlegungen in Mariazell

Die eingangs schon erwähnte *Studientagung in Mariazell* führte vom 22. bis 24. Mai die Mitglieder des bereits Ende Februar konstituierten Katholikentagskomitees zur inhaltlichen Diskussion zusammen. Durch drei Referate zum Thema „Hoffnung" und die in zehn durch schriftliche Unterlagen vorbereiteten Arbeitskreisen erarbeiteten Schwerpunkte sollten die Weichen für die künftige Arbeit gestellt werden. Dem Ausschuß für Thematik und geistige Planung fällt jetzt die sicher schwierige Aufgabe zu, nach Sichtung der Arbeitskreisergebnisse Entscheidungen über die Weiterbehandlung sowohl inhaltlich als auch hinsichtlich des dafür vorzusehenden Personenkreises zu fällen. Bibeltheologische Erwägungen standen im Mittelpunkt der Ausführungen des Wiener Exegeten *Jakob Kremer.* Dem außerbiblischen Verständnis von Hoffnung stellte der Referent ausgewählte biblische Texte zunächst des Alten Testaments gegenüber (etwa Jer 14, 8; 17, 7; Jes 25, 9; 8, 17; Ps 62, 6; 130, 5–7), um dann Jesu theozentrisch auf Gott ausgerichtetes Hoffen und sein Aufgreifen spezifischer alttestamentlicher Aspekte zu belegen (Mt 6, 9 bc. 10 a; Mt 10, 32; Mk 1, 15; 14, 25). Die urkirchliche Hoffnung der Christen auf den Retter aus Sünde, Tod, Gericht habe schon immer im Spannungsfeld von „Schon" und „Noch nicht" gestanden (1 Thess 1, 9 f., 4, 13–14; 1 Kor 16, 22). Die Hoffnung des Paulus auf das Heil in der Gemeinschaft mit dem Auferstandenen (Röm 4, 18–21; 5, 2–5; 8, 22–24; 8, 25; 12, 12; 2 Kor 3, 12 usw.) leitete über zu den zusammenfassenden Schlußfolgerungen Kremers, daß als Voraussetzung der Hoffnung Glaube geweckt und gefestigt werden müsse und dies wesentlich nur über den Weg des Zeugnisses des einzelnen möglich sei. Gefährdet sei eine solche Vermittlung des Glaubens durch mangelnde Transparenz, engherziges Festhalten an buchstäblichem Glaubensverständnis und die Ausklammerung von Leid, die alle die Bedeutung der biblischen Hoffnung für uns heute verdunkeln könnten.

„Die Bedeutung der Hoffnung im Leben des Menschen" sollten die Ausführungen von *Richard Schaeffler* (Bochum) klären. Nach einer philosophisch-anthropologischen Einführung über die „Leidenschaft" der Hoffnung widmete er seine Überlegungen der „göttlichen Tugend" der Hoffnung und der Frage nach ihrer Bedeutung in der Praxis. Sie müsse eine Dauerhaltung zur Entscheidungsfindung in bestimmten Situationen darstellen, die von asketischen Anstrengungen im Einzelfall entlaste und den „heroischen" Aufschwung unnötig mache. Zur Überwindung des Selbstrechtfertigungszwanges, auf den die Verweigerung der göttlichen Gnade erfolge, sei die Tugend der Hoffnung unverzichtbar, eines Selbstrechtfertigungszwanges, der insbesondere im Kampf konkurrierender Gruppen um gesellschaftliche Macht institutionalisiert sei und durch die Förderung der Skrupelfreiheit wesentliche Bedeutung für die Ethik einer Gesellschaft habe. Der praxisleitende Anruf der Hoffnung sollte von den Menschen mit geschärfterem Sinn wahrgenommen werden, dann würden immer mehr Menschen zur Setzung wirksamer Zeichen der Hoffnung befähigt. Der Hoffende, so Schaeffler, schöpfe seine Kraft aus der Freude über die Zuwendung Gottes.

Das dritte Referat hielt der Linzer Pastoraltheologe *Wilhelm Zauner* am Schluß der Tagung zum Thema „Kirche als Zeichen und Ort der Hoffnung", in dem er Zusammenfassung und Ausblick gleichzeitig zu geben versuchte. Ausgehend vom „Jetzt schon" unserer Gemeinschaft mit Gott umriß er einerseits jene Bereiche, in denen die Kirche vielen jetzt schon Hoffnung vermittelt, und stellte dem die Zeichen des Versagens, der Resignation und Nicht-Hoffnung gegenüber. Dem Hoffnungsgrund Jesu schrieb Zauner die Befreiung von der Angst als Ausschließungsgrund für Hoffnung zu. Um Hoffnung für die Welt zu sein, bedarf es der zeichenhaften Hoffnung der Glieder der Kirche. Da für eine solche Hoffnung aber auch ein Preis eingesetzt werden müsse, seien die folgenden „Münzen" notwendig.

Zunächst einmal müsse Wahrhaftigkeit mehr als bisher gelten. Die Kirche sei mit all ihren Problemen zur Kenntnis zu nehmen, das Auseinanderklaffen zwischen kirchlich Geglaubtem und im Leben des einzelnen Verwirklichten besonders in moralischen Fragen sei zu sehen, nicht belehrende Formeln, sondern Dienste zur Lösung politischer und wirtschaftlicher Probleme seien anzubieten – dies nur einige Beispielfelder für die Übung von mehr Wahrhaftigkeit.

Verläßlichkeit und Treue müßten wieder einen größeren Stellenwert bekommen, das „Einander-nicht-im-Stich-Lassen", auch wenn unterschiedliche Standpunkte vertreten werden, beispielhaft an der Frage der wiederverheirateten Geschiedenen zu üben, müsse wieder für die Kirche signifikant werden.

Ein wieder erwachender Mut zum Neuen, eine sinngemäße Fortführung des Alten in neuen Formen und den Widerstand gegen hoffnungsverhindernde Angst seien gefordert. Zauner exemplifizierte dies an der Frage, ob nicht vielleicht zu früh von der konsequenten Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils Abstand genommen worden sei, ob man tatsächlich versucht habe, alle neuen Kompetenzen ausreichend wahrzunehmen. Schließlich sei auch wieder eine Zuwendung zur Öffentlichkeit, ein Ausbruch aus der Privatisierung des Religiösen erforderlich. Hoffnung müsse öffentlich bezeugt werden, dadurch könne der Blick aufs Ganze, auf eine gemeinsame Zukunftsplanung, wie sie Karl Rahner vor kurzem gefordert hatte, neu ausgerichtet werden.

Als wichtigsten Ansatzpunkt einer neuen Hoffnung nannte Zauner eine neue Wertschätzung der Armut. Die Hoffnungsbotschaft sei an die Armen in erster Linie gerichtet, die Symbolbedeutung der Unbehaustheit Jesu müßte wieder mehr gesehen werden. Die Einsicht, daß

Gott zur Durchsetzung seiner Pläne all jene Dinge nicht brauche, die wir brauchen, werfe verstärkt die Frage danach auf, was „Armut" von uns verlangt, von uns als einzelnen und von unseren Institutionen. Bei mutigem und unverdrossenem Anstreben solcher Voraussetzungen von Hoffnung würden wieder mehr Hoffende unter den Christen zu finden sein.

Ein erster Themenaufriß

Die *zehn Arbeitskreise* der Studientagung hatten sich an verschiedenen Spannungsfeldern heutigen Lebens ausgerichtet und den im Folgenden genannten Themen gewidmet. Nur der Arbeitskreis „Natur–Kunst–Technik" kam leider wegen personeller Verhinderungen noch nicht zustande.

Hier seien nur kurz die wesentlichen *Schwerpunkte und Akzente,* wie sie von den Teilnehmern in Mariazell herausgearbeitet wurden, festgehalten. Die spätere Weiterführung soll den hier angegebenen Richtlinien folgen.

Lebensalter: Mehr Chancen für das Kind selbst, für Eltern mit Kindern in unserer Gesellschaft, Annahme des Kindes durch die Eltern; Offenheit auch der Kirche für die Jugend, ihren Individualismus, ihre Unzufriedenheit, ihre Gesprächslosigkeit; Förderung der positiven Klimaveränderung in der Gesellschaft den alten Menschen gegenüber, die Verhinderung ihrer Objektwerdung und ihre Einbeziehung in alle Lebensbereiche.

Stadt–Land–Lebensraum: Vermenschlichung der Städte, Abbau der Resignation bei Zerstörung des Lebensraumes, Unterstützung aller Betroffenen (Pendler, berufstätige Frauen, Nebenerwerbsbauern, Gastarbeiter, Grenzlandbewohner, Flüchtlinge), Ermutigung zum Umdenken unter Einbeziehung der Kreativität, Förderung der konkreten Partnerschaften zwischen Stadt und ländlichen Gemeinden, Wahrnehmung dieser Anliegen in Verkündigung und Bildungsangebot.

Heimat–Österreich–Europa–Welt: Überprüfung des Verhältnisses Kirche–Politik in Österreich, des Verhältnisses der Freiheit des einzelnen zur Gemeinschaft, Bedeutung von Wertvorstellungen, Bildung und Kultur dafür; Bedeutung von Heimat, Vaterland, Verantwortung für Europa (Osteuropa!), Solidarität mit der Welt, Gewaltlosigkeit und Frieden. Konkret vorgeschlagen wurde die Veranstaltung einer Ausstellung „300 Jahre Katholiken in Österreich" und eine Volksgruppenveranstaltung.

Gesunde–Kranke / Leid–Tod: Ausgehend von den im katholischen Bereich vorhandenen guten Ansätzen sollen Schwerpunkte gesetzt (Christliches Verständnis von Leid, menschlich Sterben, Verhältnis Arzt–Krankenhaus und Seelsorger–Krankenhaus, Fürsorge für psychisch Kranke) und Anregungen weitergeführt werden (von einem „Servicekatalog" der Orden bis zur Zusammenarbeit von Pastoral und Medizin bei der Behandlung Drogenabhängiger und der Einbeziehung von Ärzten und Krankenschwestern als Christen). Anläßlich des Katholikentages könnte eine Ärztekonferenz abgehalten werden.

Institutionen–Zwang–Freiheit–Geborgenheit: Die ambivalenten Bedürfnisse der Menschen nach Institutionen erfordern größere Überschaubarkeit, Kontrolleinbau, das Ernstnehmen von Kritik der Machtträger und die Bereitschaft zur Verantwortungsübernahme jeweils anderer. In besonderer Weise soll die Institution „Familie" als Primärgruppe behandelt werden.

Arm und Reich / Mächtige und Ohnmächtige: Hinweis auf die großen Unterschiede innerhalb und außerhalb Österreichs, persönliche Verhaltensänderungen und Strukturreformen sind nötig. Z. B. Integration Behinderter, der Kinder und Jugendlichen in Heimen, der Strafgefangenen und Strafentlassenen, „brüderliche Hilfe" für Bergbauern, Kleingewerbetreibende, Mindestrentner, kinderreiche Familien, Kranke, Alleinerziehende.

Recht und Schuld / Gerechtigkeit und Erbarmen: Ausgehend von göttlichen Geboten bedarf es deren zeitgemäßer Auslegung und der Befreiung von der Ängstlichkeit der Gesetzesgerechtigkeit, der Ausrichtung der Gesetze nach der Gerechtigkeit (deren demokratisches Zustandekommen muß von Christen zu beeinflussen versucht werden). Mehr Gerechtigkeit in den Grund- und Freiheitsrechten, der Religionsfreiheit, Mitbestimmung, Solidarität, wirtschaftlichen Belastungen (auch internationalen). „Neue" Sicht von Schuld–Reue–Vergeltung–Strafe ethisch hinterfragen.

Reich Gottes – Reiche der Welt: Veränderung zur Umkehr- und Dialogbereitschaft, gegen Selbstzweckhaftigkeit, Flucht in die kleine Lebenswelt, irrationales Engagement, Neigung zu Zweifel und Nichtanerkennung des Guten, Mißtrauen gegen Ideen anderer und Vorurteile muß angestrebt werden. Hoffnung wird sichtbar in Sinnsuche, Transzendenzsehnsucht, selbstlosem Engagement, übernationaler Solidarisierung, Anerkennung von Liebe, Beziehungen, Zustimmung zur Gleichwertigkeit der Völker, ethischen Maßstäben für Verantwortung.

Einsamkeit–Vereinsamung / Gemeinschaft und Vergemeinschaftung: Nach einer Ursachenklärung in Welt und Kirche Änderungsanstöße in Richtung von mehr Menschenfreundlichkeit, weniger Selbstgerechtigkeit, mehr Öffnung, positive Konfliktbewältigung, Dialogbereitschaft, Belebung von Beziehungen. Vorgeschlagen wird, den Begriff „betreuen" auszurotten, zur Selbsthilfe zu ermutigen, Kontaktnetze zu schaffen, selbst Zeichen der Hoffnung zu sein, von der möglichen Verhinderung von Leid und Not auszugehen.

Arbeitswelt und Freizeit: Trotz großer Umwälzungen in wirtschaftlicher Hinsicht wird der Wunsch nach Anerkennung des einzelnen in seiner Tätigkeit ernst zu nehmen sein, ebenso das Recht auf soziale Sicherheit (auch in übernationaler Hinsicht); das wirkt sich auf die Gestaltung der Betriebe aus (Mitbestimmung, Mitverantwortung, Karriereförderung, der Betrieb als Gemeinschaft, Sinn der Arbeit soll erkennbar sein, begabungsgerechte Bildung).

Insgesamt also durchaus ein Beginn nicht ohne Hoffnung, der allerdings des Mutes und der Kraft vieler Mithoffender bedarf. *Leonore Rambosek*

Notizen

Unterbewertung freiwilliger Hilfe?

Zur ehrenamtlichen Tätigkeit im caritativen Dienst

Die sozialen Dienste in der Bundesrepublik und ihre freien Träger sind stark ausgebaut. Kommt darüber das, was ehrenamtlich geleistet wird, zu kurz? Elisabeth Buschmann, die Leiterin des Referats für Familienhilfe im Deutschen Caritasverband, stellt dar, was ehrenamtliche Hilfe leisten kann und in welchem Ausmaß sie eine notwendige Ergänzung der beruflich geleisteten Sozialarbeit ist.

Die Sozialarbeit in unserem Land, aber auch in allen hochindustrialisierten Ländern, hat sich außerordentlich differenziert entwickelt. Die Spezialisierung hinsichtlich der Personengruppen von Betroffenen (z. B. Familien, Senioren, Spätaussiedler, Suchtkranke, Behinderte usw.) nimmt ebenso zu wie die institutionelle Ausformung in der ambulanten und stationären Hilfe (z. B. Beratungsstellen, therapeutische Zentren, Sozialstationen, Treffpunktarbeit, Wohngruppe, Heime, Krankenhäuser usw.). Die Kernfunktionen der beruflichen Sozialarbeit werden oft wie folgt bezeichnet: Helfen durch Vermitteln, Aktivieren, Befähigen, Beraten, Vertreten, rechtliche und institutionelle Garantie eines Hilfsangebotes, Helfen durch das Gemeinwesen. Sie meinen damit den von irgendeiner Not betroffenen Menschen, aber auch sein Umfeld, die direkte Hilfe, aber auch die Verbesserung der sozialen Bedingungen.

Viele berufliche Mitarbeiter rufen nach *ehrenamtlicher Arbeit* als Ergänzung zu ihrem fachlichen Dienst. Sie sehen, daß ihre berufliche Beziehung, die auch durch Distanz geprägt ist, allein dem Menschen nicht hilft, der die Nähe von Menschen braucht. Dazu sind es viele lebenspraktische Fragen, die ehrenamtliche Mitarbeiter oft besser lösen können als die Fachleute sozialer Dienste. Dem beruflichen Mitarbeiter tut die Zusammenarbeit auch deshalb gut, weil ehrenamtliche Mitarbeiter sich mit Phantasie und Spontaneität, unabhängig gegenüber Institutionen, weil sie nicht im Anstellungsverhältnis sind, einbringen können.

Diesen ehrenamtlichen Diensten liegt nicht selten ein Gesamtkonzept zugrunde, das die fachliche Hilfe sicherstellt, Kontakte erweitert, lebenspraktische Hilfe entwikkelt: Beratung z. B. für werdende Mütter in Not- und Konfliktsituationen durch eine Sozialarbeiterin, Hilfe beim Einkauf der Babywäsche und Erlernen der Führung des eigenen Haushalts mit einer ehrenamtlichen Mitarbeiterin. Es gibt ehrenamtliche Arbeit, die im administrativen Bereich hilft (z. B. Telefonvermittlung in der Sozialstation), aber auch im Feld der Trägerverantwortung ist ehrenamtliche Arbeit weithin bekannt: Vorstände von Caritasverbänden, von Ortsgruppen des Sozialdienstes katholischer Frauen oder Männer, von Trägervereinen von Einrichtungen. Dies hat außerordentlich hilfreiche Aspekte, da die Verantwortung breit gefächert und ein mögliches Eigenleben der Sozialarbeit vermieden wird. Es kann natürlich auch zu Konflikten führen, wenn ein Dissens zwischen Träger und fachlichen Mitarbeitern sich entwickelt, die sich in ihrer beruflichen Verantwortung unverstanden fühlen. Nach einer Zeit der starken Professionalisierung, wo ehrenamtliche Arbeit offenbar die berufliche Identität vieler Mitarbeiter „angegriffen" hat, zeigen sich gegenwärtig neue Freiräume für die ehrenamtliche Arbeit.

Das Selbstverständnis ehrenamtlicher sozialer Tätigkeit in den *angelsächsischen Ländern* und in den *Niederlanden* ist anders als in Deutschland. Sie ist dort anerkannter Teil des öffentlichen und kirchlichen Lebens und ist auch durch die Professionalisierung nicht in der Weise verunsichert worden, wie dies in Deutschland in der Vergangenheit bis in die Gegenwart hinein vielfach geschehen ist. Dabei hat sich die professionelle Sozialarbeit weitgehend aus der ehrenamtlichen Arbeit heraus entwickelt. Diese aber leitet sich keineswegs aus dem Selbstverständnis der hauptberuflichen Arbeit ab, sie hat eigene Wurzeln und Wege der Verwirklichung, wobei es wechselseitige Beziehungen und jeweils auch eigenständige Felder der Arbeit gibt.

Der Ausdruck „ehrenamtlich" ist allerdings in sich umstritten. Für viele Zeitgenossen werden damit Assoziationen geweckt, die mit dem Bürgertum und dessen sozialen Verpflichtungen im 19. Jahrhundert zusammenhängen. Davon möchten sich viele lösen. Die neuen begrifflichen Umschreibungen „freiwillig" und „freitätig" überzeugen aber auch nicht, so daß der alte Begriff „Ehrenamt" beibehalten werden sollte, bis eine neue Umschreibung gelingt. Allgemein ist heute noch deutlich, was mit „ehrenamtlich" ausgesagt werden soll, wenn auch unterschiedliche Strömungen in dem ganzen Feld erkennbar sind.

Die Not hat viele Gesichter

Menschliche Not in unserer Gesellschaft ist nicht auf einen Nenner zu bringen. Menschen sind von Einsamkeit geplagt, andere von Überforderung in Ehe und Familie, wieder andere schließen sich in ihrem Kummer über fehlgeschlagene eigene Lebensplanungen oder die des Ehepartners und der Kinder ab. Schwierigkeiten liegen z. B. aber auch da, wo die kleinen Dinge des Alltags im Haushalt zur Last und kleine Handreichungen zu mühsam

werden, wo auch manche kleine Freude im Alltag verlorengeht.
Krankheit und Behinderung erschweren die selbständige Lebensgestaltung, haben Auswirkungen auf die Beziehungen zur Umwelt. Wirtschaftliche Schwierigkeiten haben in einer Wohlstandsgesellschaft für den Betroffenen ein besonderes Gewicht, das weit über die finanziellen Einschränkungen im Einzelfall hinausreicht.

Menschen fehlt auch die Anteilnahme an ihrem Leben, dazu sind sie oft nicht mehr belastungsfähig für äußere und innere Schwierigkeiten. Viele Lebensprobleme werden dann sichtbar in schweren Lebensstörungen wie Suchtkrankheiten, Straffälligkeit, manifesten Ehe- oder Erziehungsschwierigkeiten. Es gibt die Hilflosigkeit im Umgang mit behinderten Kindern und Jugendlichen, mit psychisch Kranken, aber auch das Ausgeliefertsein an ein nicht durchschaubares System sozialer Hilfen. In vielen Fällen ist der Fachmann erforderlich, der über Wissen und Können verfügt. Aber in sehr vielen Situationen und Lebensphasen braucht der Mensch zunächst den *Menschen,* der nicht in ein Rollenschema gepreßt ist, sondern der die Leerräume füllt, die durch den Schwund von Großfamilien und gewachsenen Nachbarschaften entstanden sind. Es kommt dabei vor allem darauf an, daß Begegnung gelingt, Begleitung angeboten und angenommen wird und viele hilfreiche Taten das Sich-Einlassen des Helfers sichtbar machen.
Mitmenschliche Bezüge sind nicht selten verlorengegangen; das Vertrauen darauf, daß es eine Solidarität von Menschen – auch in einer Gemeinde – gibt, ist weithin verschwunden; die Hoffnung auf eine Veränderung zum Guten ist oft erloschen. Das alles wird daran deutlich, daß Menschen nicht mehr selbstverständlich um Hilfe bitten mögen, daß solche Mangelzustände der Nährboden für schwere Störungen im sozialen, physischen und psychischen Leben werden können.

Die kurz skizzierten Notstände sind nicht so sehr Fragen an den Fachmann, sondern an den Menschen von nebenan, der oft die gleiche Sprache spricht, das gleiche Lebensgefühl hat, der deutlich machen kann, daß ihn nicht berufliches Handeln, sondern die selbstverständliche, mehr freundschaftliche Zuwendung leitet.
Ehrenamtliches Engagement hat bei jedem Menschen – wahrscheinlich auch in den einzelnen Lebensphasen – *unterschiedliche Wurzeln;* diese können beispielsweise sein: Freude am Kontakt mit Menschen; „Selbstbestätigung" finden im praktischen Zupacken; Dankbarkeit für ein „normales Leben", für Gesundheit oder überstandene Krankheit; Begegnung mit Not und Leid im eigenen Leben; Erfahrung von Hilfe; durch das Dasein für und mit anderen gewinnt das Leben einen neuen Sinn. Begegnung mit der Not läßt bei vielen Menschen keine eigene Entscheidung aufkommen; die Situation des Mitmenschen „zwingt" den Helfer zum Helfen, und dann gewinnt er Freude daran. Gekennzeichnet ist ehrenamtliches Handeln aber nicht nur durch ein solches Bündel von Motivationen.

Es geht um einen *unentgeltlichen Dienst,* also nicht um die Frage der Existenzsicherung durch berufliches Handeln; daraus ergibt sich die Unabhängigkeit und Freiwilligkeit; um einen Dienst an anderen, mit und für andere und nicht um ein Tun, das um einen selbst kreist; um spontanes Handeln, bei dem auch die Intuition ihren Platz hat; um das Aufheben von Maßstäben dieser Leistungsgesellschaft, die nur nach Effektivität oder Ineffektivität fragt; daraus folgt auch das nicht zweckgerichtete Teilen von Zeit und Fähigkeiten, die Bereitschaft zu kleinen Diensten, die im beruflichen Leben keinen Stellenwert haben, die bewußte freundschaftliche Nähe zum Mitmenschen in Abhebung von der beruflichen Distanz. Die Nähe fordert auch die Phantasie des Helfers heraus. Er entwickelt seine Originalität des Helfens, da nicht nur die Not jedes Betroffenen anders ist; auch durch die jeweils eigene Wahrnehmung des Helfers wird dieser zu seiner Weise des Helfens herausgefordert; wo bürokratische Zwänge fehlen, entsteht ein zunehmendes Bewußtsein von der Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen. Der Helfer „gewinnt" durch die Begegnung mit dem Mitmenschen sehr viel – direkt durch das Teilen von Lebenserfahrung, durch das Mittragen der Anliegen des Helfers – indirekt durch die Annahme seiner Person durch die Anforderung an ihn, die zur Förderung von Fähigkeiten führt. Dies alles zeigt natürlich auch, daß ehrenamtliche Dienste sehr viel weniger kontrollierbar sind als hauptberufliche.

Grunddienste der Gemeinde als wichtiges Feld ehrenamtlicher Hilfe

Die Kirchengemeinden erkennen immer mehr, daß neben der Verkündigung und der Liturgie auch die Caritas der Gemeinde zu ihren Grundfunktionen gehört. Die Gemeinde muß allen Menschen eine Möglichkeit der Beheimatung geben. Sie lebt nur dann, wenn sie Freude und Leid, Reichtum und Not miteinander teilt.
Dies ist nicht durch das Wort allein zu bewirken. Vorleben steckt an; so ist es von entscheidender Bedeutung, daß jeder einzelne Christ Caritas lebt. Das allein genügt aber nicht, da Menschen überfordert sein können, nicht immer gleich verantwortungsbewußt leben und nicht alle Not und Hilfsbedürftigkeit zu sehen vermögen. Deshalb braucht jede Gemeinde über die Caritas des einzelnen hinaus die Verantwortung konzentriert in einer *Helfergruppe.* Helfergruppen leisten die Ausfallbürgschaft für das Versagen des einzelnen, indem Kontakte in Wohnbezirken hergestellt werden, die auch das Erkennen von Notständen ermöglichen, indem sie für bestimmte Zielgruppen Dienste entwickeln, die über das Angebot des einzelnen hinausgehen, sich gegenseitig im Dienst unterstützen, die die Kontinuität sicherstellen, wenn ein Helfer ausfällt und sich die Kenntnis des Netzes institutionalisierter Hilfen verschaffen, um die Brücke zu den Fachdiensten zu schlagen.
Für die Helfergruppen sind deshalb *Besuchsdienste* besonders wichtig. Alte Menschen werden z. B. nicht nur zu ho-

hen Geburtstagen, sondern auch im Alltag besucht, um miteinander zu plaudern, ob sie nun im Heim oder noch in der eigenen häuslichen Umgebung leben. Dabei hört man, ob der alleinlebende 70jährige Mann oder die im Haus der berufstätigen Tochter lebende 75jährige Frau bei Krankheit versorgt sind, ob sie Kontakte nach draußen suchen, z. B. zu einem Seniorenclub, oder welche anderen kleinen Dienste oder Begegnungen – das trifft auch für Heimbewohner zu – sie wünschen: einen Partner zum Schachspielen oder einen Begleiter zum Friedhofbesuch. Andere alte Menschen möchten z. B. aus gesundheitlichen Gründen zum Schwimmen, haben es aber nicht gelernt. So werden Schwimmkurse für Senioren eingerichtet. Wenn man weiß, wo der Schuh drückt, kann der Helfer auch Kontakte unter Gleichaltrigen herstellen und damit Hilfe zur Selbsthilfe leisten. Wichtig ist, daß alle Verantwortlichen von der Vorstellung wegkommen, alle alten Menschen wären hilfsbedürftig, einsam, möchten höchstens Skat oder „Mensch ärgere dich nicht" spielen!
Die Bewohner der Altenheime brauchen oft kleine Hilfen, um sich möglichst viel Selbständigkeit zu erhalten, z. B. damit sie einkaufen, Veranstaltungen besuchen oder Reisen machen können.
Helfergruppen engagieren sich auch für *Familien,* sie entlasten Mütter durch Einrichtung von „Kinderparks" und „Babysitterdiensten", der alte „Stopfkorb" wird ebenso wieder modern wie „Kleider-Shop", „Spielzeug-Tausch", „Möbel-Börse" und andere Hilfsdienste. Mütter brauchen die Sicherheit, daß jemand einspringt, wenn sie schnell zum Arzt müssen oder einen halben Tag richtig freimachen wollen usw. Die sogenannten „Grünen Witwen" suchen Kontakt, den sie erst mit Hilfe eines Katalysators finden. Alleinstehende Mütter sind in noch größerem Maße auf die Solidarität anderer Frauen angewiesen.

Helfergruppen suchen auch das Klima für *werdende Mütter* und das *ungeborene Kind* zu verbessern. Dazu können die obengenannten Dienste nützlich sein, aber auch eine Aktion „Babykorb", die alle Gruppen der Gemeinde zum Mittun auffordert – angefangen vom Kindergarten bis zur Altenbegegnungsstätte. Der Babykorb mit Inhalt über das existentiell Notwendige hinaus ist dann nur ein äußeres Zeichen dafür, daß sich viele mit der Situation von werdenden Müttern in Not- und Konfliktsituationen befaßt haben und ihre Einstellung verändern. Das kann dann zur Bereitstellung einer Wohnung für Mutter und Kind führen, zum Angebot einer Tagespflegestelle, zur Patenschaft für eine kinderreiche Familie in der eigenen oder in einer anderen Gemeinde.

Behinderte sind eine heterogene Gruppe: alle Altersgruppen, alle Formen der geistigen, körperlichen und Sinnesbehinderung sind unter diesem Begriff zusammengefaßt. Für die behinderten Kinder müssen sich die Gemeinden ebenso verantwortlich fühlen wie für deren Familien. Da gibt es vielerlei an kleinen Diensten, aber auch an selbstverständlicher Kontaktpflege. Es kann sehr viel für ein mongoloides Kind und dessen Familie bedeuten, in einer anderen Familie, bei einer alten Dame oder einem Ehepaar eingeladen zu sein. Erwachsene körperlich Behinderte können einen wichtigen Beitrag zum Helfen leisten. Sie sind schließlich Experten.
Kranke Menschen werden zu Hause häufig durch die Fachkräfte einer Sozialstation versorgt. Aber das ist einfach nicht genug. Es gibt vielerlei Gelegenheiten, wo eine zupackende Hilfe erforderlich ist. Das kann z. B. sein: Besorgung von Medikamenten und Lebensmitteln für Alleinstehende, Wäsche waschen, Blumen gießen und Zeit für Gespräche haben. Auch wenn chronisch Kranke von Angehörigen gut versorgt werden, brauchen sie zusätzlich weitere Kontakte. Deshalb führen viele Gemeinden Krankentage durch. Es gibt regelmäßige Krankenbesuchsdienste in der Gemeinde und im Krankenhaus. Seit einigen Jahren bauen Gruppen der Caritas-Konferenzen Deutschlands Helfergruppen im Krankenhaus auf, die sog. Katholische Krankenhaus-Hilfe. Sie sind durch genaue Terminabsprachen der Teilnehmer untereinander regelmäßig im Krankenhaus verfügbar, haben Zeit für viele kleine persönliche Dienste wiederum: Zeit für das Gespräch haben, wann es dem Kranken paßt, und nicht nur, wenn er Besuch bekommt.
Helfergruppen bemühen sich um die Integration von Ausländern, Spätaussiedlern, Kontingentflüchtlingen. Es gibt dafür phantasievolle Beispiele. Aber der Alltag sieht oft recht mühsam aus. Manche Schritte werden gemeinsam mit psychisch Kranken gewagt, wobei beide – Helfer und Patient – gleichermaßen unsicher sind.
Es läßt sich nicht in wenigen Sätzen einfangen, was diese Palette an Diensten enthält. Wichtig ist, daß die Helfer sich aufgrund ihrer Möglichkeiten auf den Weg machen zum Nächsten, Not entdecken, persönlich helfen, andere zum Helfen anregen, institutionelle Hilfen vermitteln. Dabei wächst das Bewußtsein, daß sich nur dann allgemein etwas verändert, wenn auch entsprechende Formen der Öffentlichkeitsarbeit gefunden werden. Dies ist allerdings nicht leicht.
Neben diesen Grunddiensten engagieren sich viele ehrenamtliche Mitarbeiter auch auf Träger- und Leitungsebene (z. B. Sozialstation, Caritasverband, Sozialdienst katholischer Frauen), auf der Organisationsebene und in Diensten, die in der unmittelbaren Arbeit mit Fachkräften steht (z. B. in der Suchtkranken- und Gefährdetenhilfe).

Bedeutung für Helfer und Betroffene

Ehrenamtliche Arbeit fordert den Menschen unabhängig von Rollenklischees und fördert damit seine Entwicklung. Er hat Anteil am Leben und am Leid anderer und bekommt somit eine neue Lebensperspektive. Es ist ein großes Geschenk, wenn ehrenamtliche Helfer durch ihren Dienst erfahren, wie Menschen aus dem Glauben heraus mit ihrer Krankheit leben können, wie alte Menschen ihre Altersphase mit Sinn erfüllen, aber auch, wie ihr eigener Glaube anderen Menschen Stütze sein kann. Das Angenommensein ist eine Bestätigung, die jeden Menschen mit Freude erfüllt. Aber auch das Gebrauchtwerden gibt

neuen Lebenssinn. Der Helfer erlebt *Veränderungen in seinem eigenen Leben,* in seiner Einstellung zum Leben. Nichterwerbstätige Frauen vermissen oft die berufliche Aufgabe. Dies hängt nicht nur mit dem fehlenden Verdienst zusammen, sondern auch mit dem Fehlen der „sozialen Anreize", der Entwicklung eigener beruflicher Fähigkeiten. In der ehrenamtlichen Arbeit können Frauen erleben, wie sie Beziehungen über ihre eigene Familie hinaus aufbauen, ihre Fähigkeiten in ungewohnter Weise entfalten können. Die Familie kann an der ehrenamtlichen Tätigkeit der Mutter Anteil nehmen. Kinder wachsen so in die soziale Verantwortung hinein und erleben, daß die Mutter nicht nur für sie da ist, sondern ihr Leben auch unter anderen Aspekten gestaltet. Ebenso kann dies eine Bereicherung für die Ehe sein – im übrigen auch durch die ehrenamtliche Tätigkeit des Mannes.

In unserer Gesellschaft ist es für viele Menschen sehr schwer, Hilfe anzunehmen. Dies wird erleichtert, wenn Hilfen aufgrund von Rechtsansprüchen geleistet oder aber Dienste bezahlt werden. Damit gehen aber auch von dieser Seite her selbstverständliche mitmenschliche Bezüge verloren. Anderseits sind auch Menschen sehr bereichert, wenn sie erfahren, daß Hilfe unbezahlt geleistet wird – eben weil der Helfer die Nähe zum Betroffenen sucht und dessen Schicksal teilen will, weil er Freude an dem Dienst hat und sich selbst bereichert fühlt durch die Begegnung mit dem anderen. Beispiele dafür finden sich im Bereich der Altenhilfe, auch bei jungen Familien, bei Familien mit behinderten Kindern; z. B. können es manche Mütter behinderter Kinder nicht fassen, daß Helfer ihre Kinder für 4 Wochen ehrenamtlich betreut haben, damit sie selbst Ferien und Kur machen konnten; daß es sich hier nicht um einen beruflichen Auftrag handelt, sondern um ein spontanes, selbstverständliches Sich-Hineinstellen in die Mitverantwortung und daß Helfer dann noch sagen, es hätte ihnen Freude gemacht! Damit erfahren diese Mütter auch, daß sie Kinder haben, die anderen Freude machen und ihnen nicht zur Last sind, während sie in der Gesellschaft doch oft ganz anderes erleben.

Ehrenamtliche Arbeit antwortet auf Bedürfnisse der Menschen nicht mit Verwaltungsvorschriften, mit Gesetzen und Strukturen, sondern *unbürokratisch.* Es werden Zeichen gesetzt für das Zusammenleben in der Gesellschaft. Nicht alles, was ich tue, muß ich deshalb tun, weil es meine Arbeit ist, weil ich dafür bezahlt werde, sondern weil der andere mich braucht. Es ist ein notwendiges Korrektiv zur Ideologisierung – sowohl in Richtung Individualismus als auch in Richtung Kollektivismus. Eine Verantwortung füreinander übernehmen als Person, nicht als Institution; selbstverständlich, nicht durch Dienstauftrag. Dadurch wird auch das demokratische Bewußtsein gestärkt. Eine Form von Subsidiarität zeigt sich: was die kleine Gruppe in der Gemeinde, im Wohnviertel, im Stadtteil an gegenseitiger Hilfe, Unterstützung und Verantwortung übernehmen kann, muß nicht von zentral gesteuerten Institutionen und Bürokratien übernommen werden. Es handelt sich auch um ein Korrektiv zur Anspruchshaltung gegenüber dem allmächtigen Vater Staat, der dem Staatsbürger alles zu geben hat, der aber nichts vom einzelnen erwarten kann. Geben und Nehmen im zwischenmenschlichen Bereich greifen ineinander. Personen, denen ich etwas gebe, von denen ich etwas empfange, stehen mir näher als eine anonyme Macht mit Apparaten.

Arbeitsteilung unerläßlich

Es wird vermehrt der Begriff „ehrenamtlich" auch für bezahlte Dienste verwandt, was zur allgemeinen Begriffsverwirrung beiträgt. Es gibt sicher Dienste, die wegen der hohen zeitlichen Beanspruchung und ihrer Ableitung vom professionellen Dienst bezahlt werden sollen. Sie stehen damit zwischen ehrenamtlichen und professionellen Aufgaben. Es muß aber auch auf Zukunft unbezahlte, ehrenamtliche Dienste geben, wenn die oben geschilderten Aspekte zwischenmenschlicher Hilfe erhalten bleiben sollen. Es ist auch nicht besonders hilfreich, wenn heute die Forderung nach ehrenamtlicher Arbeit mit den leeren Kassen begründet wird. Ehrenamtliche Arbeit hat ihren eigenen Stellenwert; es geht nicht um den Ersatz von hauptberuflichen Funktionen.

Trotz der starken Betonung der sozial-caritativen Arbeit der Gemeinden in Erklärungen der verschiedensten Seiten gibt es in der Praxis bei der Wertung ehrenamtlicher Dienste ein nicht zu übersehendes Gefälle: die Bildungs- und Pastoralaufgaben haben ein deutlich höheres Prestige. Die einfachen, aber überzeugenden mitmenschlichen Hilfen werden nicht selten abgetan. Die Mitarbeiter empfinden das Fehlen der Anerkennung im Gemeindeleben. Das hat auch Auswirkungen auf das Interesse an der Mitarbeit. Sozial-caritative Tätigkeit kann sich nur dann weiterentwickeln, wenn arbeitsteilig gedacht wird, damit der einzelne in seinem Engagement nicht überfordert wird. Das bedeutet, daß die gesamte Gemeinde sich verantwortlich fühlen muß für die Weiterentwicklung dieser Arbeit und jeder seinen Teil dazugibt.

Sozial-caritative Arbeit braucht in der heutigen Zeit auch eine *lockere Form der Organisation.* Diese ist notwendig aus verschiedenen Gründen: weil nur so eine Vertretung der Anliegen ehrenamtlicher Arbeit in Kirche und Gesellschaft auf allen Ebenen möglich ist, weil nur so der Erfahrungsaustausch über die einzelnen Gemeinden hinweg erreicht wird, weil in der Arbeit in Gruppen auch ein Korrektiv der eigenen Unzulänglichkeit möglich ist und eine Schule des Helfens sich ergeben kann. Nur durch eine lockere Organisation ist es möglich, entsprechende Arbeitsmaterialien aufgrund von Erfahrungen der Basis auf höherer Ebene zu erarbeiten und diese anderen zur Verfügung zu stellen. Von daher ist das Beispiel des Verbandes der Caritas-Konferenzen Deutschlands, eines Verbandes ehrenamtlicher Mitarbeiter in den Gemeinden, gut geeignet, deutlich zu machen, wie Caritas heute nicht nur durch fachlich hochqualifizierte Mitarbeiter und durch Institutionen wirkt, sondern durch die Grunddienste den Menschen nahe bleibt. *Elisabeth Buschmann*

Kurzinformationen

Mit dem Motu proprio „Familia a Deo instituta" vom 9. Mai errichtete Johannes Paul II. den Päpstlichen Rat für die Familie. Dieser neue Rat tritt an die Stelle des 1973 von Paul VI. eingerichteten „Komitees für die Familie", das dem Päpstlichen Rat für die Laien untergeordnet war. Dem Motu proprio zufolge erfolgte die *Aufwertung des Familienkomitees* zu einem eigenen Päpstlichen Rat aufgrund des Überdenkens der Erfahrung der letzten Jahre, vor allem aber aufgrund der „Notwendigkeit, den Erwartungen des christlichen Volkes, wie sie von den Bischöfen der ganzen Welt gesammelt und auf der letzten Bischofssynode über die Familie vorgetragen wurden, angemessener zu entsprechen". Es sei dazu der Rat der Kardinäle auf ihrer Sondersitzung im November 1979 wie auch der der Bischofssynode und einiger Experten eingeholt worden. Die vom Papst erlassenen Bestimmungen sehen vor, daß den Vorsitz des Rates für die Familie ein Kardinal führt, dem „ein Präsidial-Komitee zur Seite steht, dem einige Bischöfe aus verschiedenen Kontinenten angehören, außerdem der Sekretär eben dieses Päpstlichen Rates für die Familie und der Vizepräsident des Päpstlichen Rates für die Laien". Die Mitglieder des Rates – „Männer und Frauen aus dem Laienstand, vor allem Ehepaare aus allen Teilen der Welt und verschiedenen Lebens- und Kulturbereichen" – werden vom Papst ernannt. Zur *Zuständigkeit* des neuen Familienrates wird festgestellt, er fördere unter Anwendung der Lehre und der Absicht des kirchlichen Lehramtes die Familienpastoral und das spezifische Apostolat im Familienbereich, „indem er die Lehre und die Weisungen der zuständigen Instanzen des kirchlichen Lehramtes zur Anwendung bringt, damit die christlichen Familien die erzieherische, missionarische und apostolische Sendung erfüllen können, zu der sie berufen sind". Der Rat solle dafür sorgen, daß den Bischöfen, den Bischofskonferenzen und ihren leitenden Organen für Familienpastoral im Geist des Dienstes und der Zusammenarbeit und unter Achtung ihrer eigenen Tätigkeit Informationen mitgeteilt und Erfahrungen ausgetauscht würden, die einer gezielten Familienpastoral dienlich seien. Er sorge für die Verbreitung der Lehre der Kirche, fördere und koordiniere die pastoralen Bemühungen für eine verantwortete Elternschaft im Sinn der Lehren der Kirche und rege die Ausarbeitung von Studien über die Spiritualität von Ehe und Familie an. Der Rat solle die Bemühungen zur Verteidigung des menschlichen Lebens „in seinem ganzen Daseinsverlauf vom Augenblick der Empfängnis an" ermutigen, unterstützen und koordinieren. Er solle Beziehungen zu den Bewegungen pflegen, „die, wenn auch von anderen Bekenntnissen (oder anderen Denksystemen) inspiriert, doch dem Naturgesetz und einem gesunden Humanismus dienen". Der Rat solle mit dem Päpstlichen Rat für die Laien zusammenarbeiten und den Dikasterien und Organen der Kurie Mitarbeit bei Fragen anbieten, die in seinen Zuständigkeitsbereich fallen.

Die Jugendlichen und „alle Verantwortlichen in der Kirche" der Bundesrepublik ermutigte der Papst in einem Schreiben vom 28. April „zu einem offenen, vertrauensvollen und brüderlichen Dialog". *Johannes Paul II.* beantwortete damit einen Brief, in dem der Vorsitzende der Unterkommission Jugend der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof *Wolfgang Rolly* (Mainz), und der damalige Bundespräses des BDKJ, *Walter Böcker*, ihm gegenüber die Mißverständnisse bedauert hatten, zu denen es im Zusammenhang mit den *Fragen der Jugend* im Anschluß an den Gottesdienst des Papstes in München gekommen war. Nicht ein Eklat sei beabsichtigt gewesen, sondern man wollte „in tiefer Sorge um die Jugend und die Zukunft der Kirche Fragen vortragen ..., die in der Kirche der Bundesrepublik Deutschland immer wieder gestellt werden", hieß es in dem Brief vom 13. Februar. In den in München von *Barbara Engl* vorgetragenen Fragen war die Rede davon, daß die Kirche mit ihrem ängstlichen Festhalten an den bestehenden Verhältnissen für Jugendliche oft nur schwer zu verstehen sei. Die Unterschiede zwischen den beiden großen Konfessionen würden wieder mehr betont, anstatt die Gemeinsamkeiten herauszustellen. Die Kirche reagiere mit Verboten statt mit Verständnis und Gesprächsbereitschaft auf die Fragen der Jugendlichen zu Freundschaft, Sexualität und Partnerschaft. Dieser Passus und die Frage der Jugendsprecherin, warum die Kirche trotz des Priestermangels am Zölibat festhalte, war in der Öffentlichkeit auch als Kritik am Papst selbst empfunden worden. Der Papst bat in dem von Kardinal-Staatssekretär *Agostino Casaroli* unterzeichneten Schreiben die Jugendlichen, „sich durch Schwierigkeiten welcher Art auch immer *nicht entmutigen zu lassen*, sondern an ihnen zu wachsen und mit der Kirche nicht trotz, sondern gerade wegen der vielfältigen tatsächlichen und möglichen Fragen, Mißverständnisse oder auch Anfeindungen von innen und außen um so *vertrauensvoller zusammenzuarbeiten* und ihre Sendung in der Welt von heute verantwortungsbewußt mitzugestalten". Gerne erinnere sich der Papst an seinen Deutschlandbesuch und bedaure, daß aus organisatorischen Gründen kein längeres Gespräch mit der Jugend möglich gewesen sei. Johannes Paul II. betonte in seinem Schreiben, daß die kritischen Anfragen der Jugendlichen an die Kirche „eine *besondere Aufmerksamkeit*" verdienten, „zumal sich darin oft zugleich die Schwierigkeiten der Erwachsenen artikulieren".

Schweizer Volk und Stände haben in der Volksabstimmung vom 14. Juni den Gegenvorschlag zur Volksinitiative „Gleiche Rechte für Mann und Frau" mit 797 679 bzw. 60,3% Ja-Stimmen gegen 525 950 bzw. 39,7% Nein-Stimmen und mit 15½ annehmenden gegen 7½ verwerfende Standesstimmen bei einer Stimmbeteiligung von 33,5% gutgeheißen. Damit wurde der Gleichheitssatz der Bundesverfassung, der seit 1848 unverändert in der Verfassung steht, durch den folgenden Geschlechtergleichheitssatz ergänzt: „Mann und Frau sind gleichberechtigt. Das Gesetz sorgt für ihre Gleichstellung, vor allem in Familie, Ausbildung und Arbeit. Mann und Frau haben Anspruch auf gleichen Lohn für gleichwertige Arbeit." Damit ist zum einen der Gesetzgeber beauftragt, in sämtlichen Rechtsbereichen, in denen Mann und Frau noch nicht gleich behandelt werden, die *Gleichberechtigungsziele zu verwirklichen*; vorbehalten bleibt allerdings, daß gemäß Bundesverfassung für kantonale und kommunale Angelegenheiten das kantonale Recht maßgebend ist, so daß die politische Gleichberechtigung noch nicht in allen Kantonen und Gemeinden voll verwirklicht werden muß. Zum andern ist damit ein individualrechtlicher, gerichtlich durchsetzbarer *Anspruch auf Lohngleichheit* im öffentlichen Recht wie im Privatrecht verfassungsmäßig anerkannt. Die sich auf die Ergebnisse der Bezirke abstützende und diese mit den Ergebnissen der Volksabstimmung von 1971 über die gutgeheißene Einführung des Frauenstimm- und Wahlrechts auf Bundesebene vergleichende *Wahlanalyse* des Fernsehens DRS zeigt ein bemerkenswertes Abstimmungsverhalten.

Deutlich erkennbar ist schon bei den kantonalen Ergebnissen ein Gefälle zwischen der romanischen und der alemannischen Schweiz: Mit Ausnahme des Kantons Wallis, der vermutlich gegen eine Regelung auf Bundesebene („Anti-Bern-Welle") opponierte, weisen die süd- und westschweizerischen Kantone Mehrheiten auf, die über dem Landesdurchschnitt liegen. Ein weiteres Gefälle zeigt sich zwischen städtischen und ländlichen Gebieten: In der deutschen Schweiz weisen die städtischen Kantone Basel-Stadt und -Land, Zürich und Bern ebenfalls überdurchschnittliche Mehrheiten auf. Und schließlich gibt es ein Gefälle zwischen protestantischen und katholischen Gegenden: Die Kantone katholischer Tradition weisen ablehnende Mehrheiten oder nur knapp annehmende Mehrheiten auf. Eine Ausnahme bildet der Kanton Jura, der mit 76,5% Ja-Stimmen annahm, obwohl er ein Kanton mit katholischer Tradition ist und ein ländliches Gebiet umfaßt. Weil der Kanton Jura französischsprachig und ein junger Kanton ist, scheint die Annahme nicht unbegründet, daß bei dieser Abstimmung die kulturelle Mentalität und die politische Kultur ausschlaggebend waren. Das läßt auch der Abstimmungskampf vermuten, in dem die gesellschaftspolitischen Fragen stark von emotionalen Momenten überlagert wurden; die Gegner malten mit einem großen finanziellen Aufwand unter anderem das Gespenst eines Vormarsches des kämpferischen Feminismus und einer Gleichmacherei an die Wand. Nachdem mit der Volksabstimmung ein Gesetzgebungsauftrag erlassen wurde, bleibt als Postulat noch die faktische bzw. gesellschaftliche Gleichbehandlung von Frau und Mann, namentlich in den Bereichen von Ausbildung, Stellung im Beruf und Anteil in den staatlichen Behörden und im öffentlichen Leben (vgl. HK, Januar 1980, 47–48).

Die italienischen Bischöfe haben sich im Schlußkommuniqué ihrer 18. Vollversammlung zum Ausgang des Referendums vom 17. Mai geäußert, bei dem die Gesetzesinitiative für eine Verschärfung des Abtreibungsgesetzes mit 67,9% zu 32,1% zurückgewiesen worden war. Das Ergebnis, so die Bischöfe, verweise auf eine weitverbreitete Mentalität, die zu ernsthaftem Nachdenken veranlassen sollte. Diejenigen, die mit Nein gestimmt hätten, sollten vor Gott und der Gesellschaft über ihre schwere Verantwortung nachdenken. Die Bischöfe dankten allen, die sich für den Wert des Lebens von der Empfängnis an eingesetzt hätten; die Treue zum Evangelium und die Liebe zum Vaterland verlangten, daß sich die Gewissen auf die Achtung des Lebens vom Augenblick der Empfängnis an ausrichten. Sie wiederholten die moralische Verurteilung jeder Abtreibung und „das schwerwiegende Urteil über die Mentalität und die Kultur, die sie begünstigen". Die vorsätzliche Abtreibung sei immer ein Übel; auch wenn sie vom staatlichen Gesetz erlaubt sei, werde dadurch das Gesetz Gottes nicht geändert. Es sei jetzt notwendig, daß die Kirche mit neuer Eindringlichkeit das Werk der Evangelisierung wieder aufnehme, um dem Menschen seine Berufung zum Heil und seine Würde als Kind Gottes bewußtzumachen: „Vorrangige und heute noch dringendere Aufgabe ist die Gewissensbildung." Die Bischöfe riefen in ihrem Kommuniqué die staatlichen Organe auf, die Bedingungen für junge Ehepaare zu verbessern, und erinnerten daran, daß die Freiheit derjenigen garantiert werden müsse, die an zwar vom Gesetz erlaubten, aber zum Moralgesetz in Gegensatz stehenden Handlungen aus Gewissensgründen nicht mitwirken könnten. Sie appellierten an die jeweilige Verantwortung der christlichen Gemeinden, der Frauen, der Jugendlichen und der christlichen Familien. Auch diejenigen Familien, die die religiöse Praxis aufgegeben und keine Verbindung zur Kirche mehr hätten, könnten der Aufmerksamkeit und der Sorge der Bischöfe gewiß sein. Weitere Beratungsgegenstände der Vollversammlung war die Verabschiedung eines Erwachsenenkatechismus und die Beschäftigung mit Problemen, die sich aus den Perspektiven der italienischen Gesellschaft in den achtziger Jahren für die Kirche ergeben.

Mitte Mai fand bei Genf eine internationale Konsultation zwischen dem Weltrat der Kirchen und dem Lutherischen Weltbund statt, an der Amtsträger und leitende Mitarbeiter beider Organisationen teilnahmen. Obwohl Weltrat und Weltbund seit über dreißig Jahren zusammenarbeiten, war dies die *erste Konsultation* dieser Art. Dem Bericht über die Gespräche zufolge wurden sowohl die Differenzen zwischen den beiden Organisationen erörtert wie über Möglichkeiten einer engeren Zusammenarbeit beraten. Es wurde festgestellt, daß „der Weltrat der Kirchen und der Lutherische Weltbund ihrem Wesen nach verschieden sind und legitime unterschiedliche Aufgaben haben". Dennoch sollten „ihre ökumenischen Bestrebungen einander ergänzen", wobei der Weltrat als „besonderes Instrument der ökumenischen Bewegung" und als „vorläufige Bekundung der Einheit dient, die Gottes Wille und Gabe ist und wofür Christen beten und wirken", während der Weltbund als „Instrument und Bekundung einer bestimmten Kirchengemeinschaft" dient, seine Mitgliedskirchen unterstützt und „das lutherische Interesse an Belangen der ökumenischen Bewegung und einer Mitwirkung in ihr fördert". Beide Organisationen bekräftigen, daß die ökumenische Bewegung etwas sei, das über ihre strukturellen Ausprägungen hinausgehe. Ein weiterer Teil des Berichts befaßt sich mit Bereichen, in denen eine eingehendere Zusammenarbeit möglich ist. So wurde eine umfassendere Beteiligung des Lutherischen Weltbundes bei der Erstellung von Konsenstexten über Taufe, Eucharistie und Amt sowie bei der Studie über das Bekenntnis des apostolischen Glaubens heute nahegelegt. Verstärkte Zusammenarbeit wurde auch bei Fragen wie Frau in Kirche und Gesellschaft, einer Reihe von Ausbildungsprogrammen, zwischenkirchlichen Dialogen und ständigen Studien über politische Fragen, Krieg und Frieden, Macht und Gewalt angeregt. Der Bericht legt die Förderung der Ökumene auf Ortsebene und die Achtung örtlicher kirchlicher Initiativen sowie die Mitarbeit an Tätigkeiten des Weltrates wie des Weltbundes nahe. Die Ergebnisse der Konsultation werden im Lauf dieses Jahres vom Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes und vom Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen erörtert werden. Die Vorschläge, die sich aus der Konsultation ergeben, sollen nicht nur in den Hauptgeschäftsstellen und ihren Programmen, sondern auch zwischen Kirchen und anderen Partnern der beiden Organisationen verwirklicht werden.

Die Zentralkonferenz von Mittel- und Südeuropa der evangelisch-methodistischen Kirche hat den Schlußbericht ihrer Arbeitsgruppe für Theologie und Predigtamt über das methodistische Verständnis des Diakonenamtes gutgeheißen und die Arbeitsgruppe beauftragt, weitere Fragen wie die Stellung der Diakonissen in der Ordnung der Kirche einzubeziehen und ihre Ergebnisse in die Beratung der Generalkonferenz (oberstes Organ der Gesamtkirche) einzubringen. Ausgangspunkt für die Studienarbeit war zum einen die Ordnung der Gesamtkirche (Book of Discipline der United Methodist Church), die versucht, die vollamtlich in der Kirche tätigen Laien mit dem Predigtamt zu verbinden, indem statt von „lay worker" (Laienmitarbeiter) nun vom Amt des „diaconal minister" (diakonischer Mitarbeiter im Unterschied zum „deacon", Diakon) gesprochen wird. Diese Ordnung schafft Probleme, weil praktisch ein neues Amt geschaffen wurde, dabei von Konsekration – nicht von Ordination wie bei den Diakonen

– gesprochen wird, so daß einerseits „das Verständnis der Ordination verdunkelt" und anderseits eine Unterscheidung zwischen Laien mit und Laien ohne Konsekration eingeführt wurde. Zum andern drängte sich eine Neubesinnung auch im Rahmen der europäischen Zentralkonferenz auf, weil die Ordination zum Diakon in den deutschen Zentralkonferenzen nicht mehr stattfindet, die Frage ansteht, wie die vollamtliche Laienmitarbeit sinnvoll in den Dienst der Kirche eingeordnet werden soll (Leiter von sozialen Einrichtungen, Mitarbeiter in der Kinder-, Jugendlichen- und Erwachsenenarbeit usw.), die zweifache Ordination (Diakon und Ältester, der Bischof wird konsekriert, nicht ordiniert) auf dem Weg in das Predigtamt der Kirche in ihrer Sinnhaftigkeit überdacht werden und die aufgebrochene Diskussion um die Bedeutung des Diakonenamtes in den anderen Kirchen berücksichtigt werden soll. Der Bericht geht davon aus, daß das dreifach gegliederte Amt (Diakone, Älteste, Bischöfe) seit Anfang zum Selbstverständnis der methodistischen Kirche gehört, das Eigengewicht des Diakonenamtes in der Vergangenheit aber fast ganz vergessen bzw. von der Funktion des Ältesten überdeckt worden ist; in den methodistischen Kirchen, die das Diakonenamt nicht aufgegeben haben, ist es denn auch gewöhnlich eine Durchgangsstufe zum Ältestenamt. Gegen diese Vereinseitigung hält der Bericht fest: „Nach unserem heutigen Verständnis erscheint es nötig, sowohl aus theologischer Einsicht als auch aus praktischen Erfordernissen, dem Dienst des Diakons Raum zu schaffen und in die Ordnung der Kirche einzufügen. Es muß eindeutig festgehalten werden, daß das Diakonenamt Teil des Predigtamtes ist. Da, wo die Kirche Personen zu Diakonen ordiniert, anerkennt sie die Berufung durch Gott und beauftragt und bevollmächtigt zu bestimmten Aufgaben in der Kirche." Der Hauptvorschlag geht deshalb dahin, das Diakonat einerseits als Durchgangsstufe zum Ältestenamt beizubehalten und inhaltlich bewußter zu gestalten, es anderseits darüber hinaus zu einem Amt auf Lebenszeit zu erweitern, in dem sich der praktisch-diakonische Dienst der Kirche in seinen mannigfachen Werken neu verwirklichen könnte. Der auf Dauer angelegte Dienst eines Diakons umfaßt demnach: Verantwortlichkeiten in gesamtkirchlichen Werken und Diensten wie sozialen Institutionen, Kinder-, Jugend- und Erwachsenenarbeit, Mitarbeit im Dienst der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung auf Gemeinde- und Bezirksebene. Entscheidend ist dabei, daß der Diakonendienst mehr als bisher in das gottesdienstliche Handeln einer Gemeinde bzw. der Kirche eingebunden wird.

In einer Erklärung vom 8. Juni hat der in Rom in Exil lebende Großerzbischof von Lemberg, Kardinal Josyf Slipyi, zum unlängst durch das Moskauer Patriarchat veröffentlichten Briefwechsel zwischen Johannes Paul II. und Patriarch Pimen von Ende vergangenen Jahres Stellung genommen. Unter Bezug auf die Erklärung der Synode der ukrainisch-katholischen Bischöfe am 2. Dezember 1980 im Vatikan, in der die Nichtigkeit und kanonische Ungültigkeit der Synode von Lemberg aus dem Jahr 1946 bekräftigt worden war, schrieb Patriarch Pimen in seinem *Brief an den Papst vom 22. Dezember 1980:* „Mit tiefer Sorge und Bitterkeit muß ich feststellen, daß die Erklärung der Synode alle die höheren Errungenschaften im Bereich der brüderlichen Annäherungen unserer beiden Kirchen im buchstäblichen Sinne des Wortes auslöschen kann, die das Ergebnis unserer gemeinsamen großen Bemühungen während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind." In der russisch-orthodoxen Kirche, so der Patriarch, sei als Folge der Synodenerklärung eine „tiefe Erregung" gegen die katholische Kirche herangewachsen. Am *24. Januar* hatte Johannes Paul II. den Brief aus Moskau *beantwortet:* Es habe jemand ohne jegliche vorherige Absprache die Presse über die auf der Synode behandelten Entwürfe unterrichtet. „Wenn auch der Heilige Stuhl fest auf dem Standpunkt beharrt, den er bezüglich der Rechte der ukrainischen Katholiken immer vertreten hat, bedauert er doch diese Veröffentlichung, denn sie ist geschehen, bevor ich Gelegenheit hatte, jene Dokumente zu studieren." Der Heilige Stuhl habe sofort die Nuntiaturen aller Länder, in denen es Gemeinden ukrainischer Katholiken gibt, darüber benachrichtigt, daß diese Texte nicht approbiert seien und deshalb keinerlei offiziellen Charakter besäßen. In seiner *Erklärung vom 8. Juni* führte Kardinal Slipyi dazu aus: „Wir erklären, daß dieser Briefwechsel vom Moskauer Patriarchat initiiert wurde und ohne unser Wissen und dem des ukrainisch-katholischen Episkopats stattfand. Es trifft uns folglich nicht die geringste Verantwortung für das, was geschehen ist." Der Heilige Vater, so Slipyi, habe in seinem Antwortschreiben unterstrichen, „daß der Heilige Stuhl fest auf der Position beharrt, die er hinsichtlich der Rechte der ukrainischen Katholiken immer eingenommen hat". Man werde sobald als möglich die Angelegenheit mit dem Heiligen Vater besprechen. Der Großerzbischof schreibt, daß er bezüglich der Rechte seiner Kirche und seines Volkes in keiner Weise nachgeben werde. „Gleichzeitig unternehmen wir jede Anstrengung zur Förderung eines aufrichtigen und ehrenvollen ökumenischen Dialogs, der die Anerkennung und die volle Achtung unserer Rechte und der Wahrheit voraussetzt."

Die katholische Kirche in Südafrika weigerte sich, an den Feierlichkeiten zum zwanzigsten Jahrestag der Gründung der Republik Südafrika am 31. Mai und 1. Juni teilzunehmen. Scharfe Kritik an der Regierung wurde im Vorfeld der Feierlichkeiten von verschiedenen Seiten laut. Kirchen, Gewerkschaften und andere Organisationen hatten beschlossen, den Nationalfeiertag zu boykottieren. 49 Studenten und zwei Professoren des Theologischen Seminars von Durban wurden im Mai verhaftet und erst nach einigen Tagen wieder freigelassen, weil sie gegen die Feierlichkeiten demonstriert hatten. Tausende von Südafrikanern boykottieren das Fest, so hieß es in einem Zeitungskommentar, „weil sie einfach das Gefühl haben, daß Verhaftungen ohne Gerichtsverhandlungen oder Öffentlichkeit, Verbannungen, Verfahren wegen Paßvergehen, die nationale christliche Erziehung, die vom Gesetz verordnete Rassentrennung, die Ungleichheit der Chancen ... nicht geeignet sind, als Grundbestände einer Republik zu dienen, die sie gerne feiern würden". Zum selben Thema sagt ein vom *Ständigen Rat der Südafrikanischen Bischofskonferenz* veröffentlichtes Dokument: „Wir sind überzeugt, daß die Mehrheit der Bevölkerung Südafrikas *keinen Grund* sieht, den Nationalfeiertag *zu feiern.* Um so mehr, als sie in ihrem Geburtsland unterdrückt ist und in der Regierung des Landes sowie bei Entscheidungen, durch die sie so sehr in ihrer Menschenwürde betroffen wird, praktisch nichts zu sagen hat." Gleichzeitig wiederholen die südafrikanischen Bischöfe ihre Forderung nach einem Gesetz, das der Diskriminierung ein Ende bereiten soll. Ergänzend dazu wies der Erzbischof von Durban, *Denis Hurley,* in einem Brief auf die Assoziationen hin, die sich für schwarze Bewohner im Zusammenhang mit der Republik ergäben: Die zwangsweise Umsiedlung durch die Regierung habe zur Folge, „daß Millionen von Menschen aus ihrer Heimat entwurzelt würden und oft in überfüllten Orten, ohne Land, ohne Nahrung, oft ohne Wasser, ohne Arbeit, ohne Gemeinschaft... zusammengepfercht" würden. „Erschreckend" sei auch das „Elend des Lebens in ländlichen Gebieten, wo Mütter, Kinder, alte Leute und oft genug arbeitslose Jugendliche darum kämpfen, auf unproduktivem Boden zu überleben, ‚und' das Leben in überfüllten Stadtteilen, in denen

zwischen schachtelförmigen Häusern kaum Platz für Bewegung bleibt und wo große Familien oft in zwei oder drei Räume gezwängt sind". Die Republik könne nicht wegen sämtlicher dieser Übel beschuldigt werden, so Hurley, aber ihre Politik und Gesetze und mangelnde Bemühungen seien für viele Mißstände verantwortlich.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LÉON-DUFOUR, XAVIER. **„Faites cela en mémoire de moi".** In: Études (Juni 1981) S. 831–842.

Im Vorblick auf den Eucharistischen Weltkongreß in Lourdes fragt Léon-Dufour nach dem Verständnis der Eucharistie als Gedächtnis: Es geht beim wirksamen Gedenken an das letzte Mahl Jesu nicht um ein intellektuelles Sich-Zurückerinnern, sondern um die wirksame Vergegenwärtigung eines vergangenen Ereignisses und seines Urhebers. Dazu braucht es allerdings ein Zeitverständnis, nach dem Gott die Zeit umgreift und diese von seinem Handeln her verstanden wird: „Das Gedenken ist die in allen ihren Dimensionen versammelte Zeit." Daraus erwächst die Verbindung zwischen dem einmaligen Mahl Jesu mit seinen Jüngern und den Eucharistiefeiern der Kirche. Der Autor betont besonders die notwendige Verknüpfung von Kult und Handeln: „Das Gedenken, das sich nicht im Handeln auswirkt, kann leicht zum entfremdenden Gedenken werden." Auf den unlösbaren Zusammenhang von Kult und Dienst weist für Léon-Dufour die Tatsache hin, daß das Johannesevangelium statt eines Abendmahlsberichts den Bericht über die Fußwaschung bringt: „Johannes setzt hier an die Stelle des Sakraments die Wirklichkeit, die es bedeutet, nämlich den gegenseitigen Dienst der Nächstenliebe."

MCDERMOTT, JOHN M. **Jesus and the Son of God Title.** In: Gregorianum Jhg. 62 Heft 2 (1981) S. 277–317.

Der Beitrag versucht nachzuweisen, daß Jesus sich selber in seinem Verhältnis zum Vater als „Sohn" bezeichnet habe und daß damit die Wurzeln der Sohn-Gottes-Christologie beim historischen Jesus zu finden seien. Dabei geht McDermott von der „Abba"-Anrede Jesu für Gott aus: „Jesu einzigartige Beziehung zu seinem Vater impliziert, daß er in einer einzigartigen Weise Sohn ist." Während sich der von den Synoptikern häufig gebrauchte Gottessohntitel für Jesus nicht als authentisch aufweisen läßt, plädiert McDermott aufgrund einer Analyse der Stellen, an denen die Synoptiker vom „Sohn" sprechen, dafür, daß Jesus selber diesen Titel gebraucht habe, „um seine Beziehung zum Abba zu definieren und zu offenbaren". Der Titel werde deswegen nicht häufig gebraucht, weil er sich auf das tiefste Persongeheimnis Jesu beziehe. Einen zusätzlichen Beweisgang für seine These führt der Autor mit Hilfe von Röm 1,3–4: Unter der Voraussetzung, daß der dort verwendete Sohn-Gottes-Titel vorpaulinisch ist, wird gefolgert: „Daß man einen solchen Titel anstelle des wahrscheinlicheren ‚Sohn Davids', ‚Herr' oder ‚Messias' als messianischen Titel gewählt hat, scheint nur unter der Voraussetzung erklärbar, daß er fest im irdischen Leben unseres Herrn verwurzelt ist."

SAUTER, GERHARD. **Geist und Freiheit.** In: Evangelische Theologie Jhg. 41 Heft 3 (Mai/Juni 1981) S. 212–223.

Sauter grenzt sich bei der Verhältnisbestimmung von Geist und Freiheit von verbreiteten, seiner Meinung nach aber unzulänglichen Zuordnungen ab. Geist könne nicht als die Bewegungsfreiheit gedacht werden, „die sich in der schöpferischen Gestaltung und Umgestaltung dessen bewährt, was der Mensch an sich und um sich vorfindet". Geist meine auch nicht die Vergegenwärtigung oder das Gegenwärtig-Werden Gottes. Schließlich treffe auch die Vorstellung einer Widerspiegelung Gottes im menschlichen Geist nicht das christliche Reden vom Geist. Sauters These: „Gottes Geist ist der Sinn der Gegenwart des Handelns Gottes an uns." Dazu braucht es die Neubelebung der Unterscheidung von Fleisch und Geist bzw. von äußerem und innerem Menschen. Daraus ergibt sich dann: „Diese Einstimmung in Gottes Werk und das Gestaltet-Werden durch Gottes Werk wachsen nun weit über jede Freiheitserfahrung hinaus, durch die ‚Freiheit' nur als Befreiung des Ich zu sich selber, abgehoben von allem ihm Fremden, erscheinen kann." Den Geist könne man nicht danach bemessen, was wir in der Auseinandersetzung mit unseren Lebensbedingungen erringen, sondern wir „müssen unserer Freiheit in der Bestimmtheit innewerden, die der Geist an und in uns schafft".

Kultur und Gesellschaft

SCHÜTT, PETER. **Gibt es in der Bundesrepublik Rassismus?** In: Frankfurter Hefte Jhg. 36 Heft 6 (Juni 1981) S. 31–40.

Aus unmittelbarer Betroffenheit heraus – seine Frau ist Afroamerikanerin –, ständig mit Diskriminierungen konfrontiert, schildert Schütt seine Beobachtungen im bundesdeutschen Alltag. „Typisch für den alltäglichen Rassismus" sei es, daß man ihn schwer nachweisen könne, da die diskriminierenden Bürger – ob Hauswirte, Gaststättenbesitzer oder Taxichauffeure – auf ihr Verhalten hin angesprochen um plausible Vorwände oft nicht verlegen seien. Das rassistische Verhalten der Bundesdeutschen in Sprache, Medien, Werbung, ja sogar im Karneval, für das zahlreiche Beispiele angeführt werden, sei darauf zurückzuführen, daß „eine kritische Auseinandersetzung mit der eigenen rassistischen Vergangenheit... hierzulande nie stattgefunden" habe. Schütt moniert auch, daß Millionen ausländischer Mitbürger nach wie vor kein Wahlrecht besäßen und als billige Arbeitskräfte, oft sogar als Schwarzarbeiter eine Randexistenz führten. Abhilfe gegen die „regelrechte Überfremdungsdebatte" und die beobachteten Mißständen könne z. B. eine Bürgerrechtsbewegung schaffen, „die sich entschlossen gegen eine neue Welle des Fremdenhasses und des Rassismus zur Wehr setzt".

Sortir du chômage. In: Projet Heft 156 (Juni 1981) S. 643–776.

Dem Weg aus der Arbeitslosigkeit sind die Aufsätze dieses Heftes gewidmet, und die Einwände, die gegen ein Aufgreifen dieses Themas gesprochen hätten, werden im Vorwort vorweggenommen: Die Forderung nach Auswegen aus der Arbeitslosigkeit zu suchen sei weit verbreitet. „Ist sie nicht in ihrer Einfachheit begrenzt und naiv?" Man versucht deshalb, der Komplexität gerecht zu werden, indem man die vielschichtigen Mechanismen nicht nur in ihrer abstrakten Allgemeinheit behandelt, sondern auch in ihrer Beziehung zu konkreten Lebens- und Arbeitsgemeinschaften sieht. Der Fortschritt der Wirtschaftstheorie wird als hilfreich für die Lösung angesehen, die „nicht anders als politisch" sein kann. Schlüssig gegliedert sind die Aufsätze in vier Abschnitte: Die Arbeitslosigkeit wird als „internationales Phänomen" vorgestellt, ihre französische Ausprägung wird betrachtet, das Verhältnis von „Theorie und Politik" dargelegt und die „sozialen Auswirkungen untersucht. Eine mögliche Lösung, davon geht man aus, setzt den Willen voraus, durch einen Appell an die Verantwortung jedes einzelnen gemeinsam weiterzukommen.

Kirche und Ökumene

BALTHASAR, HANS URS VON. **Das Wagnis der Säkularinstitute.** In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 10 Heft 3 (Mai 1981) S. 238–245.

Die „Erwählung" Einzelner, so der Ausgangspunkt des Autors, „ist ein unübersehbares Faktum innerhalb des Evangeliums selbst und nicht als nachträgliche menschliche Interpretation wegdiskutierbar". Aber weder sei mit der Aufforderung zum Dienst nur die erste Jüngergeneration gemeint gewesen, sei sie an eine Weihe gebunden, d. h. auch Laien seien aufgerufen nach den drei evangelischen Räten Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam zu leben. Kennzeichnend für Gemeinschaften, die diesem Postulat folgen, sei u. a., daß sie wie niemand sonst im Spannungsfeld lebten, „inmitten der Welt", aber ebenso „nicht von der Welt" zu sein, vor allem seien sie nicht nur „lokkere Ansammlungen von Einzelnen", sondern „echte Gemeinschaften". „Das Erregendste" daran sei weniger die Ehelosigkeit und die Armut, sondern „die Durchformung des weltlichen Berufes durch einen theologisch verstandenen Gehorsam". Lebendiges Gebet und echte Kontemplation seien zur dauernden Erneuerung des Geistes vonnöten, um die daraus resultierenden Spannungen zu ertragen. Die Frage nach der Bewährung der Weltgemeinschaften im kirchlichen Leben sei insofern schwierig zu beantworten, da ihre Arbeit oft statistisch nicht erfaßt werden könne. In zahlreichen Ländern aber, wo die Kirche staatlich verfolgt sei, könnten „nur noch die

Weltgemeinschaften ... ein gewisses Apostolat ... garantieren".

SPÖLGEN, JOHANNES. **Überlegungen zur Praxis der Sakramentenkatechese.** In: Katechetische Blätter Jhg. 106 Heft 5 (Mai 1981) S. 373–380.

Auf der Grundlage vorliegender Praxisberichte und Arbeitsmaterialien gibt der Verfasser einen Durchblick durch das schwer zu überschauende Feld der katechetischen Pastoral in den Gemeinden, die weitgehend als außerschulische Sakramentenkatechese betrieben wird. Er stellt eine weitgehende Übereinstimmung in Grundtendenzen und Gesamtanliegen fest: Sakramentenkatechese ist integrierender Bestandteil der Gemeindepastoral; sie kann oft wenig religiöses Grundwissen voraussetzen. Aufgrund der volkskirchlichen Prägung der Pfarrgemeinden werden so gut wie alle Kinder zu den Sakramenten geführt. Die verschiedenen Arbeitshilfen versuchen Lernhilfen im Glauben zu geben, man bemüht sich im Rahmen der Sakramentenvorbereitung um eine breitere Glaubensbildung. „Als didaktisches Grundprinzip weisen die Arbeitshilfen mehr oder weniger einen anthropologischen Ansatz aus." Vorbereitet wird in Kleingruppen durch ehrenamtliche Mitarbeiter; man versucht, die Familien einzubeziehen. Als Schlußfolgerung ergibt sich: „Was vielleicht noch fehlt, ist eine katechetische Pastoralkonzeption für die Gemeindearbeit, weil die Intensität des Einsatzes in der Kinder-/Elternkatechese bei der Vorbereitung auf die Sakramente bereits jetzt einen Großteil der Kräfte und Zeit beansprucht und kaum Raum für weitere katechetische Initiativen läßt."

STEINMETZ, FRANZ-JOSEF. **„Bewahrt die Einheit des Geistes".** Eine paulinische Gewissenserforschung zum Thema „Kritik an der Kirche". In: Geist und Leben Jhg. 54 Heft 3 (Juni 1981) S. 201–212.

Anhand des Werdegangs und der Textzeugnisse des Apostels Paulus versucht der Autor aufzuzeigen, wie die Liebe zur Kirche trotz aller immanenten Widerstände wachsen, erprobt werden und standhalten kann. In zehn Absätzen zu einzelnen Haltungen wird der Weg des Apostels nachgezeichnet, vom leidenschaftlichen Haß gegen die Kirche über die ersten elitär-törichten Anwandlungen nach der Bekehrung bis hin zu Gleichmut, Geduld, Rücksicht, Zuversicht, Vergebung und Passion, die schließlich in Dankbarkeit und Hoffnung für und mit der Kirche gipfeln. Aktualisiert wird der paulinische Weg jeweils durch Fragen, die dem kritischen Christen als Denkanstöße für die eigene Position gereicht werden und deren Sensibilität verborgene Nischen ausleuchtet. „Echte Kirchenkritik", so lautet einer der zentralen Sätze, „wird sich folglich der Frage nach dem Dabeisein der Liebe stellen müssen" und dazu gehöre auch die Geduld. Die Motive für „Danksagung und Lobpreis" zu verstehen sei erst dem möglich, dessen Verhältnis zur christlichen Botschaft nicht mehr pubertär sei, wozu auch die Tugenden der Hoffnung und der Zuversicht vonnöten seien. Denn: „Kritik ist nötig und wichtig, aber verhältnismäßig leicht."

Personen und Ereignisse

Schulen mit christlichem Namen müßten sich von einem Leistungskult distanzieren, der auf Kosten von Solidarität und Gemeinschaftssinn nur auf sozialen Aufstieg und Wohlstand ziele. Dabei kämen diejenigen zu kurz, die ohne eigene Schuld in diesem Leistungsstreben unterliegen. Diese Ansicht vertritt der Aachener Pädagoge Prof. *Franz Pöggeler* in der Zeitschrift „Christ und Bildung" zum Thema „Behinderte". Für die christliche Erziehung dürfe nicht allein der Intelligenzquotient oder die Zeugnisnote maßgebend sein, sondern das Ernstnehmen des behinderten Menschen als Gottesgeschöpf.

Anläßlich eines Besuches in Belfast verurteilte der anglikanische Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie,* die Anwendung von Gewalt. „Gewalt zieht wieder Gewalt nach sich und führt durch den Verfall der moralischen Werte zur Entartung derer, die sie ausüben", sagte der Erzbischof. Während seines Irland-Besuches, der von politischen Beobachtern als ein Versuch zur Versöhnung in Nordirland gewertet wurde, kam Runcie auch nach Dublin, wo er mit dem Primas der katholischen Kirche in Irland und Erzbischof von Armagh, Kardinal *Tomas O'Fiaich,* sowie dem Ministerpräsidenten der Republik Irland, *Charles Haughey* und Staatspräsident *Patrick Hillery* zusammentraf.

Die ungarische katholische Nachrichtenagentur „Magyar Kurir" meldet verbesserte Möglichkeiten zur Jugendseelsorge. So fanden kürzlich in Nagymaros in Anwesenheit des Primas der ungarischen Kirche, Kardinal *László Lékai,* zum zweiten Mal Jugendexerzitien statt. In seiner Predigt ermahnte der Kardinal die Mitglieder der Basisgruppen, sich für die ganze kirchliche Gemeinschaft einzusetzen und nicht in kleinen Gemeinschaften von der kirchlichen Hierarchie abzusondern. Hiermit bezog sich Lékai auf jene Basisgruppen, die sich seit Jahren der Kontrolle der Bischöfe entziehen.

In einem scharfen Brief an den Herausgeber der „Katolické Noviny" (Katholische Nachrichten), *František Hochmann,* hat der Erzbischof von Prag, Kardinal *František Tomášek,* dagegen protestiert, daß das einzige katholische Kirchenblatt in der Tschechoslowakei zum Sprachrohr für die regimetreue Priesterbewegung „Pacem in Terris" geworden sei. „Das Blatt bringt zu viele Artikel über Abrüstung", so der Kardinal, „und richtet sich dabei an die falschen Leute. Schließlich sind unsere Gläubigen alle gegen die Aufrüstung und eine Verschärfung der Spannungen." Selbst die Papstansprachen würden auf dessen Ausführungen über Frieden und Abrüstung reduziert, so daß der Eindruck entstehe, der Papst spreche über nichts anderes.

Der bisherige Apostolische Administrator von Kanton, *Dominic Tang Yee-Ming* SJ (73), wurde von *Johannes Paul II.* zum Erzbischof von Kanton ernannt. Tang, der 22 Jahre wegen seiner Kirchentreue in Gefängnissen zubringen mußte, war im Juni vergangenen Jahres aus der Haft entlassen worden. Im Rahmen der Fernost-Reise des Papstes hatte Kardinal-Staatssekretär *Agostino Casaroli* ihn in Hongkong besucht. Erstaunt zeigte man sich im Vatikan über die schroffe Reaktion des Pekinger Regierungsamtes für religiöse Angelegenheiten, das die Ernennung „illegal" und „eine Einmischung in chinesische Angelegenheiten" nannte. In Rom geht man davon aus, daß die Bereitschaft der chinesischen Regierung, zu einem Modus vivendi mit der katholischen Kirche zu kommen, überschätzt wurde.

Der schwarze anglikanische Erzbischof *Desmond Tutu* forderte die Exkommunikation derer, „welche die Apartheid praktizieren". Er wandte sich an die Jahreskonferenz des Südafrikanischen Kirchenrates (SACC) in seiner Funktion als Generalsekretär dieses Gremiums und bekräftigte, daß es die Aufgabe der Kirche sei, sich mit den Armen, Leidenden und in der Gesellschaft Machtlosen zu identifizieren. „Sie haben keine andere Stimme als die der Kirche und keine andere Macht als die, die ihnen die Kirche geben kann."

Im Zuge der angekündigten Strafmaßnahmen gegen unbotmäßige Studenten und Intellektuelle hat die südafrikanische Regierung den Vorsitzenden des Studentenrates SRC an der Johannesburger Witwatersrand-University, *Sammy Adelman,* für fünf Jahre „gebannt". Diese Strafverfügung bedeutet, daß der Gebannte sich jeder politischen Tätigkeit enthalten muß, an keiner politischen Versammlung teilnehmen und nicht publizieren darf. Gleichzeitig wurde ohne Angabe von Gründen der schwarze Gewerkschaftsführer und Journalist *Thami Mazwai* verhaftet.

Die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der marxistischen Regierung in Moçambique haben sich nach Ansicht des Erzbischofs von Maputo, *Alexandre Jose Maria Dos Santos,* in den vergangenen Monaten „bedeutend verbessert". Kirche und Staat hätten verschiedene Ideologien, die man kenne und respektiere, aber genauso erkenne man an, daß beide Seiten für ein Ziel kämpften, nämlich für ein „unabhängiges und starkes Vaterland", so Dos Santos kürzlich. Die Kirche könne heute ihre seelsorgerliche Arbeit „im wesentlichen ohne staatliche Einmischung" leisten, zudem sei ihr Beitrag bei der Lösung der großen Probleme des Landes gefragt.

Berichtigung:
Im Juniheft der Herder-Korrespondenz, Seite 320, wurde behauptet, daß sich Dekan Professor Joseph Listl weigere, einer Rücktrittsaufforderung von 7 der 12 Professoren des Fachbereichsrates nachzukommen. Dieser Satz enthält eine Falschinformation. Nicht 7 der 12 Professoren des Fachbereichsrates, sondern 7 Mitglieder des Fachbereichsrates, darunter 3 Professoren haben Dekan Professor Joseph Listl zum Rücktritt aufgefordert.

Herder Korrespondenz

Heft 8
35. Jahrgang
August 1981

Gewußte Verantwortung darf sich nicht durch die Leichtfertigkeiten des Optimismus oder Pessimismus lähmen lassen.

Carl Friedrich von Weizsäcker

Das Kreuz mit dem Fortschritt

„Die Welt schreitet fort, die Zukunft ist glänzend, niemand kann diese Tendenz der Geschichte ändern." Dieser Satz von Mao Tse-tung konnte noch vor zehn Jahren als ein Bekenntnis gelten, in dem sich die Wissenschaft und der sogenannte gesunde Menschenverstand, Technokraten und Utopisten, Liberale und Revolutionäre trafen. Die meisten von ihnen würden heute eine solche Formulierung zumindest „hinterfragen", wenn nicht mit mitleidigem Kopfschütteln als Ausdruck vorgestriger Naivität abtun. Fortschritt war einmal – so Ernst Bloch – ein Wort, das „besonders hell" wirkte. Heute scheint man weithin einen finsteren Moloch mit ihm zu assoziieren. Mit einem Wort: auch der Fortschritt ist nicht mehr das, was er einmal war.

Ein handfestes Indiz dafür ist allein schon die Tatsache, wie sehr der Kurswert technisch-wissenschaftlicher *Prognosen* gesunken ist. Die Aktien technokratischer *Optimisten* gar, die sich noch in den späten sechziger Jahren in beachtlicher Höhe bewegten, sind an der Börse der öffentlichen Meinung auf einen damals von niemand erwarteten Tiefstand gesunken. Oberflächlich betrachtet, mag das darin begründet sein, daß sich zum einen Teil ihre Vorhersagen als voreilig erwiesen, und daß sie zum anderen Teil Gefahren und Probleme nicht prognostiziert haben, mit denen wir heute leben müssen. Zum Beispiel braucht man nur daran zu erinnern, welche – bis auf den heutigen Tag ausstehenden – Enwicklungen viele Auguren für die siebziger Jahre zur Verbesserung der Welternährungslage durch neue Lebensmittel (auf künstlicher oder pflanzlicher Basis) oder zur positiven Beeinflussung klimatischer Vorgänge erwartet und wie kraß sie sich auf dem Energiesektor geirrt haben, wo sie die Verteuerung des Rohöls nicht einkalkuliert und von der Kernkraft nichts als märchenhafte Wunderdinge vorausgesagt haben.

Wesentlich mehr als in ihren eigenen Irrtümern ist die Baisse der Zukunftsforscher aber wohl darin begründet, daß ihnen durch einen breiten *Stimmungswandel* die Basis entschwunden ist: die Bereitschaft nämlich, von Fortschritt überhaupt noch viel Positives zu erwarten. Anstelle eines lange Zeit nachgerade pseudoreligiös aufgeladenen *Fortschrittsoptimismus* ist eine sicher ebenfalls von verschütteten religiösen Energien genährte *Fortschrittsangst* zur Signatur der Zeit geworden.

Manifestationen der Angst

Der „populärste" Kristallisationspunkt dieser Angst ist die *Kernenergie.* Experten gehen inzwischen davon aus, daß deren technische Risiken heute und in Zukunft geringer sind als die in ihrem Kontext auftauchenden gesellschaftlichen und politischen Gefahren. Der Mangel an Bereitschaft, wenn es ernst und konkret wird, die nicht ausrottbaren Risiken eines Kernkraftwerks zu akzeptieren, macht die friedliche Nutzung der Atomkraft gefährlicher, als sie technisch – im Vergleich zu anderen Energien – ist. Namen wie Wyhl oder Brokdorf sind längst zu Synonymen für Fortschrittsangst geworden.

Dabei gibt es keinen Zweifel daran, daß kaum eine Technologie mit so großer Vorsicht eingeführt wurde und mit – jedenfalls hierzulande – so hohem Sicherheitsstandard praktiziert wird wie die Nutzung der Kernkraft. Ein Blick auf die Menschenopfer, die die Kohleförderung oder auch nur die Holzfällerei gekostet haben, seit es diese Wege der Energiegewinnung gibt, kann das veranschaulichen. Die Fortschrittlichkeit der friedlichen Nutzung der Kernenergie besteht eben auch und gerade in der Fortschrittlichkeit der Sicherheitsvorkehrungen, die aber trotzdem nicht dazu angetan sind, die Beunruhigten zu beruhigen. Weil das mit der Kernkraft verbundene Risiko besonders unkalkulierbar erscheint, ein Unfall zwar von äußerst geringer Wahrscheinlichkeit, aber dafür im schlimmsten Fall von kaum vorstellbarem Ausmaß ist und ihre Folgelasten besonders langfristig und besonders schwer abschätzbar sind, deshalb wird sie – fast sakramental mit umgekehrten Vorzeichen – zu *dem* „Unheilszeichen" des technischen Fortschritts.

Es wäre kurzschlüssig, den antinuklearen Protest zum bloßen Stellvertreterkrieg zu erklären, in dem es in Wirklichkeit um ganz andere Ziele geht, oder ihn als Ausdruck kollektiver Wehleidigkeit abzuqualifizieren. Ein ausgeprägtes Risikobewußtsein ist bei einer derartigen Technologie zunächst einmal normal und sogar wichtig, insofern es die Chance zur Bewältigung des unvermeidlichen „Restrisikos" – wie die Experten sagen – erhöht. Darüber hinaus scheint die Kernkraft aber – und insoweit ist die These von ihrer Stellvertreterfunktion dann richtig – das mehr oder weniger zufällige *Opfer eines Unbehagens* geworden zu sein, *das seinen Gegenstand nicht recht kennt,* ihn aber im Komplex Fortschritt–Technologie lokalisiert.

Ein anderes Opfer dieses Unbehagens ist die *Medizin* geworden. Galten ihre spektakulären Erfolge einst als das beweisträchtigste Beispiel sowohl für die Unaufhaltsamkeit des wissenschaftlich-technischen Fortschritts wie auch für seine Menschenfreundlichkeit, so ist heute die Medizin zum Paradebeispiel dafür geworden, daß ein an sich für die Menschen hilfreiches Instrumentarium jenseits einer bestimmten Grenze zur Bedrohung der Menschenwürde werden kann. Die Medizin hat weithin ihren Nimbus als Realsymbol des Fortschritts verloren – was nicht ausschließt, daß man nach wie vor Unermeßliches von ihr erwartet und ihre Leistungen unvermindert in Anspruch nimmt. Der Arzt als „omnipotenter Gesundheitsingenieur" *(Horst Eberhard Richter)* ist für viele zum typischen Vertreter jener Spezies von Experten geworden, die unheimlich sind, weil der „Laie" nicht mehr nachvollziehen kann, was sie mit ihm im Schilde führen.

Gerade diese Undurchschaubarkeit, die *Überforderung unserer Vorstellungskraft* ist es, die Angstgefühle produziert. Das läßt sich an *Umweltgefahren* festmachen, wie sie vor kurzem eine interministerielle Arbeitsgruppe der amerikanischen Regierung in ihrem Bericht „Global 2000" beschworen hat (schwerwiegende Klimaveränderungen durch chemische Einflüsse, Abholzung der Wälder in den Ländern der Dritten Welt bis auf die Hälfte des jetzigen Bestandes, Ausrottung von 15 bis 20 Prozent aller heute noch lebenden Tier- und Pflanzenarten in den nächsten 20 Jahren), aber auch an der rasanten Entwicklung der *Mikroprozessoren,* an der *Computerisierung* mit ihrer Tendenz zu Überorganisierung, Bürokratisierung und Egalisierung genauso wie an der Absurdität, daß ein ungeheures Ausmaß wissenschaftlicher Intelligenz in die Produktion immer komplizierterer *Waffensysteme* investiert werden muß, mit dem einzigen Zweck, die Anwendung eben dieser Waffensysteme zu verhindern. Insofern ist sicher etwas Richtiges an der Diagnose von *Jürgen Habermas,* daß sich in der Fortschrittsangst „auch das Erschrecken vor einer neuen Kategorie buchstäblich unsichtbarer, schwer kontrollierbarer Langzeitrisiken" spiegelt, „die die biologisch programmierten Schwellen der Sinneswahrnehmung und die Grenzen unseres historisch entwickelten Fassungsvermögens, beispielsweise für antizipierte Zeit, für persönliche Identität, für das Ausmaß moralisch verantwortbarer Handlungsfolgen überschreiten".

Die Wurzeln erforschen

Allein mit diesem Faktum ist aber die derzeit aktuelle Fortschrittsangst nicht zu erklären, denn es hat schon längst existiert, bevor die heutige Form der Fortschrittsangst virulent wurde. Vielmehr scheint gegenwärtig ein *ganzes Bündel von Einstellungen bzw. Fehleinstellungen* einen Kulminationspunkt zu erreichen. Die Fortschrittskrise ist nicht nur eine Informationskrise, sondern eine *Bewußtseinskrise.* Zur Bewältigung der ins schier Gigantische gewachsenen Komplexität der modernen Lebenswelt reicht deshalb ihre Reduktion mit dem Ziel höherer Transparenz nicht aus. Was notwendig ist, sind Antworten auf viel lapidarere Fragen wie: Gehen wir mit Technik und Wissenschaft als solchen, gehen wir mit dem Fortschritt überhaupt, gehen wir mit uns selber richtig um?

Die Bewältigung einer Krise beginnt mit der Frage nach ihrer *Geschichte.* Im Fall des Fortschrittsglaubens ist dies eine vergleichsweise kurze Geschichte. Sie ist noch kaum 200 Jahre alt. Der Begriff tauchte erst zur Zeit der Französischen Revolution auf. Die Sache ist ein gutes Jahrhundert älter. Aber es muß zu denken geben, daß sich unsere europäisch-abendländische Kultur zwei Jahrtausende ohne den Fortschrittsgedanken entwickelt hat. Weder für die griechisch-römische noch für die christliche Antike hat der Fortschritt etwas bedeutet. Für das Mittelalter und die frühe Neuzeit ebensowenig. Bezeichnend ist, daß es kein entsprechendes lateinisches Wort gibt, das eine große Tradition hätte, sehr im Unterschied zu anderen Grundthemen europäischer Geschichte: Justitia, Libertas, Pax.

Die Fundamente für das moderne Fortschrittspathos wurden erst im 17. Jahrhundert gelegt. Philosophisch wird die Wende durch Descartes markiert. Sie ist charakterisiert durch die Inthronisation der *exakten Methode* und der *menschlichen Subjektivität,* die die Welt zum *Objekt,* zum Gegenstand haben. An die Stelle der Auffassung des Menschen als Geschöpf, das von Gott abhängt und dem von Gott ein Platz in Natur und Geschichte zugewiesen ist, tritt die Vorstellung von der uneingeschränkten Herrschaft des Menschen über Natur und Geschichte, welche Herrschaft er durch Wissenschaft und Technik ausübt. Der springende Punkt des auf dieser Kehre beruhenden Fortschrittsdenkens ist, daß es sich keineswegs auf Naturwissenschaft und Technik beschränkt, *sondern sich auf die menschliche Geschichte als solche bezieht.* Wie sehr dabei die exakte Wissenschaft als Movens und Modell des Fortschritts gesehen wurde, zeigt ein Satz des ersten einflußreichen Propagandisten des Fortschritts, *Concordet,* geschrieben 1794: „Alle politischen und sozialen Irrtümer beruhen auf philosophischen Irrtümern, die ihrerseits auf physikalische Irrtümer zurückzuführen sind." In der Konsequenz solchen Glaubnes erhob *Saint-Simon* ein paar Jahrzehnte später die tragikomische Forderung nach einer Weltherrschaft der Ingenieure.

Unterschwellig haben solche extremen Auffassungen auf das Bewußtsein von Generationen gewirkt. Insbesondere

aber hat die Ausdehnung des Fortschrittsgedankens auf das menschliche Dasein als solches dazu geführt, daß die in den Fortschritt gesetzten Erwartungen – ermutigt durch eine imponierende Erfolgsgeschichte – grenzenlos wurden. Es geht seit der Epoche der Aufklärung ja keineswegs nur um die Perfektionierung wissenschaftlicher und technischer Methoden, sondern auch um den Fortschritt der einzelnen Menschen und der Formen ihres Zusammenlebens. „Aufklärung" und sittliche „Hebung" des Individuums waren ebenso wie die Entwicklung einer freiheitlichen Rechtsverfassung fester Bestandteil des Fortschrittsglaubens.

Keine heute noch so wohl begründete Skepsis kann, will sie ernst genommen werden, an der Tatsache vorbeigehen, daß die Dynamik dieser Universalisierung des Fortschrittsgedankens zu Entwicklungen geführt hat, die das Wort Fortschritt mit Recht – wie zitiert – „besonders hell" machten, zu Entwicklungen, auf die die heutigen Fortschrittskritiker keinesfalls würden verzichten wollen. Niemand kann bestreiten, daß die Ausrottung von Epidemien und die erfolgreiche Bekämpfung von Krankheiten, die Schaffung von Nahrung und Beschäftigung für Milliarden Menschen, die Durchsetzung rechtsstaatlicher Prinzipien, die Erweiterung des Freiheitsraumes für den einzelnen *„Segnungen"* des Fortschritts sind. Ebensowenig läßt sich bestreiten, daß alle diese Fortschritte *gegen Kritik durchgesetzt* worden sind, die durch sie widerlegt wurde – widerlegt nicht zuletzt dadurch, daß sich die Fortschritte auf wissenschaftlich-technischem und auf politischem und sozialem Gebiet gegenseitig als Errungenschaften für den Menschen rechtfertigen und bestätigen. Aber gerade darin könnte das Problem liegen. Genauso naiv wie die Leugnung der Segnungen des Fortschritts wäre die Auffassung, daß die Fortschrittskritiker auch in Zukunft immer so im Irrtum sein müßten wie diejenigen, die einst in den Eisenbahnen oder in der Aufstellung von Gaslaternen oder in der Einführung des allgemeinen Wahlrechts Teufelswerk gesehen haben.

Stabilität, die Fortschritt erforderlich macht

Lernen läßt sich aus der Geschichte dieser in manchen Fällen im Rückblick geradezu rührenden, bisweilen in jeder Hinsicht reaktionären Fortschrittskritik, daß sich der Fortschritt von Technik und Wissenschaft nicht unter seinem Niveau kritisieren läßt. *Eine blinde Opposition gegen den Fortschritt ist genauso unsinnig wie eine blinde Option für den Fortschritt.* An der Zeit ist eine *Opposition gegen blinden Fortschritt,* die weder der Illusion erliegt, aus der Entwicklung der letzten beiden Jahrhunderte aussteigen zu können, noch das bloße Etikett „Fortschritt" weiterhin schon als Gütezeichen und weltanschauliche Generalklausel versteht.

Für eine nüchterne Einschätzung des Fortschritts ist es selbstverständlich, *daß wir wissenschaftlich-technische Fortentwicklung brauchen,* gerade wenn wir die schädlichen Folgen bisherigen Fortschritts bewältigen wollen. Die Entwicklung umweltfreundlicher und energiesparender Technologien, die Erschließung alternativer Energiequellen, die Ernährung der rasant gewachsenen und weiter expandierenden Weltbevölkerung sowie ihre Versorgung mit Arbeitsplätzen können nur mit Hilfe von Höchstleistungen wissenschaftlicher und technischer Intelligenz gelingen. Das Heilsmittel gegen die Folgen der Wissenschaftsgläubigkeit kann nicht Ignoranz sein, sondern nur die Einsicht in Legitimität *und* Grenzen des wissenschaftlich-technischen Umgangs mit der Realität. Das Korrektiv gegen eine betriebsblinde technische Rationalität ist nicht Irrationalismus, sondern ein für alle Dimensionen der Wirklichkeit offenes Denken. Je mehr sich – gerade auch bei den Experten – die Erkenntnis verbreitet, daß Wissenschaft und Technik nicht der *einzig mögliche* Zugang zur Realität sind, desto eher wird man auf die Bereitschaft rechnen dürfen, daß ihr *relativer* Wert wieder im notwendigen Umfang akzeptiert wird.

Im Grunde geht es bei der Überwindung der Wissenschafts- und Technikgläubigkeit um die gleiche Problematik wie bei der Überwindung des antitechnischen Syndroms (zumindest in seiner „alternativen" Zuspitzung): um die *Abkehr vom Aberglauben an die „Machbarkeit" des Paradieses.* Es ist ja sehr bedenkenswert, daß von selbstkritischen Überlegungen nicht angekränkelte Technokraten genauso wie systemkritische Alternative paradiesische Zustände haben wollen und in der Überzeugung verbunden sind, sie könnten sie herbeischaffen. Hinter der Flucht in den Aussteiger-Eudämonismus kann der gleiche übersteigerte Subjektivismus, dieselbe Entschlossenheit stecken, den Himmel auf Erden zu schaffen, wie hinter dem Fortschrittsglauben an die Produzierbarkeit des Glücks.
Es dürfte eine Überlegung wert sein, ob man nicht als Leitbegriff für den vor uns liegenden Zeitabschnitt an die Stelle von Fortschritt *Stabilität* setzen sollte, wie der Tübinger Historiker und Theologe *Klaus Scholder* vorgeschlagen hat. Dieser Begriff scheint in verschiedener Hinsicht zeitgerecht zu sein: er fördert eine Mentalität des *Maßes* und der *Verantwortung;* er ist – recht verstanden – kein Begriff spießiger Saturiertheit, sondern formuliert ein *Ziel,* zumal angesichts weltweiter Ungleichgewichte und Ungerechtigkeiten; er schließt *Fortschritte im einzelnen* keineswegs aus, sondern macht sie erforderlich; er tendiert mehr auf *Perfektibilität* als auf *Perfektion.*

Wichtiger als die Entscheidung der Frage, ob man den heute notwendigen Wandel als Sicherung von Stabilität oder doch wieder als eine Art von Fortschritt bezeichnet, dürfte es freilich sein, daß das Modell Fortschritt weniger extensiv als *Lebens- und Geschichtsformel* strapaziert wird. Im Leben jedes Menschen gibt es – wenn diese Terminologie hier überhaupt erlaubt ist – Fortschritte und Rückschritte; in der Geschichte ebenso. Die Fortschritte sind weder linear im Sinn eines kontinuierlichen Weges zum Besseren, noch sind sie in sich frei von Ambivalenz. Mehr Freiheit ist zweifellos als Fortschritt zu bezeichnen.

Trotzdem läßt sich nicht leugnen, daß mehr Freiheit auch mehr Mißbrauch der Freiheit ermöglicht. Ist es also überhaupt sinnvoll, bei der Freiheit von Fortschritt zu reden – und erst recht bei der Kunst, der Philosophie, beim Glauben, bei der Hoffnung, bei der Liebe? Das sind Trivialitäten, aber solche, die für einen dem Menschen zuträglichen Umgang mit dem Fortschrittsgedanken nicht unwesentlich sind.

Was die Kirche sagen kann

Zu solchen nur scheinbar einfachen Wahrheiten gehört auch die, daß es Aufgabe von Glaube, Kirche und Theologie nicht sein kann, den bedrängten Zeitgenossen Optimismus oder Pessimismus einzureden. Die christliche Antwort auf Fortschrittsangst kann weder eine heimliche Schadenfreude nach dem Motto „Wir haben es immer schon gewußt" noch eine modische Anpassung nach der Devise „Wir sind auch in der Angst die Besten" sein. Wer es für zeitgerecht hält, aus der biblischen Aufforderung „Fürchtet euch nicht" das „nicht" zu streichen – wie auf dem Hamburger Kirchentag geschehen, ohne daß es sein Gesamtbild geprägt hätte – der geht sowohl an dem vorbei, was die christliche Botschaft sagt, wie an dem, was die gegenwärtige Lage verlangt.

Die Kirche kann in die heutige Situation hinein viel Substantielleres sagen: daß die Welt als *Schöpfung* ein dem Menschen anvertrautes Gut ist, das er nicht schrankenlos ausbeuten, wohl aber gestalten darf; daß die *Geschichte* weder ein Prozeß ist, in dem die Menschen mit wachsendem Erfolg das Reich Gottes herstellen, noch ein absurdes Drama, das unausweichlich in die Katastrophe führt, sondern ein Geschehen, das im Zeichen von Kreuz *und* Osterhoffnung steht; daß der *Mensch* ein endliches Wesen mit einer unendlichen Bestimmung ist und daß er nur in dieser Spannung menschlich leben kann; und daß schließlich *Angst* eine Grundbefindlichkeit des Menschen ist, die weiter reicht als ihr unmittelbarer – tatsächlicher oder vermeintlicher – Anlaß (nicht von ungefähr gehört das Stoßgebet „Befreie uns von Angst" zu den ältesten der Menschheit).

Anders gesagt: die kirchliche Verkündigung kann zur Förderung vernünftiger Einschätzung der Realität und des Mutes, in der Verantwortung jeweils den nächsten Schritt zu tun, am meisten durch die Förderung der Sensibilität dafür beitragen, daß Angst *und* Hoffnung zum Menschen gehören, und daß er es in ihnen mit dem Geheimnis seines Daseins zu tun hat. *Hans Georg Koch*

Vorgänge

Rechtsextremismus: eine umstrittene Studie

Die vom Heidelberger Sinus-Institut verantwortete, im Auftrag des Bundeskanzleramtes durchgeführte Untersuchung über *rechtsextreme politische Einstellungen in der Bundesrepublik* löste nicht nur nach ihrer Veröffentlichung (im Mai 1981; vorgelegen hatte sie bereits seit Oktober 1980) heftige Kritik und teilweise Kopfschütteln aus; sie scheint auch noch Wochen danach die Gemüter, vor allem die von Politikern zu erregen. Bundestagspräsident *Richard Stücklen* hat den Autoren der Studie und ihren Auswertern erst jüngst (in der „Welt" vom 14. 7. 81) vorgeworfen, durch sie würden Einstellungen und Werthaltungen als rechtsradikal diffamiert, die für den Bestand und den inneren Zusammenhalt eines jeden Gemeinwesens grundlegend seien. Und *Uwe Barschel*, der Innenminister von Schleswig-Holstein, hieb fast zur gleichen Zeit (in einem sehr kontrovers geführten Interview mit „Report" vom Südwestfunk) in dieselbe Kerbe.

Tatsächlich erstaunt an dem Schlußbericht bzw. an der *veröffentlichten Endauswertung* der (in ihrem Hauptteil von Infratest durchgeführten) demoskopischen Umfrage nicht so sehr der durch Befrager und Auswerter herausdestillierte relativ hohe Anteil von Bundesbürgern mit erkennbarem rechtsextremem Gedankengut an der Gesamtheit der Bevölkerung der Bundesrepublik und das nicht minder überraschend hohe Gewaltpotential rechtsextremer Herkunft, sondern die im einzelnen nicht oder kaum begründete Qualifizierung bestimmter Einstellungsweisen als *spezifisch* rechtsradikal im politischen Sinne. Es ist jedenfalls auf Anhieb nicht einzusehen, wieso nicht nur Nationalismus, Ethnozentrismus, Antisemitismus, Fremdenhaß, „pathologische" Überwertigkeit von „Volk", „Volksgemeinschaft", „Heimat", „Vaterland", sondern ausgeprägtes Heimat- und Vaterlands- und Familienbewußtsein, das Bekenntnis zu den Autoritätswerten „Law" und „Order" oder gar kultur- bzw. zivilisationskritische Einstellungen angesichts selektiv wahrgenommener Zeiterscheinungen („Materialismus", „sittliche Dekadenz") in sich bereits rechtsextremer Natur oder zur Kennzeichnung rechtsextremen Gedankenguts schlechthin geeignet sein sollten.

Im gleichen Sinne verwundert es einen, daß sich beispielsweise auf der an Hand von Tiefeninterviews und einer Vorbefragung (Pretest) erarbeiteten Skala rechtsextremer Einstellungsmerkmale nicht nur Sätze befinden

wie „Die nationalen Kräfte werden heute in der Bundesrepublik unterdrückt", „Wir sollten wieder eine einzige starke Partei haben ...", „Gäbe es wieder Arbeitslager, dann kämen Zucht und Ordnung von alleine", sondern auch solche, die zwar einen verfestigten ideologischen Standort verraten, aber in ihrer *politischen* Aussagekraft alles eher als eindeutig sind: „Daß bei uns alles drunter und drüber geht, verdanken wir den Amerikanern", „Wenn es so weitergeht, steht unserem Volk schon bald eine ungeheure Katastrophe zu", „Homosexualität ist widernatürlich und sollte streng bestraft werden". Solche Statements beweisen das selektive Wahrnehmungsvermögen der Befragten, die Fixiertheit gewisser Standpunkte und nicht zuletzt eine Menge Volkszorn in Form unpolitischen Denkens, aber selbst, wo solche Aussagen als eindeutig politisch extrem zu werten sind, bleibt die Frage, ob es sich *teilweise* nicht um Gedankengut handelt, das zwischen „links" und „rechts" austauschbar ist – ein Sachverhalt, dem die Studie bedauernswerterweise gar nicht nachgeht.

Auch wenn es also viele Gründe gibt, den Aussagewert der Studie zu relativieren, sollten solche Einwände dennoch niemanden abhalten, das innerhalb des der Studie gesteckten Rahmens und der verfügbaren methodischen Voraussetzungen erarbeitete Ergebnis ohne übermäßige Voreingenommenheit und Aufregung wenigstens zu registrieren.

Die beiden Grundzahlen, die unter allen tabellarischen Auswertungen wiederkehren: 13 Prozent der Gesamtbevölkerung weisen ein *rechtsextremes Einstellungspotential* auf; 6 Prozent der Gesamtbevölkerung gehören zu Gruppierungen und Richtungen mit *rechtsextremen Verhaltensneigungen* („rechtsextremes Protestpotential"), was eine mehr oder weniger ausgeprägte Neigung bzw. Zustimmung zu der Absicht, rechtsextreme Ziele auch mit Gewalt durchzusetzen („Gewaltbereitschaft"), einschließt.
Diese Zahlen sind höher als sie in den sonst bekannten Daten der Rechtsextremismusforschung jeweils ventiliert werden. Man wird offenlassen können, wieweit sie bloß durch psychologische Muster stark erweiterte Einstellungswertungen widerspiegeln. Unglaubwürdig *in sich* sind sie nicht. Denn das rechtsextreme Potential dürfte in den meisten westlichen Demokratien wesentlich größer sein, als es der politisch formierte Rechtsradikalismus vermuten läßt. Der demoskopische Nachweis eines mit 6 Prozent sehr hohen, zum gewaltsamen Widerstand neigenden rechtsextremen Protestpotentials widerspricht allerdings allen bisherigen politischen, freilich empirisch nicht erhärteten Einschätzungen. Die Zahl muß aber wenigstens als Hinweis gewertet werden, daß dieses Potential im Wachsen ist.
Nicht minder bemerkenswert sind die *Unterschiede zwischen Jung und Alt.* Die Studie attestiert den Jugendlichen unter dem Gesichtspunkt Rechtsextremismus solideres Verhalten, als es ihr durch spektakuläre öffentliche Vorgänge bedingter Ruf („Hitler-Welle", „rechtsradikale Schmierereien") nahelegt. Während die 18- bis 21jährigen 8 Prozent der Wahlbevölkerung ausmachen, stellen sie beim „rechtsextremen Einstellungspotential" nur 4 und beim „rechtsextremen Protestpotential" 5 Prozent. Zum Vergleich: Bei den 60- bis 69jährigen steigt bei einem Anteil dieser Altersgruppe an der Wahlbevölkerung von 14 Prozent der Anteil am „rechtsextremen Einstellungspotential" auf 20 und der am „rechtsextremen Protestpotential" auf 18, bei den über Siebzigjährigen auf 19 resp. 20 Prozent. Generell, so die Studie, lasse sich sagen, daß alle Altersgruppen unter 40 Jahren überdurchschnittlich resistent gegenüber rechtsextremer Ideologie sind.
Sind also in bezug auf die rechte Seite des politischen Spektrums die Alten entschieden extremer als die Jungen? Die Studie merkt an, die zur Messung rechtsextremer Gewaltbereitschaft entwickelte Protestpotentialskala messe keine konkrete Gewaltbereitschaft, sondern lediglich die *Akzeptanz bestimmter rechtsextremer Gewalthandlungen.* Aber selbst unter restriktiven methodischen Annahmen sei die Zahl von 6 Prozent der Wahlbevölkerung, die insgesamt rechtsextremistische Gewalttaten befürworten, bemerkenswert.

Schlüsselt man aber gerade diese Zahl nach der Altersstruktur auf, so wirkt sie bereits sehr viel weniger eindrucksvoll. Daß die über Siebzigjährigen die anteilsweise größte Gewaltneigung haben sollen, mutet reichlich sonderbar an. Müßte nicht der sonst von der Studie bei der Unterscheidung zwischen rechtsextremistischem Gedankengut und rechtsextremistischer Gewaltneigung sehr wichtig genommene Unterschied zwischen „Einstellung" und „Verhalten" auch hier noch einmal in besonderer Weise berücksichtigt werden? Nicht jedes Wohlgefallen an rechtslastigen Kraftausdrücken ist auch schon Zustimmung zur Gewaltanwendung. Für die *politische* Einschätzung des rechtsextremistischen Gewaltpotentials können wohl nur die Verhaltensweisen und -neigungen der Bevölkerung unter vierzig Jahren maßgebend sein. Auch wenn die jüngeren Jahrgänge insgesamt gegen rechtsextremistisches Gedankengut und rechtsextremistische Verhaltensweisen immuner sind als die Älteren, so liegt, zumal angesichts der jüngeren deutschen Geschichte, das Problem doch bei ihnen.

In dem Zusammenhang darf ein von der Studie registrierter „Sonderposten" auf keinen Fall übersehen werden: die sog. *Öko-Rechte.* Gemeint ist damit ein mit der Umweltbewegung hochkommende relativ neue Strömung, in der sich Gedanken des Umweltschutzes mit Fremdenhaß und rassistischen Tendenzen (Reinerhaltung des eigenen Erbgutes) vermischen. 2 Prozent der Wahlbevölkerung gehören (zusätzlich zu den 13 Prozent mit rechtsextremer Einstellung) nach der Studie zu den Öko-Rechten. Auch hier ist der Anteil unter den jüngeren Jahrgängen wesentlich geringer als unter den älteren (5 Prozent bei den 18- bis 21-, 21 Prozent bei den über Siebzigjährigen). Interessant dürfte freilich weniger dieser erkennbare Unterschied nach Alter als die Tatsache sein, daß der „Saubermann", der nicht nur die Umwelt, sondern das volkliche Erbgut durch Ablehnung alles Fremden „rein" erhalten will, doch so etwas

wie eine deutsche Konstante ist. Näheres über die ideologische Binnenwelt dieser Kombination von Umwelt- und Rassenmilitanz läßt sich aber wohl erst erfahren, wenn die Öko-Szene gesondert daraufhin untersucht wird.

Von gewissen Widersprüchlichkeiten zwischen den Antworten auf verschiedene Statements, die das Messungsraster bilden, und den Folgerungen der Auswerter daraus, sind die übrigen Aussagen zur Sozialstruktur der Anhänger des Rechtsextremismus kaum interessant. Es gibt kaum Unterschiede nach Geschlecht, stärker nach Berufen und Bildung (Mittelstand, geringe Bildung). Die Unterschiede nach Bundesländern und Wohnortgröße sind nur insofern interessant, als der *süddeutsche Raum mit kleinstädtisch-ländlicher Siedlungsstruktur* als besonders anfällig für rechtsextremes Gedankengut erscheint (Bayern, weniger ausgeprägt Hessen).
Nur die Auswertungen nach Konfessionsstruktur und Parteipräferenz verdienen gesondert angesprochen zu werden. Bei der *Konfession* sind vor allem zwei Daten aufschlußreich: ein leichter Überhang der Katholiken beim rechtsextremen Einstellungspotential (48 Prozent Anteil an den Rechtsextremen bei 46 Prozent Anteil an der Wahlbevölkerung; bei den Protestanten ist das Verhältnis 46 zu 47 Prozent) und ein deutlicher *Überanteil der Kirchgänger* am rechtsextremen Einstellungs- wie am rechtsextremen Protestpotential: 20 bzw. 21 Prozent sind regelmäßige Kirchgänger („einmal in der Woche") bei nur 15 Prozent Anteil der regelmäßigen Kirchgänger an der Wahlbevölkerung.

Noch ausgeprägter erscheint das Profil nach *Parteipräferenz.* 54,5 Prozent des rechtsextremen Einstellungspotentials neigt zu den Unionsparteien (bei – nichtbereinigt – 37 Prozent der Wahlbevölkerung). Hingegen machen die SPD-Anhänger – bei einem Wähleranteil von 34 Prozent – nur 20 Prozent dieses Potentials aus.
Der letztere Faktor war es denn wohl auch, der besonders Unionspolitiker auf die Barrikaden gehen ließ. Die Kirchen hätten allerdings noch mehr Grund, untröstlich zu sein. Sollte die kleiner gewordene Schar der Kirchgänger wirklich ein gutes Fünftel derer stellen, die zu Gewaltanwendung aus rechtsextremen Motiven geneigt sind. Man *muß* es den Autoren der Studie glauben, denn die Querauswertungen (Sozialstruktur – Einzelstatements) werden nicht mitgeteilt.
Kann man es ihnen glauben? Zu den *geschichtlichen Vorgängen* vor der Machtübernahme des Nationalsozialismus steht das alles ziemlich in Widerspruch: Katholiken und Kirchgänger waren damals fast so immun wie nach der Sinus-Studie heute die jungen Jahrgänge. Handelt es sich um einen Rechtsextremismus neuer Art? Die Auswerter der Sinus-Umfrageergebnisse neigen dazu, ohne daß sie dessen Profil besonders deutlich machen. Oder ist dieses für sie selbst doch deutlich genug? Sie sind – so dünkt einen – etwas zu leichtfertig orientiert am Land-Mittelstand-Kirchgängerschema. Und so scharf sie methodisch zwischen autoritären oder auch nur autoritätsbezogenen und rechtsextremen Verhaltensweisen trennen, so bekommen erstere doch allein schon durch die Art der Skalenkonstruktion inhaltlich wenigstens indirekt vielfach einen rechtsextremen Anstrich. Oder es werden die Übergänge zwischen beiden Bereichen fließend.
Damit verbunden ist ein noch viel grundlegenderes *methodischeres Problem.* Gewiß bringt – dessen rühmen sich die Autoren – die neue Studie gegenüber der vorwiegend psychologisch orientierten Rechtsextremismus- bzw. Autoritarismusforschung der Frankfurter Schule den Vorteil einer breiteren empirischen Analyse ideologischer Sachverhalte. Diese Vorzüge der Studie bleiben aber in bezug auf das eigentliche Sujet Rechtsextremismus reichlich ambivalent. Eine Beschränkung der Befragung auf die Einstellung zu den zentralen Werten der freiheitlich-demokratischen Grundordnung und zu den parlamentarischen Spielregeln, gekoppelt mit *eindeutig* als rechtsradikal erkennbarem ideologischem Gedankengut, wäre politisch zweifellos aussagekräftiger. Die Kritik der Autoren an den an diesem Konzept orientierten Studien von *Klingemann* und *Scheuch* wirkt wenig überzeugend. Die Studie bringt einiges Licht in das *psychologisch-ideologische Vorfeld* rechtsextremen Denkens und Verhaltens. Mit ihrem Willen zur politischen Aussage haben sich deren Autoren dagegen eindeutig überfordert. *D. S.*

Kirchliche Einrichtungen: kein Zutrittsrecht der Gewerkschaften

Mit Beschluß vom 17. Februar 1981 (veröffentlicht wurde das Urteil am 12. Juli) hat das Bundesverfassungsgericht auf eine Verfassungsbeschwerde der Orthopädischen Anstalten Volmarstein, einer Einrichtung der Inneren Mission, entschieden, daß für ein „Zutrittsrecht" der Gewerkschaften zu kirchlichen Einrichtungen, für die Befugnis also, in diese Einrichtungen dort nicht beschäftigte, „externe" Gewerkschaftsbeauftragte zum Zweck der Werbung und Information und zur Mitgliederbetreuung zu entsenden, keine Rechtsgrundlage gegeben ist. Das Bundesverfassungsgericht hat deshalb ein anderslautendes Urteil des Bundesarbeitsgerichts vom 14. Februar 1978 aufgehoben, weil dieses das Recht der Volmarsteiner Anstalten aus Artikel 140 GG/137 Abs. 3 WRV verletze, also gegen das *kirchliche Selbstbestimmungsrecht* verstoße.
Das Bundesverfassungsgericht stellt hierzu zunächst fest, daß die Volmarsteiner Anstalten in ihrer bekenntnismäßigen Verbundenheit und in ihrer durch die Satzung ausgewiesenen organisatorischen Verflechtung mit der Evangelischen Kirche teil am kirchlichen Auftrag zu caritativ-diakonischem Wirken haben, sie somit „Angelegenheit" der Evangelischen Kirche seien. Das Selbstverwaltungs- und Selbstbestimmungsrecht der Kirche nach Artikel 137 Abs. 3 WRV erstrek-

ken sich also auch auf die Volmarsteiner Anstalten.
Der hierdurch *verfassungsrechtlich gewährleistete Freiraum* wirke sich auch auf das Rechtsverhältnis zwischen der Anstalt als kirchlicher Einrichtung und der Gewerkschaft aus. Ein *Zutrittsrecht betriebsfremder Gewerkschaftsangehöriger* in den Anstaltsbereich könne nämlich nur bejaht werden, wenn das kirchliche Selbstbestimmungsrecht insoweit durch ein Gesetz eingeschränkt sei. An einer solchen gesetzlichen Regelung fehle es jedoch. Sie lasse sich nicht unmittelbar aus dem Grundrecht der Koalitionsfreiheit nach Artikel 9 Abs. 3 GG ableiten. Die Koalitionsfreiheit schütze zwar das Recht der Gewerkschaften, durch „spezifisch koalitionsmäßige Betätigung" die gewerkschaftlichen Zwecke zu verfolgen. Hierzu gehöre auch die Werbung neuer Mitglieder. Diese Tätigkeiten der Koalitionen seien jedoch nicht schrankenlos, sondern gemäß ständiger Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts nur in einem *„Kernbereich"* geschützt. Das Grundrecht räume den Koalitionen also nicht einen inhaltlich unbegrenzten und unbegrenzbaren Handlungsspielraum ein. Es sei vielmehr Sache des Gesetzgebers, die Tragweite der Koalitionsfreiheit durch Ausgestaltung und nähere Regelung der Befugnisse der Koalitionen im einzelnen zu bestimmen. Unmittelbar durch die Verfassung selbst, also ohne Vermittlung eines Gesetzes seien gewerkschaftliche Betätigungen nur insoweit geschützt, als diese für die Erhaltung und Sicherung der Existenz der Koalition als unerläßlich betrachtet werden müßten. Entgegen der Auffassung des Bundesarbeitsgerichts sei es nicht Ausdruck einer durch die Koalitionsfreiheit verbürgten Autonomie der Koalition, „daß sie in jedem Fall, losgelöst von den jeweiligen besonderen Gegebenheiten, bestimmen können müßten, ob sie ihre werbende, informierende und betreuende Tätigkeit durch betriebsangehörige Gewerkschaftsmitglieder ausüben lassen oder betriebsfremden Beauftragten diese Tätigkeit übertragen". Jedenfalls dort, wo eine Gewerkschaft bereits in einem Betrieb durch Mitglieder vertreten ist, sei mit Sicherheit auszuschließen, daß das Zutrittsrecht externer Gewerkschaftsbeauftragter für die Erhaltung und Sicherung der Koalition unerläßlich sei. In diesem Falle könnten die Koalitionen innerbetrieblich durch ihre zur Belegschaft zählenden Mitglieder die ihrem Fortbestand dienenden Rechte wahrnehmen.

Da also weder die Verfassung selbst unmittelbar das beanspruchte Zutrittsrecht enthalte noch sonst eine gesetzliche Grundlage vorhanden sei, fehle für das Zutrittsbegehren der Gewerkschaft die *Rechtsgrundlage.* Ihm stehe das durch die Verfassung garantierte Selbstbestimmungsrecht der beschwerdeführenden Anstalt entgegen, das, wie ausgeführt, nur durch ein Gesetz eingeschränkt werden könnte.
Abschließend läßt das Bundesverfassungsgericht es ausdrücklich offen, ob der Gesetzgeber ein *allgemeines Zutrittsrecht der Gewerkschaften* zu einem Betrieb durch einfaches Gesetz schaffen könnte und ob eine solche gesetzliche Regelung gegenüber kirchlichen Einrichtungen mit dem kirchlichen Selbstbestimmungsrecht vereinbar wäre. Diese Frage bedürfe keiner Entscheidung.

Der Beschluß des Bundesverfassungsgerichts besitzt zweifellos grundlegende Bedeutung. Freilich muß er richtig gewertet werden. Dies kann nur dann gelingen, wenn man unterscheidet, was in der Entscheidung behandelt worden ist und was nicht.
1. Das Bundesverfassungsgericht hat die entstandenen Fragen mit Bezug auf eine kirchliche Einrichtung entschieden. In der Begründung der Verfassungsbeschwerde waren auch alle aus der verfassungsrechtlichen Sonderstellung der Kirchen möglicherweise folgenden Argumente vorgetragen worden. Das Bundesverfassungsgericht hat sich zu diesen besonderen kirchlichen Fragestellungen aber nicht geäußert, jedenfalls nicht weitergehend, als dies schon in bisherigen Entscheidungen geschehen ist. Dort war z. B. bereits geklärt worden, daß die karitativ-diakonischen Einrichtungen in den Wirkungsbereich des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts gehören.

In der Zutrittsrechtsentscheidung spielen diese Gesichtspunkte nur als Vorfrage eine Rolle, nämlich für das Problem, ob das kirchliche Selbstbestimmungsrecht, das nur durch ein formelles Gesetz eingeschränkt werden kann, überhaupt einschlägig ist. Die eigentlich *tragenden Entscheidungsgründe* aber, nämlich daß ein allgemeines Zutrittsrecht der Gewerkschaften gesetzlich geregelt werden müßte, haben mit der verfassungsrechtlichen Sonderstellung der Kirchen nichts zu tun. Sie haben für *alle* Arbeitgeber, keineswegs nur für die Kirchen Bedeutung.
2. Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts kann auf dem Hintergrund der bisherigen Rechtsprechung im Grunde nicht überraschen. Es wurde schon darauf hingewiesen, daß das Bundesverfassungsgericht in ständiger Rechtsprechung den unmittelbar verfassungsrechtlichen Schutz der Koalitionsfreiheit auf den „Kernbereich" koalitionsgemäßer Betätigung beschränkt hat. Insofern ging es bei der Verfassungsbeschwerde gar nicht um die grundsätzliche Reichweite des verfassungsrechtlichen Schutzes der Koalitionsfreiheit, sondern darum, ob Werbung und Information durch nicht zum Betrieb gehörende Gewerkschaftsbeauftragte zu diesem Kernbereich gehören oder nicht. Man mag über die vom Bundesverfassungsgericht getroffene Abgrenzung wie über die Beantwortung aller Abwägungsfragen streiten. Festzuhalten bleibt aber, daß die Entscheidung des Verfassungsgerichts unter Berücksichtigung der bisherigen Rechtsprechung von vornherein in der Reichweite des Möglichen lag.
3. Verschiedene Reaktionen auf den Beschluß lesen sich so, als ob bei der Verfassungsbeschwerde *das* Verhältnis der Gewerkschaften zur Kirche auf dem Spiel gestanden habe. Man spricht dann davon, daß diese von der Kirche erstrittene Entscheidung (die Verfassungsbeschwerde war einvernehmlich zwischen evangelischer und katholischer Kirche eingelegt und betrieben worden) eine schwere Belastung für das Verhältnis von Kirche und Gewerkschaft darstelle. Diese Wertung geht von unrichtigen Vor-

aussetzungen aus. Auf dem Prüfstand befand sich nicht das gesamte Verhältnis Kirche – Gewerkschaft, sondern ein bestimmter Teilaspekt gewerkschaftlicher Betätigung, dessen Rechtmäßigkeit, wie soeben gezeigt, keineswegs nur für eine kirchliche Einrichtung, sondern für alle Arbeitgeber in Frage stand. Der Beschluß des Bundesverfassungsgerichts hat auch keineswegs alle gewerkschaftlichen Betätigungsformen in kirchlichen Einrichtungen abgeschnitten. Vielmehr wird ausdrücklich das Recht der Gewerkschaft unterstrichen, durch der kirchlichen Einrichtung als Mitarbeiter angehörende Gewerkschaftsmitglieder für die Gewerkschaft zu werben und über sie die anderen Mitarbeiter zu informieren. Nur der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß die individuelle Koalitionsfreiheit und die daraus für den einzelnen folgenden Rechte von vornherein außerhalb jedes Streites standen. Nach wie vor ist also das Recht des kirchlichen Mitarbeiters, einer Gewerkschaft beizutreten, unbestritten.

4. Mit der Verfassungsbeschwerde stand auch keineswegs der sogenannte *„Dritte Weg"* der Kirchen, ihre Befugnis also, die Arbeitsverhältnisse der kirchlichen Dienstnehmer anstelle durch Tarifverträge in einem eigenen Regelungssystem zu ordnen, zur Überprüfung an. „Zutrittsrecht" der Gewerkschaften und „Dritter Weg" haben höchstens insofern miteinander etwas zu tun, als die Anerkennung des Zutrittsrechts die Möglichkeiten der Gewerkschaften vergrößert hätte, innerhalb der kirchlichen Einrichtungen den Tarifvertrag als einzig richtigen Weg für die Regelung von Arbeitsverhältnissen darzustellen. Die rechtliche Zulässigkeit des „Dritten Weges" wäre hierdurch aber nicht berührt worden. Diese hängt vielmehr allein von der Frage ab, ob die Verfassung das Tarifvertragssystem für die Regelung von Arbeitsverhältnissen vorschreibt oder ob die Kirchen kraft des Selbstbestimmungsrechts befugt sind, eigene, ihrer Rechtsstruktur entsprechende Regelungssysteme zu praktizieren. Natürlich bedeutet die Entscheidung auch keine verfassungsrechtliche Anerkennung des „Dritten Weges".

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts sicherlich nicht einfach einen „Sieg" der kirchlichen „Seite" darstellt, um den es in dem Verfahren auch gar nicht ging oder gehen konnte. Zur Debatte stand vielmehr, wie gesagt, ein Einzelaspekt der Rechtsstellung der Koalitionen, eine bestimmte Form ihrer institutionellen Rechte innerhalb eines Betriebs. In dieser Frage hat das Verfassungsgericht festgestellt, was unmittelbarer Inhalt der Verfassung ist und was Aufgabe des die Verfassung konkretisierenden Gesetzgebers bleiben muß. Insofern dürfte die eigentliche Bedeutung des Beschlusses darin liegen, die Grenzen außergesetzlicher Verfassungskonkretisierung an einem auch gesellschaftspolitisch wichtigen Beispiel aufgezeigt zu haben. *J. J.*

Lutherjahr 1983: ökumenischer Vorblick

„Feiern, die sich ihrer Voraussetzung nicht bewußt sind und die Absichten nicht deutlich nennen können, breiten nur Verlegenheit aus." Dieser mahnende Satz war in einem Vorblick des Vizepräsidenten der Kirchenkanzlei der EKD, *Hartmut Löwe,* auf das 1983 bevorstehende Lutherjubiläum zu lesen (Evangelische Kommentare, April 1981, S. 202). Die *organisatorischen Vorbereitungen* zur Feier der 500. Wiederkehr des Geburtstages von Martin Luther sind auf den verschiedensten Ebenen längst angelaufen; es wird in jedem Fall zahlreiche Publikationen, Tagungen und Ausstellungen geben. Als Leitgedanke aller Veranstaltungen soll nach den bisherigen Überlegungen des Rates der EKD ein zentraler Gedanke aus Luthers Katechismus dienen: „Gott über alle Dinge lieben, fürchten und vertrauen." Nicht zuletzt die teilweise überraschenden Akzente, die in der DDR letztes Jahr bei der Konstituierung eines staatlichen Lutherkomitees gesetzt wurden (vgl. HK, August 1980, S. 379–381), müssen aber auch hierzulande zu der über das bloß Organisatorische hinausführenden Frage veranlassen, *warum* und *was* denn im Lutherjahr 1983 letztlich gefeiert werden soll.

Dabei fehlt es an *Fragestellungen,* die aufzuarbeiten und einzubringen wären ebensowenig wie an *Schwierigkeiten,* die mit ihnen jeweils verbunden sind: Zwischen dem Reformator des 16. Jahrhunderts und der Gegenwart liegt die äußerst komplexe und heterogene Wirkungsgeschichte Luthers weit über den engeren kirchlich-theologischen Bereich hinaus. Einerseits stehen die Ergebnisse einer immer stärker spezialisierten Reformations- und Lutherforschung zur Verfügung, anderseits wird gerade in den nach ihm benannten Kirchen weithin über eine beträchtliche Luthervergessenheit geklagt. Positiv heroisierende wie negativ abqualifizierende Luthermythen sind aus dem kollektiven Bewußtsein noch längst nicht verschwunden. Schließlich gehört die Beschäftigung mit Gestalt und Theologie Martin Luthers zu den unerläßlichen Themen des ökumenischen Gesprächs, dem es um eine Aufarbeitung der in der Zeit der Kirchenspaltung entstandenen Kontroversfragen und um eine gemeinsame theologische Basis zwischen Katholiken und Lutheranern zu tun ist.

Vor allem der Bedeutung Luthers für den ökumenischen Dialog wollte die 20. gemeinsame Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing nachgehen, die vom 3. bis 5. Juli in Tutzing stattfand. Dabei versuchte man mit der Auswahl der angesprochenen Themen der Tatsache Rechnung zu tragen, daß das evangelisch-katholische Gespräch über Luther nicht isoliert von den innerprotestantischen Problemen mit dem Reformator und der Frage nach seiner geistesgeschichtlichen Einordnung im Übergang zwischen Mittelalter und Neuzeit geführt werden kann. Schließlich wurde die ökumenische Fragestellung durch die Einbeziehung eines orthodoxen Gesprächspartners ausgeweitet: Der Athener Dozent *Johannes Panagopoulos* wies auf die Notwendigkeit ei-

ner intensiven Beschäftigung der orthodoxen Theologie mit Martin Luther hin. Daß man sich in der evangelischen Kirche und Theologie heute mit Luther und seiner Wirkungsgeschichte schwer tut, kam in Tutzing ebenso deutlich zum Vorschein wie das Bemühen, es dabei nicht bewenden zu lassen, sondern – gerade die Chancen der Distanz nutzend – sich neu auf Luther zu besinnen und Grundorientierungen seiner Theologie für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Die *geistesgeschichtliche Verortung,* wie sie der Zürcher evangelische Systematiker *Hans Friedrich Geißer* versuchte, erbrachte kein handlich-eindeutiges Ergebnis: Geißer sprach sich jedenfalls dagegen aus, Luther deswegen, weil er sich weder dem Mittelalter noch der Neuzeit ganz und gar zuordnen lasse, gleichsam einen Platz über den Zeiten einzuräumen, und plädierte dafür, die „einsame" Stellung des Reformators gerade aus seiner intensiven Verstrickung in die verschiedenen Strömungen seiner Zeit heraus zu deuten. Vor allem sein Verständnis der Gnade trenne Luther einerseits von neuzeitlichen Momenten im spätmittelalterlichen Nominalismus wie von der überlieferten Kirchenstruktur, anderseits auch von den humanistischen und spiritualistischen Bewegungen im Umkreis der Reformation. Dennoch könne man im gegenwärtigen Stand der spätneuzeitlichen Selbstreflexion von Luther lernen.

Auch der Erlanger Kirchenhistoriker *Gerhard Müller,* der einige Facetten des Lutherbildes im Protestantismus des 19. und 20. Jahrhunderts und wichtige Etappen der Lutherforschung nachzeichnete, plädierte schließlich für eine *Neuentdeckung* des „fremden Luther" als Theologe, Politiker und Mensch. Sein Fazit: „Wer Luther nicht als den Glaubenden versteht, der zugleich frei und gebunden ist, wird ihn nicht erkennen können, so daß die Fremdheit bleibt, die wir heute weitgehend im Protestantismus konstatieren müssen." Unter Verweis auf die gegenwärtige Friedensdiskussion im deutschen Protestantismus und auf neue Ansätze der Lutherdeutung in der DDR meinte Müller, gerade über Luther als Politiker müsse heute neu nachgedacht werden, ohne die Anstöße, die in diesem Bereich von Luther ausgehen könnten, näherhin zu konkretisieren.

Das Stichwort von der Luthervergessenheit, das Müller mit mangelnder Kenntnis Luthers unter Theologen und vor allem mit dem Zurücktreten des „Kleinen Katechismus" als Hausbuch und als Grundlage für den Konfirmandenunterricht veranschaulichte, taucht ebenso in den Ausführungen des Braunschweigischen Landesbischofs *Gerhard Heintze* auf, der allerdings betonte, es komme nicht so sehr auf detaillierte historische Kenntnis über den Reformator oder auf das Etikett „lutherisch" an als vielmehr auf die Konfrontation des heutigen Protestantismus mit *Grundorientierungen* Luthers, die trotz Pluralismus und Situationsveränderung erkennbar sein sollten. Heintze nannte als solche Grundelemente die Geltung der Schrift im Sinne des „sola scriptura", die Rechtfertigung allein durch den Glauben als Grund- und Hauptartikel der Kirche, die Betonung der Freiheit des Christenmenschen sowie den Zusammenhang von allgemeinem Priestertum und besonderem Amt. Er verschwieg einerseits nicht die Veränderungen, die eine Umsetzung der reformatorischen Impulse gegenwärtig erschwerten (so beispielsweise die historisch-kritische Exegese, die kein unreflektiertes „sola scriptura" mehr zuläßt), anderseits richtete er aber von den genannten Grundorientierungen aus kritische Rückfragen an heutige Theologie und kirchliche Praxis: „Die traurige Wirklichkeit des gottesdienstlichen Lebens in unseren Kirchen verbietet es uns, uns dessen zu rühmen, daß die Lehre von der Rechtfertigung nach wie vor in unseren Kirchen in offizieller Geltung steht."

Heintze formulierte seine Erinnerung an Grundaussagen der lutherischen Reformation gleichzeitig auch als Anfragen an das heutige *ökumenische Gespräch.* An der Wertung von Person und Werk Luthers verdichten sich ja schließlich – darauf hat der Streit um die „Kleine Kirchengeschichte" aufmerksam gemacht – Grundfragen des ökumenischen Dialogs in der Spannung zwischen unaufgearbeiteten Ressentiments, durch zahlreiche Gespräche hergestelltem lutherisch-katholischem Konsens in entscheidenden kontroverstheologischen Fragen und noch bestehender Trennung zwischen den Kirchen. Auf diesem keineswegs spannungsfreien Hintergrund setzen die drei katholischen Referenten der Tagung durchaus *unterschiedliche Akzente.*

Während der Münsteraner Kirchenhistoriker *Erwin Iserloh* vor allem auf die nicht nur seiner Meinung nach immer noch kirchentrennenden Elemente in Luthers Kirchenbegriff sowie in seiner Konzeption des Amtes und in seiner Sakramentenlehre hinwies, beklagte *Otto Hermann Pesch,* katholischer Systematiker an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Hamburg, der einen Rückblick auf die katholische Lutherrezeption gab, daß auch heute noch alle Stufen der katholischen *Begegnung und Begegnungsverweigerung* mit Luther fortexistierten und daß das römisch-kirchenamtliche Urteil über Luther die positive Entwicklung der katholischen Lutherforschung in Historie und Theologie nicht mitvollzogen habe. Der tragfähigste Grund zur Hoffnung liege heute darin, daß Luthers Gedanken in der katholischen Theologie und Frömmigkeit oft ganz selbstverständlich wirkten und präsent seien, ohne daß man sich dessen bewußt sei. Der Weg für Luther werde in der katholischen Kirche dann frei sein, wenn die Geborgenheit in der Gemeinschaft Kirche keinem anderen Ziel diene als dem, der im „Glauben allein" gründenden „Freiheit eines Christenmenschen" eine Heimat zu gewähren.

Als sympathisch-überzeugendes Beispiel für den oft geforderten „geistlichen" Ökumenismus erwies sich schließlich das Referat von *Hans Ludwig Martensen,* Bischof von Kopenhagen und katholischer Vorsitzender der Gemeinsamen Katholisch-Lutherischen Kommission. Martensen, der von persönlichen Erfahrungen mit Luthers Theologie ausging, nannte als notwendige Schritte auf dem Weg zur katholisch-lutherischen Versöhnung

die lebendige Begegnung, die gemeinsame geistliche Erfahrung, den theologischen Dialog und die gegenseitige Korrektur und als Ziel dieses Weges die Herstellung eucharistischer Gemeinschaft, gegenseitige Anerkennung der Ämter und verpflichtende Gemeinschaft im Zeugnis und Dienst. Er verwies auf die Ansprache von Kardinal Willebrands auf der Vollversammlung des lutherischen Weltbundes 1970 in Evian, bei der der Vorsitzende des Einheitssekretariats Luther als „gemeinsamen Lehrer" bezeichnet hatte. Auch Pesch hatte sich auf diese Ansprache berufen, hinter die man in der katholischen Kirche nicht mehr zurückgehen dürfe, und gleichzeitig die Hoffnung auf ein *„versöhnliches Wort" des Papstes* zum Jubiläumsjahr zum Ausdruck gebracht.
Jedenfalls haben die Überlegungen der gemeinsamen Akademietagung durchweg gezeigt, daß unbeschadet der noch zu klärenden Probleme im katholisch-lutherischen Dialog über den Reformator dessen Theologie ein *Potential an Einsichten* bereithält, das auch heute für die eine wie die andere Seite eine beträchtliche Herausforderung bedeutet. Es käme also vor dem und im Jubiläumsjahr darauf an, die Spannung zwischen der unvermeidlichen Distanz, die heute – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen – für Katholiken wie Protestanten zu Luther besteht und seiner gegenwärtigen Aktualisierung produktiv zu nutzen. Dabei könnten sich innerprotestantische, geistesgeschichtliche und ökumenische Bemühungen durchaus in sinnvoller Weise ergänzen. *U. R.*

Entwicklungen

Abschied vom Anspruchsdenken?

Zur Staatsverschuldung der Bundesrepublik

Wenige Stunden bevor der Deutsche Bundestag in diesem Jahr in die Sommerferien ging, eilte überraschend Bundeskanzler *Helmut Schmidt* Ende Juni nochmals vor die SPD-Bundestagsfraktion. Der Kanzler hatte Wichtiges zu verkünden, galt es doch die eigenen Reihen über die Parlamentsferien auf ein Sparprogramm einzuschwören, das als das größte in die Geschichte der Bundesrepublik eingehen soll; es galt vor allem aber auch, die Sparbereitschaft der Bundesregierung angesichts eines Rekorddefizites in der Bonner Haushaltskasse in der öffentlichen Diskussion unter Beweis zu stellen.

An der magischen Grenze

Der Kanzler hatte gute Gründe für seine eindringlichen Appelle, ganz abgesehen davon, daß fast am gleichen Tage die gesamte deutsche Staatsverschuldung die magische Grenze von 500 Milliarden Mark überschritten hatte: „Wenn wir mehr Kredite aufnehmen würden als vernünftig, dann würden unsere Zinsen noch weiter steigen. Dies ist einer der Gründe, weswegen Vorsicht am Platze ist bei den Staatsausgaben, weswegen wir den staatlichen Kreditbedarf nicht mehr steigern dürfen, weil wir die Zinsen nicht steigern dürfen, weil ein weiterer Zinsanstieg die Investitionstätigkeit und damit die beschäftigungspolitische Zielsetzung kaputt machen kann." Die *hohe Kreditaufnahme,* vor wenigen Monaten noch als dringend notwendig zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit gerühmt, droht ins Gegenteil umzuschlagen. Am Kapitalmarkt tritt der Staat, nicht nur der Bund, auch die Länder und die Gemeinden, als übermächtiger Kreditnehmer auf, der bereit ist, jeden Zins zu zahlen – und dies auch kann zu Lasten der Wirtschaft gehen, die im Zinsrennen auf der Strecke bleibt, die Investitionsausgaben senkt, zur Schaffung neuer und vor allem sicherer Arbeitsplätze vielfach nicht mehr in der Lage ist.

Bereits zweimal in den siebziger Jahren hatten Bonner Finanzminister versucht, den Schuldenberg abzutragen oder doch zumindest den Schuldenzuwachs zu begrenzen: ohne Erfolg. Mitte der siebziger Jahre wurde der damalige Bundesfinanzminister *Hans Apel,* kaum daß er seinen Haushalt präsentiert hatte, von der Energie- oder besser gesagt Ölpreiskrise überrollt, fast über Nacht mußte der Bund seine Kreditaufnahme nach oben schrauben, um notwendige konjunkturstützende Programme finanzieren zu können, ohne andere Aufgaben zu vernachlässigen.
Mehr Erfolg erhoffte sich Bundesfinanzminister Hans Matthöfer im Dezember 1980, als er nur wenige Wochen nach der Bundestagswahl einen Etat vorlegte, in dem das Ausgabenwachstum auf eine bescheidene Zuwachsrate begrenzt und die Schuldenaufnahme, wenn auch sehr behutsam, zurückgeführt werden sollte. Gut vier Monate später mußte auch er die Segel streichen: Die Hoffnungen, daß sich die Konjunktur alsbald wieder belebe, hatten sich nicht erfüllt; allein die Arbeitsämter brauchten über vier Millarden Mark mehr, um die berechtigten Ansprüche der Arbeitslosen erfüllen zu können. Gelder, die erneut über den Kapitalmarkt beschafft werden mußten, wollte man nicht durch weitere Ausgabenkürzungen die

ohnehin sehr umstrittenen konjunkturellen Anreize, die der Etat 81 geben sollte, in Frage stellen.

Damit hatten sich aber die Probleme nur noch vergrößert, der *Zwang zur Haushaltskonsolidierung* wurde in einem Maße verschärft, daß ein Aufschub nicht mehr möglich scheint, soll nicht die Kreditaufnahme in den achtziger Jahren utopische Grenzen erreichen. Allein 1980 muß der Bund insgesamt 70 Milliarden Mark Schulden machen, davon entfallen auf Tilgung und Zinsen von Altschulden nicht weniger als 34 Milliarden Mark, und davon wiederum die Hälfte allein auf die Zinsen. Experten haben errechnet, daß bereits in wenigen Jahren die Neuverschuldung des Bundes nur noch mit Mühe ausreicht, um auch nur die gewaltige laufende Zinslast finanzieren zu können.

In dieser Situation melden sich viele Kritiker der Bundesregierung zu Wort, nicht nur die Opposition, sondern zum Beispiel auch der *Sachverständigenrat*, die sogenannten Fünf Weisen, ein Beraterteam, das noch zu Zeiten der Großen Koalition von SPD und CDU/CSU zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Lage berufen worden ist. Diese Fünf Weisen, ein Gremium excellenter Wirtschaftswissenschaftler, legten ein Sondergutachten vor, in dem, über den Auftrag des Rates hinweg, konkrete Einsparungsvorschläge zum Abbau der hohen Staatsverschuldung gemacht werden. Aber die fünf Wissenschaftler räumten bei dieser Gelegenheit auch mit einem gefährlichen Krisengerede auf, das geeignet erscheint, die Bevölkerung zu verunsichern, nämlich das Gerede von einem Staatsbankrott oder einer Währungsreform. Von einer derartigen Situation ist die Bundesrepublik sicherlich noch weit entfernt.

Zwang zu expansiver Ausgabenpolitik

Dennoch gewinnt in diesen Tagen der *Hirtenbrief der deutschen Bischöfe zur Bundestagswahl* am 5. Oktober 1980, in dem auf das gefährliche Ansteigen der Staatsverschuldung hingewiesen wurde, an Aktualität. Man wird sicher darüber streiten können, ob sich die katholischen Bischöfe gerade vor einer Bundestagswahl zu einem Thema wie Staatsverschuldung äußern sollten. Nicht streiten kann man über die Aussagen des Hirtenbriefes; denn die Gefahren einer zu großen Staatsverschuldung zum Beispiel für die Beschäftigung, für die Investitionsbereitschaft der Unternehmen und auch für die Preisentwicklung ist inzwischen unbestritten.

Zum Thema Staatsverschuldung hatten die Bischöfe wörtlich geschrieben: „Notwendig ist auch eine Politik, die das Gemeinwohl gegen ausufernde Privat-und Gruppeninteressen durchsetzt und zugleich die Grenzen der Zuständigkeit des Staates achtet. Seit Jahren stehen wir in der Bundesrepublik in der Gefahr, über unsere Verhältnisse zu leben und damit die Lebenschancen unserer Kinder zu belasten. Die Ausweitung der Staatstätigkeit, die damit verbundene Bürokratisierung und die gefährlich hohe Staatsverschuldung müssen jetzt korrigiert werden. Es ist ein Trugschluß zu meinen, der Staat könne alles und insbesondere, er könne alles besser machen. Der Staat ist dem Gemeinwohl, also der Sicherung und der Förderung des friedlichen Zusammenlebens der Bürger, verpflichtet. Dieser Verpflichtung wird er am besten gerecht, wenn er die Initiativen, die Anstrengungen und die persönliche Verantwortung des Einzelnen und der Gruppen herausfordert und stärkt."

Die Diskussion um die Staatsverschuldung wird von jeher kontrovers geführt, die Angst vor einem Staatsbankrott ist seit den Erfahrungen dieses Jahrhunderts in der Bundesrepublik sicherlich nicht geringer geworden, auch wenn das Ende des Zweiten und des Dritten Deutschen Reiches nicht unbedingt mit der Formel „Staatsbankrott" gleichgesetzt werden kann. Um so gefährlicher aber ist es, mit diesem Schlagwort Verunsicherung zu schaffen; denn alle Experten sind sich darin einig: von einem Staatsbankrott kann keine Rede sein. So zum Beispiel Professor *Fritz Neumark*, Nestor der deutschen Finanzwissenschaft, der erst jüngst erklärte, das zunehmende Gerede von einem angeblich bevorstehenden Staatsbankrott sei mehr als eine Übertreibung. „Das Gerede von einem Staatsbankrott vermag jedoch die bestehenden Gefahren und Schwierigkeiten noch zu verstärken und im Grenzfall wie die Selbsterfüllung einer Wirtschaftsprognose wirken." Tatsächlich gibt es in der Geschichte nur wenige Fälle eines wirklichen Staatsbankrotts, nämlich immer dann, wenn sich ein Staat nicht mehr in der Lage sah, seine aus früheren Schulden entstehenden Verpflichtungen wie die Zahlung von Zinsen und eben die Rückzahlung von Darlehn zu erfüllen. Davon kann in der gegenwärtigen Situation – wie gesagt – weder für den Bund noch die Länder noch die Gemeinden die Rede sein. Was jedoch zutrifft ist, daß der Staat seine Leistungen einschränken muß. Leistungen heißt in diesem Fall zum Beispiel Transferzahlungen, die Rückübermittlung von Steuergeldern an die Bürger, etwa in Form des Kindergeldes oder an die Wirtschaft in Form von Subventionen.

Zum Verständnis der heutigen Staatsverschuldung ist sicher ein Blick in die Geschichte der Bundesrepublik notwendig, denn nicht immer hat sich der Bund an den Kapitalmärkten finanzieren müssen. Anfang der fünfziger Jahre zum Beispiel ergab sich ein Defizit zwischen den Einnahmen des Bundes und den Ausgaben zwischen 200 Millionen und 1,4 Milliarden Mark. Damals lag der Ausgabenrahmen des Bundes zwischen 12 und 20 Milliarden Mark. Von 1953 an begann die Zeit der sogenannten Juliustürme, der Bund konnte Geld horten, weil er mehr einnahm, als an Ausgaben zu bewältigen waren. Erst von 1967 an ergab sich wieder ein Milliarden-Defizit. Und der mögliche Einbruch bei den Staatsfinanzen stellte sich nach der sogenannten *Energiepreis-Krise* ein, als in den Jahren 1973 und 1974 die Ölpreise, politisch bedingt, mit dreistelligen Zuwachsraten in die Höhe schnellten und der Bund, um Geld zur konjunkturellen Gegensteuerung

zu erhalten, sich zwischen 20 und 30 Milliarden Mark pro Jahr verschulden mußte. Automatisch wuchsen die Ausgaben sprunghaft an. Dies gilt nicht nur für die sicher umstrittene Verteidigung. Dies gilt ebenso für den gewaltigen Komplex „soziale Sicherung" und für die Personalausgaben. So kletterten die Ausgaben des Bundes für den Bereich soziale Sicherung einschließlich der Kriegsopferversorgung von knapp 7 Milliarden Mark im Jahre 1952 auf nicht weniger als 79 Milliarden Mark im Jahre 1981. Bei den Personalausgaben ergab sich eine ähnliche Entwicklung. Die Staatsdiener kosteten den Bund 1952 noch knappe drei Milliarden Mark, 1981 aber bereits knappe 34 Milliarden Mark – ein Betrag, der übrigens fast exakt der Netto-Kreditaufnahme dieses Jahres entspricht, also dem Betrag, den der Bund nach Abzug seiner laufenden Verpflichtungen für Zinsen und Tilgung noch zusätzlich aufnehmen muß, um seine Ausgaben finanzieren zu können.

Diese zwangsweise expansive Ausgabenpolitik des Bundes allein wird aber sicherlich nicht ausreichen können, um das heutige Ausmaß der Staatsverschuldung erklären zu können, wobei Staatsverschuldung nicht mit der Verschuldung des Bundes allein verwechselt werden darf. Auch Länder und Kommunen haben in den vergangenen Jahren kräftig am Kapitalmarkt interveniert. Die Ursachen für den hohen Kreditbedarf des Staates liegen zum Teil ohne Zweifel in der bedrohlichen Energiesituation begründet, die einerseits Bürger und Wirtschaft zwingt, enorme Summen zur Beschaffung dieses notwendigen Rohstoffes auszugeben und andererseits den Staat in die Pflicht nimmt, finanzielle Anreize, zur Energieeinsparung oder für den Einsatz neuer Technologien, zu schaffen.
Aber wenn man das Ausmaß der Staatsverschuldung Jahr für Jahr beurteilen möchte, darf man auch nicht die *schnelle Expansion der öffentlichen Ausgaben* übersehen, die dazu geführt hat, daß eben der Staat einen immer größeren Anteil am Bruttosozialprodukt erlangt hat. Ein Großteil dieser Ausweitung der Staatsausgaben erfolgte sicherlich zugunsten der Bürger. Zur Erinnerung sei nur ein Ergebnis des Weltwirtschaftsgipfels von Bonn 1978 genannt, als die wichtigsten bundesdeutschen Partner, die USA, Japan, Großbritannien, Frankreich, Italien und Kanada die Bundesregierung „zwangen", zur Belebung der Weltkonjunktur das Ausgabenvolumen zu erhöhen. Und seit diesem Weltwirtschaftsgipfel gibt es eben den staatlicherseits finanzierten Mutterschaftsurlaub, der es der berufstätigen Mutter ermöglicht, über die gesetzlich garantierten zwei Monate nach der Geburt hinaus noch weitere vier Monate beim Kind zu bleiben – eine wichtige soziale Errungenschaft, die der Bund allein mit Hunderten von Millionen Mark jährlich finanzieren muß. Nur, daß es in diesem Kreislauf der Bund möglicherweise versäumte, in konjunkturell guten Jahren, wenn also die Steuereinnahmen kräftiger flossen, das Finanzdefizit abzubauen.

Inzwischen fehlt dem Staat die notwendige finanzielle Manövriermasse, um auf Konjunktureinbrüche und eine steigende Arbeitslosigkeit reagieren zu können. Dazu nur zwei Zahlen: Der Schuldenberg des Staates ist zur Jahresmitte 1981 auf eine halbe Billion Mark angewachsen. Die gesamten Steuereinnahmen eines Zeitraumes von 18 Monaten würden gerade ausreichen, diese Schulden zu tilgen. Oder anderes gerechnet: Auf jeden Bundesbürger entfällt inzwischen eine *Pro-Kopf-Verschuldung* von über 8300 DM. Wenn man unterstellt, daß es in der Bundesrepublik 25 Millionen abhängige und nichtabhängige Beschäftigte gibt, so müßte jeder von ihnen einmal 20 000 DM zahlen, um den gesamten Staat von seiner Schuldenlast zu befreien. Nur daß die Bundesrepublik im internationalen Vergleich, was die Pro-Kopf-Verschuldung angeht, noch nicht einmal schlecht dasteht; denn die Amerikaner und die Engländer, sogar die Schweizer rangieren in dieser Skala noch vor den Deutschen.

Besorgniserregendes strukturelles Defizit

Die eigentliche Problematik der Staatsverschuldung ergibt sich ohnehin erst mit Blick auf die Zukunft. Mit steigenden Schulden verengt sich der Handlungsspielraum. Die sozial-liberale Koalition war mit dem Ziel angetreten, einen strengen Reformkurs zu fahren, spätestens mit den steigenden Schulden mußte der Reformrahmen, soweit er Geld kostete, eingeengt werden, ähnliches droht für die Zukunft. Der Staat muß nicht nur auf Konjunktureinbrüche flexibel reagieren können, sondern auch über einen ausreichenden finanziellen Handlungsspielraum verfügen, um Nachfolgelasten konjunkturell schlechter Zeiten mildern zu helfen. Die Stichworte liegen auf der Hand: Abbau der Arbeitslosigkeit wie auch die Finanzierung der Arbeitslosigkeit. Nun ist es sicher verfrüht, dem Staat vorzuwerfen, er mache heute Schulden zu Lasten der nachfolgenden Generationen, die diese Schulden zurückzahlen müssen. Falsch deshalb, weil der Staat nicht zuletzt mit diesen Schulden Investitionen in die Zukunft, also für die Nachfolgegenerationen betreibt, das beste Beispiel ist der Energiesektor. Dennoch läßt sich die Tatsache nicht wegdiskutieren, daß die Schuldenlast von heute, morgen wieder beglichen werden muß, der Schuldenabbau zwangsweise einsetzen muß, um allzuhohe Belastungen in der Zukunft zu vermeiden.
Unbestritten ist, daß auch der Staat wie die Unternehmen der Wirtschaft Schulden machen darf und auch machen können muß. Die Experten erschreckt dabei noch nicht einmal so sehr die Höhe der Schulden, allerdings aber das Tempo, in dem der Schuldenberg wächst. Denn dieses Tempo droht den Staat in seiner Gesamtheit handlungsunfähig zu machen und damit den Spielraum für die notwendigen staatlichen Leistungen, auf die der steuerzahlende – und nicht nur dieser – Bürger ein Anrecht hat, weiter einzuschränken.
So muß der Staat im Laufe dieses Jahrzehnts gewaltige Aufgaben bewältigen, ohne daß heute bereits erkennbar wäre, wie die finanzielle Absicherung gemeistert werden soll. Ein Beispiel ist das vielgepriesene *soziale Netz*. Das

Bundesverfassungsgericht hat vor einigen Jahren den Bund verpflichtet, bis 1984 die Gleichstellung von Mann und Frau in der Hinterbliebenenversorgung sicherzustellen. Bereits heute ist erkennbar, daß dies ohne finanzielle Mehrbelastungen der Rentenversicherungsträger nicht möglich sein wird. Zwar sind die Kassen der Rentenversicherungsträger im Augenblick gut dotiert. Doch dies wird sich in einigen Jahren ändern, wenn sich der *Geburtenrückgang* zum Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre durch die sinkende Zahl der Beitragszahler drastisch bemerkbar macht. Gefordert ist der Bund, der die Lücken füllen muß, denn die sogenannte 84er Reform wird nach übereinstimmender Meinung der Sozialpolitiker aufkommensneutral nicht zu finanzieren sein. Hinzu kommt, daß zum Ende dieses Jahrzehnts in den Rentenkassen die Löcher größer werden. Will der Staat Mehrbelastungen der Arbeitnehmer und der Arbeitgeber in Form höherer Beiträge vermeiden, muß er entweder die Rentner zur Kasse bitten oder seine Zuschüsse erhöhen. Angesichts der gewaltigen Staatsverschuldung dürfte die letzte Möglichkeit aus heutiger Sicht ausscheiden.

Die Staatsfinanzen und insbesondere die des Bundes leiden unter einem *strukturellen Defizit*, das heute mit Blick auf die sechziger Jahre beseitigt werden muß, um einen finanziellen Kollaps zu vermeiden. Das Kreditgebahren des Staates führt zwangsweise zu finanziellen Engpässen, die es gerade der Wirtschaft zum Beispiel unmöglich machen, Gelder für notwendige Investitionen am Kapitalmarkt zu vertretbaren Konditionen zu beschaffen. Gleiches gilt – und dies ist eine Binsenweisheit – für den Bürger, der weder bereit noch imstande ist, zweistellige Zinsraten zum Kauf eines Fernsehers oder über 30 Jahre hinweg zum Bau eines Hauses zu verkraften.

Zu diesem strukturellen Haushaltsdefizit gehört sicherlich ein Bereich, der bei den Politikern aller vier im Bundestag vertretenen Parteien bisher als tabu galt, nämlich die *Verteidigung*. Fast wie eine magische Formel wird die 3-Prozent-Forderung der NATO auf den Schild gehoben, die Forderung des westlichen Verteidigungsbündnisses, daß jedes Mitglied alljährlich seine Verteidigungsausgaben real, das heißt abzüglich der Preissteigerungsrate, um drei Prozent erhöhen soll. Bei einer Preissteigerungsrate von knapp sechs Prozent, wie sie 1981 für die Bundesrepublik zu erwarten ist, müssen allein die Verteidigungsausgaben um acht bis neun Prozent erhöht werden. Zwar gibt es keine bindende Zusage deutscher Politiker, dieses NATO-Ziel zu erfüllen, aber man fühlt sich verpflichtet und deckt diese Forderung ungewollt zum Beispiel durch eine finanzielle Mißwirtschaft bei der Beschaffung neuer Waffensysteme.
Mit Abstand nicht ähnlich engagiert zeigt man sich bei einer anderen internationalen Forderung, nämlich der der Vereinten Nationen, wonach alljährlich die Industrienationen 0,7 Prozent ihres Bruttosozialproduktes für die *Entwicklungshilfe* bereitstellen sollten. Eine Beschneidung des Verteidigungshaushaltes ist aber unumgänglich, um im Haushalt des Bundes wieder die richtige Relation zwischen Staatseinnahmen und Staatsausgaben, zwischen der Verpflichtung des Bundes für die Bürger und gegenüber den Partnern ins rechte Lot zu bringen. Zwar ist es richtig, daß die Sozialausgaben in ihrer Gesamtheit seit einigen Jahren den Verteidigungsetat überflügelt haben. Aber es kann nicht im Selbstverständnis der Bundesrepublik Deutschland liegen, der Verteidigung Jahr für Jahr Mehrausgaben in Rekordhöhe zuzubilligen, bei anderen Leistungsbereichen aber unangebrachten Geiz an den Tag zu legen.
Das strukturelle Defizit, in das der gesamte Staat geraten ist, erfordert sicherlich auch, daß der einzelne Bürger seine Anforderungen an das Gemeinwesen zurückschraubt: nicht weil der Staat schlecht gewirtschaftet hat – darüber wird man streiten können –, sondern weil die erkennbare wirtschaftliche Entwicklung dazu zwingt. Zuwachsraten von bis oder gar über zehn Prozent beim Wirtschaftswachstum, wie sie vor Jahren noch üblich waren, sind in diesem Jahrhundert nicht mehr zu erwarten. Gemessen an den sechziger Jahren erweist sich das Wirtschaftswachstum eher bescheiden. Da aber die gesetzlich vorgeschriebenen Aufgaben des Staates ständig weiter wachsen, ergibt sich zwangsweise ein Finanzierungsdefizit, das geschlossen werden muß.

Überprüfung staatlicher Leistungen

Ein Blick auf die Staatsfinanzen: Im Jahre 1980 haben der Bund, die Länder und die Gemeinden sowie die Sozialversicherung gut 700 Milliarden Mark ausgegeben. Davon entfielen zum Beispiel für reine Staatszwecke 400 Milliarden Mark. Gemeint sind die Aufwendungen für die Staatsdiener mit über 160 Milliarden Mark, die sogenannten Sachaufwendungen mit knappen 140 Milliarden Mark und die Investitionen mit fast 60 Milliarden Mark und eben auch die für den Staat wie für den Bürger leidigen Zinsen. Von den Steuereinnahmen an den Bürger zurückgeflossen sind knappe 240 Milliarden Mark. Die Rentenversicherungen der Angestellten und Arbeiter zahlten knappe 150 Milliarden Mark, um die Altersversorgung sicherzustellen. An Kindergeld leistet der Staat inzwischen 17 Milliarden Mark. Die Arbeitslosenunterstützung „kostet" 12 Milliarden Mark, und die Pensionen verschlingen weitere 27 Milliarden Mark. Hinzu kommen so wichtige und sozial notwendige Positionen wie die Sozialhilfe, die Gewährung von Sparprämien und Bausparprämien zur Vermögensbildung. Und dann gibt es eine dritte Position mit 76 Milliarden Mark, nämlich die Leistungen des Staates für die Wirtschaft in Form von Investitionszulagen, Subventionen und eben Hilfestellungen für befreundete Länder wie die Türkei oder Polen, deren wirtschaftliche Verhältnisse eine weltweite Hilfsaktion notwendig machen, eine Hilfsaktion, an der sich die Bundesrepublik Deutschland aus den verschiedensten Gründen in vorderster Position beteiligt.
Angesichts dieser zahlreichen Verpflichtungen wird es nicht ausbleiben können, daß der Staat *Prioritäten* setzt,

wenn er die Staatsverschuldung nicht in ungeahnte Höhen ausufern und damit tatsächlich die Gefahr einer Überverschuldung heraufbeschwören möchte. Das bedeutet nichts anderes, als daß der Staat eine *gezieltere Interessenabwägung* betreiben muß. Es gibt unabdingbare internationale Verpflichtungen für Europa, in weit umstrittenerem Maße für die NATO, für die Länder der Dritten Welt und eben für Partner wie die Türkei als wichtige Flanke des westlichen Bündnisses und zum Beispiel auch für Polen. Die Leistungsanforderungen in diesen Bereichen steigen weiter, ebenso wie die Sozialverpflichtungen des Staates. Er wird also ohne einen Kollaps riskieren zu dürfen tatsächlich und nicht nur verbal die Lasten, bedingt durch die Einschränkung staatlicher Leistungen, gleichmäßig verteilen müssen. Dies wird sich allein durch die so viel zitierte Beschneidung von Wildwuchs etwa im sozialen System nicht bewältigen lassen. Obwohl, zugegebenermaßen, die Gelegenheit noch nie so günstig war wie jetzt, eine Reihe von Mißständen zu beseitigen, ohne die Kritik der vermeintlich Betroffenen allzu lautstark werden zu lassen.

Diese notwendige Bereinigung zur Sanierung der Staatsfinanzen erfordert also eine *Überprüfung staatlicher Leistungen.* Im nationalen Bereich bedeutet dies, kann der Staat allen seinen Verpflichtungen heute tatsächlich noch nachkommen? Ist es gerechtfertigt, den Staatsdienern eine nahezu kostenlose Altersversorgung anzubieten, gleichzeitig aber aus Gründen einer defizitären Finanzpolitik den Arbeitnehmern und den Unternehmern der gewerblichen Wirtschaft zusätzliche Lasten für die Sicherstellung ihrer Altersversorgung aufzuerlegen? Dazu gehören aber auch so vermeintlich finanzpolitisch uneffiziente Bereiche wie Energieberatung. Da gibt der Staat jährlich einige Millionen Mark aus, um dem Bundesbürger klarzumachen, daß Energie teurer geworden ist und er sparen muß – ganze Bürokratien werden aufgebaut. Welch ein Unsinn!

Die Dramatik der Staatsverschuldung und gleichzeitig der Zwang zu einem beachtlichen Kurswechsel wird durch die vorhersehbare Entwicklung noch deutlicher. Bereits zum Anfang des Jahres 1981 sah sich der Bund gezwungen, ein erstes *Subventionsabbaugesetz* vorzulegen. Die Sparprämie wurde gestrichen, eine Prämie, die als Anreiz für die sogenannten Niedrigverdiener galt, Geld auf die hohe Kante zu legen. Gestrichen wurden auch Wirtschaftshilfen, nur daß dieses Gesetz finanzpolitisch den Staat kaum entlastet hat. Die eigentlichen „Gewinne" macht der Bund im Rahmen dieses Gesetzes durch eine Erhöhung der sogenannten Postablieferung, also einer größeren Gewinnabführung des Telefons an die Staatskasse. Nach heutigen Berechnungen wird sich aber allein das Defizit des Bundes, auch wenn es gelingt, die Schuldenaufnahme im Jahre 1982 auf die vorgegebene Grenze von 26 Milliarden Mark zurückzuführen, im Jahre 1983 erneut auf über 30 Milliarden Mark erhöhen. Dazu tragen schon die sogenannten Risiken bei, wie die steigenden Belastungen, hervorgerufen durch die Europäische Gemeinschaft und deren Agrarpolitik, die andauernde Hochzinsphase, die den Bund zusätzliche Milliarden kostet und auch die *steigenden internationalen Anforderungen,* denen sich die Bundesrepublik nicht entziehen kann.
Die Einschnitte am Staatshaushalt, und dies gilt nicht nur für den Bund, der hier exemplarisch aufgezeigt wurde, sondern auch für die anderen Gebietskörperschaften, deren Anspruchsdenken eher gestiegen denn gesunken ist, dürfen also nicht für einen zeitlich befristeten Zeitraum gelten, sondern müssen zwangsweise Wirkungen für die Zukunft haben.
Nur wenige Experten in der Bundesrepublik bestreiten heute die Notwendigkeit hoher Zinsen zur Bekämpfung der Inflation. Diese hohen Zinsen aber führen beim Staat zu Einnahmeausfällen, nicht nur weil der Staat selbst beachtliche Zinsen für seine Schulden zu zahlen hat, sondern weil, wie der Baubereich zeigt, Investitionen ausbleiben, die dem Staat Steuergelder erbringen; und mangelnde Steuergelder verhindern, daß der Staat mit finanziellen Anreizen brachliegenden Investitionsbereichen unter die Arme greift. Diesen notwendigen finanziellen Spielraum muß sich der Staat aber wieder beschaffen, will er glaubhaft bleiben. Und dies bedeutet in erster Linie die Staatsschulden abzubauen, deren Folgen, nämlich Zins und Tilgung, den Staat zwar nicht zum Konkurs, aber doch zur Handlungsunfähigkeit verurteilen. Dies bedeutet aber auch, daß künftig die Bundesbürger als Arbeitnehmer und Unternehmer weniger staatliche Leistungen für ihre Steuerzahler erwarten dürfen. Es gilt, das Anspruchsdenken zurückzuschrauben und die sozialen Lasten gleichmäßig zu verteilen. Eine Aufgabe, an deren Bewältigung der Staat gemessen wird, aber auch der Bürger.

Peter J. Velte

Kein politischer Bergrutsch

Frankreich unter Mitterrand

Es bedarf vielleicht jeweils eines Schocks, um in der weniger konservativen als gruppenegoistisch orientierten französischen Gesellschaft einige sich aufzwingende Reformen durchzusetzen. 1936 war es die Volksfrontregierung *Léon Blums,* die Frankreichs Anschluß an die soziale Entwicklung Europas verwirklichte. 1944/45 konnte im Zuge der Befreiung des Landes mit Einsatz der Widerstandsbewegung unter *de Gaulle* eine weitreichende Modernisierung des französischen Wirtschaftssystems eingeleitet werden. 1958 brachte die in den schweren Wehen des Al-

gerienkriegs geborene V. Republik eine bisher nicht gekannte politische Stabilität. Sie wurde auch kaum erschüttert durch die Mai-Revolte 1968, die der Modernisierung des Landes einen neuen Anstoß gab. Vor wenigen Wochen begann schließlich mit der Wahl Mitterrands zum Staatspräsidenten eine neue Etappe der Reformen.
Das *Bedürfnis nach Kontinuität* ist in der französischen Bevölkerung derartig stark, daß sie jede Veränderung der politischen Verhältnisse dramatisiert und sie je nach Lage und Geschmack als historisches oder revolutionäres Ereignis betrachtet, als ob sich plötzlich alles ändern würde. Ebenso, wie in diesem Land ständig vom Dialog gesprochen wird, obwohl man ihn äußerst selten praktiziert, lebt man sehr theoretisch mit dem Wunsch nach einem Wandel, fühlt sich aber sofort bedroht, wenn er tatsächlich eintritt. Nicht einmal die große Revolution von 1789 vermochte das französische Verwaltungssystem aus den Angeln zu heben. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte de Gaulle nur einen kleinen Teil der während des Vichy-Regimes, das ihn zum Tode verurteilt hatte, erlassenen Gesetze und Verordnungen außer Kraft. 1936 hatte die Volksfrontregierung nicht die geringste Absicht, an den Grundlagen der Gesellschaft zu rütteln. 1981 dürfte dies noch weniger der Fall sein. Nur der *Hang zur Dramatisierung* ließ für Sieger und Besiegte die letzte Präsidentenwahl zu einem politischen Bergrutsch werden.

Verschiebungen geringer, als es scheint

Man muß zunächst die Statistik zu Hilfe rufen, um die Dinge in ein richtiges Licht zu rücken. Zwischen seinem Erfolg 1974 und seinem Fehlschlag 1981 verlor Giscard d'Estaing 2% der Wählerstimmen. Im ersten Wahlgang der Parlamentswahl erhielt die Linke, zusammen mit den Umweltverteidigern, rund 800 000 Stimmen weniger als bei der vorausgegangenen Wahl 1978. Das bisherige Regierungslager büßte zwar rund 2,1 Millionen Stimmen ein, dieser Verlust kam jedoch nicht der Linken zugute, sondern erklärt sich durch eine zusätzliche Stimmenthaltung von 4,6 Millionen Franzosen, die allerdings hiermit zu einem guten Teil ihre Unzufriedenheit mit den beiden betroffenen Partnern, den Gaullisten und der mehr oder weniger liberalen Mitte um die UdF, zum Ausdruck bringen wollten, ohne ins andere Lager überzugehen. Fände in Frankreich das Proportionalrecht Anwendung, dann wären die Sozialisten in der neuen Nationalversammlung weit unter der absoluten Mehrheit geblieben, um sie nur verhältnismäßig knapp mit den Kommunisten zu erreichen. Diese Zahlen darf man nicht vernachlässigen, wenn man die politischen Kräfteverhältnisse Frankreichs einigermaßen zuverlässig beurteilen will.
Die Gründe, die von den Politologen für die Niederlage Giscard d'Estaings angeführt werden, sind so zahlreich und schwerwiegend, daß ein Stimmenverlust von nur 2% geradezu als ein Wunder betrachtet werden muß und darin auf jeden Fall ein Beweis für die höchst erstaunliche Stabilität der französischen Wählerschaft gesehen werden darf. In die Waagschale fallen zunächst die jungen Wähler. 1981 beteiligten sich rund 6 Millionen Franzosen zum ersten Mal an einer Präsidentenwahl. Nach den Ermittlungen der Politologen und Soziologen stimmen 65% der jungen Wähler, besonders wenn sie das erste Mal zur Urne gehen, für einen Linkskandidaten. Der Vorsprung, den sich dadurch Mitterrand theoretisch verschaffte, erreichte bereits 900 000 Stimmen, während die Niederlage Giscard d'Estaings durch den politischen Gesinnungswandel von 600 000 Franzosen verursacht wurde.

Zu berücksichtigen ist ferner, daß der bisherige Präsident während seiner gesamten Amtszeit einen ungewöhnlich schwierigen Kampf gegen die Krise führen mußte und seine Bilanz eine hohe Arbeitslosigkeit und eine hohe Inflation aufweist. Er war in seinem Wahlkampf auch dadurch gehemmt, daß er für die Zukunft weit weniger versprechen konnte als sein Gegner, der sich noch außerhalb des Verantwortungsbereichs befand, während er selbst durch den Übergang von der Kontinuität zum verlockenden Silberstreifen am Horizont unglaubwürdig geworden wäre.
Hierzu kamen zwei weitere negative Faktoren: Die Abneigung gegenüber seiner Person und schwerwiegende Spannungen im Regierungslager. Häufig war die Reaktion gegen Giscard d'Estaing nicht mehr rational, sondern epidemisch. Nicht wenige Franzosen wollten diesen Mann nicht weitere sieben Jahre im Fernsehen erleben und im Alltag ertragen. Verstärkt wurde diese persönliche Weigerung durch die geradezu haßerfüllte Atmosphäre zwischen dem Gaullistenpräsidenten Chirac und Giscard d'Estaing. Da sie fünf Jahre lang die politische Welt vergiftete, blieb sie natürlich nicht ohne Auswirkungen auf die Parteiapparate und beeinflußte schließlich auch die öffentliche Meinung.

Unter diesen Umständen ist es bemerkenswert, daß Giscard d'Estaing nicht mehr Stimmen verlor. Die recht beliebte Erklärung des Durchbruchs der Linken durch eine soziologische Umschichtung der französischen Bevölkerung ist deshalb wenig glaubwürdig. Danach habe die Verringerung der landwirtschaftlichen Bevölkerung und auch der rückläufige Einfluß der katholischen Kirche das konservative Lager zugunsten der Linken geschwächt. Als Beweis führt man die Veränderungen des Kräfteverhältnisses in der Bretagne und in Ostfrankreich an. Man sollte aber bedenken, daß andere soziologische Veränderungen den Einfluß der Kommunisten in ihren Hochburgen minderten und während der IV. und V. Republik den damaligen Regierungsparteien der Einbruch in die traditionelle linke Wählerschaft des südlichen Frankreichs gelang. Es mangelt nicht an gründlichen Untersuchungen, die erkennen lassen, daß sich die Wählerschaft der großen Parteien auf *alle* sozialen Schichten verteilt. Die Anhängerschaft der Kommunisten besteht nur zu etwas über die Hälfte aus Arbeitern. Deren Anteil an der sozialistischen Wählerschaft ist nur etwas größer als im gaullistischen Lager. Ein nicht kleiner Prozentsatz der breiten kleinbürgerli-

chen Schicht der Handwerker, Kaufleute und Angestellten stimmt kommunistisch oder sozialistisch mehr aus Tradition als aus Gründen sozialer Zugehörigkeit. Der recht regelmäßige Stimmenrückgang der Kommunisten in ihren alten Hochburgen erklärt sich wahrscheinlich durch eine zunehmende Verbürgerung der Arbeiter, die für das von den Kommunisten unverändert gepredigte Klassenbewußtsein kein richtiges Verständnis mehr aufbringen.

KPF ohne Zukunft?

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage nach der *Zukunft der kommunistischen Partei Frankreichs.* Soziologisch gesehen ist sie schon lange ein Widersinn. Selbst nach der marxistischen Doktrin fehlt ihr die Daseinsberechtigung. In der Präsidenten- und Parlamentswahl sank ihr Stimmenanteil auf 15 bis 16% gegenüber 21 bis 22% in den letzten fünfzehn Jahren. Sie erzielte so ihre schlechtesten Ergebnisse seit der Volksfrontwelle von 1936. Zum ersten Mal ist den Sozialisten ein massiver Eingriff in die kommunistische Wählerschaft gelungen. Ihre früheren Fortschritte hatten sie weitgehend zu Lasten der linken Mitte, d. h. im bürgerlichen Lager und nicht in der Arbeiterschaft, erzielt. Ihre Hoffnung ist jetzt natürlich, daß sich diese Entwicklung fortsetzt und die Kommunisten politisch weiter an den Rand gedrängt werden.
Dieser Optimismus kann sich allerdings als Illusion erweisen. Mit 4,5 bis 5 Millionen Wähler sind die französischen Kommunisten noch keine Splitterpartei. Zusammen mit ihrer Gewerkschaft CGT verfügen sie außerdem über einen weit stärker strukturierten und leistungsfähigeren Apparat als die Sozialisten, die in den Betrieben kaum Fuß gefaßt haben und ohne Zweifel von einer Arbeiterpartei noch sehr viel weiter entfernt sind als die Kommunisten. Deren Taktik ist es, auf ihre Stunde zu warten und inzwischen sich mit allen Mitteln Machtpositionen zu sichern.
Trotz ihrer Regierungsbeteiligung sind sie vom Fehlschlag Mitterrands überzeugt, dies übrigens nicht ohne innere Logik, denn ein sozialistisches Experiment vermag sich in ihrer Optik nur dann durchzusetzen, wenn es sich mit einer revolutionären Veränderung aller Strukturen, einschließlich des politischen Systems, verbindet. Da sie damit rechnen, daß Mitterrand zu einem *revisionistischen Kurs* verurteilt ist, halten sie es für gewiß, in absehbarer Zukunft wieder zur einzig glaubwürdigen Oppositionspartei zu werden und so, wie sie hoffen, die steigende Zahl der Unzufriedenen hinter sich zu scharen. Ein wichtiger Trumpf bleibt für sie die Tendenz eines Teils der Franzosen, aus Opposition gegen den Staat jeweils für die radikalste Partei zu stimmen, um so die den Staat verkörpernde Regierung zu zwingen, auf ihre Wünsche und Notwendigkeiten stärker Rücksicht zu nehmen. Es ist kein Zufall, daß die Regierung Mitterrand der Dezentralisierung eine hohe Priorität gibt, um so die traditionelle Staatsfeindlichkeit der Bürger sowohl zu neutralisieren wie für die eigene Partei positiv auszunützen. Diese Dezentralisierungsbemühungen dürften sich jedoch nur sehr langfristig auswirken. Inzwischen besitzen die Kommunisten eine recht gute Chance, die zu den Sozialisten übergelaufenen Wähler wieder zurückzugewinnen.

Mehr Präsidialmacht

Wie zeichnet sich nunmehr die neue Ära ab? Manches spricht dafür, daß François Mitterrand das *Präsidialregime* noch etwas stärker ausprägen wird als seine Vorgänger. Mit einer bisher nicht gewohnten Härte hat er, der gaullistischen Gewohnheit gemäß, über eine im Ministerrat verlesene Erklärung wissen lassen, daß er allein die Politik des Landes bestimmt und er jederzeit das Recht besitzt, über die Köpfe seiner Minister hinweg die Entscheidungen in seinem Sinne zu treffen. Wenn er sich vielleicht – wie man andeutet – weniger als Giscard d'Estaing um Einzelheiten kümmern wird, dann ist dies ein freiwilliger Verzicht, aber nicht die Anerkennung irgendwelcher Grenzen seines Präsidialregimes. Die Auswahl der Minister und auch eines Teils ihrer engen Mitarbeiter erfolgte durch Mitterrand ebenso eigenwillig wie seitens seiner Vorgänger. Ohne Rücksicht auf ihre sachliche Befähigung entlohnte er eine Reihe treuer und zuverlässiger politischer Freunde mit ministeriellen Portefeuilles. Er versteht zwar zuzuhören, aber seine Beschlüsse faßt er einsam. Außerdem geht er äußerst sparsam mit der Enthüllung seiner Gedanken und Absichten um. Er öffnet sich nur wenigen persönlichen Freunden, die sich abseits von der politischen Welt befinden.

Daher ist es nicht sicher, daß das *Parlament* eine größere Rolle spielen wird als in der Vergangenheit. Eine sehr starke sozialistische Fraktion hat natürlich die Tendenz, sich gebührend bemerkbar zu machen und sich nicht automatisch dem Regierungswillen zu unterwerfen, zumal keine Gefahr für die Stabilität besteht, selbst wenn sich gelegentlich einige Abgeordnete der Stimme enthalten. Alle bisherigen Präsidenten der V. Republik, auch de Gaulle, hatten mehr oder weniger große Schwierigkeiten mit ihren Parlamentariern, die aus Selbsterhaltungsgründen um den Beweis ihrer Eigenständigkeit bemüht sind. Aber nur ein einziges Mal kam unter ungünstigen Verhältnissen für einen Mißtrauensantrag die erforderliche Mehrheit zustande. Die sozialistische Parlamentsfraktion besteht zudem aus drei politischen Tendenzen, die nicht alle gleichzeitig ohne weiteres mit der Regierungspolitik einverstanden sein dürften und sich jeweils bemerkbar machen möchten. Es wäre erstaunlich, wenn der sehr autoritär veranlagte Mitterrand diesem parlamentarischen Spiel lange freien Lauf ließe. Es ist sicherlich nicht seine Absicht, sich durch das Parlament in wesentlichen Punkten von seinem Kurs abbringen zu lassen.

Die Aufnahme kommunistischer Minister in die Regierung war ebenfalls sein *persönlicher* Entschluß. Innerhalb seiner Partei fand darüber keine vorherige Diskussion statt. Maßgebend dürfte für ihn die Überzeugung gewesen sein, kein Risiko einzugehen, da er selbst stark genug

ist, um die Kommunisten in ihren Schranken zu halten und sie, falls erforderlich, aus der Regierung wieder zu entfernen. Er vergleicht sich mit General de Gaulle, der nach dem Zweiten Weltkrieg den Kommunisten seine Regierung öffnete, um in einer schwierigen Übergangsperiode alle Kräfte der Nation zu einem verantwortungsbewußten Verhalten zu veranlassen und um nicht zuletzt die Kommunisten als Gegenleistung zu zwingen, die Waffen ihrer militärischen Einheiten der Widerstandsbewegung abzuliefern. Für Mitterrand bestehen auch keine Sicherheitsbedenken innerhalb der atlantischen Allianz, denn alle verteidigungspolitischen Fragen von Bedeutung bleiben für Frankreich stets einem sehr kleinen Kreis vorbehalten. Nicht zuletzt infolge des kommunistischen Einflusses hält sich auch die Information des Parlaments in engen Grenzen. Offiziell fühlt sich der Präsident ferner gegenüber den kommunistischen Wählern, denen er seinen Sieg verdankt, verpflichtet. Sie haben Anspruch auf eine angemessene Vertretung in der Regierung. Es muß offen bleiben, ob für Mitterrand die Linksunion weiterhin ein Ideal, um nicht zu sagen ein Mythos, ist oder ob er sich von taktischen Erwägungen leiten läßt. Jedenfalls hegen beide Seiten Hintergedanken. Die vier kommunistischen Minister sind bis auf weiteres für Mitterrand eine Gewähr gegen soziale Spannungen, zumal er kaum die Möglichkeit hat, in kurzer Frist die Arbeitslosigkeit zu verringern. Nach langem Zögern und heftigen internen Diskussionen gelangten die Kommunisten zu dem Schluß, daß der von ihnen geforderte Preis des Verzichts auf ihre eigene Politik zugunsten des Programms Mitterrands nicht zu hoch ist für eine Regierungsbeteiligung, die ihnen Einblick in die Staatsführung gibt und ihnen außerdem erlaubt, einige Bereiche zu unterwandern, um sich auf diese Weise für spätere Gelegenheiten Druckmittel zu verschaffen.

Mitterrands Sozialismus

Wichtiger als die außerhalb Frankreichs etwas zu sensationell aufgebauschte *kommunistische Regierungsbeteiligung* ist es zu erkunden, welcher Sozialismus dem französischen Präsidenten vorschwebt. In Anbetracht seiner Verschlossenheit ist man auf Vermutungen angewiesen. Sicher ist, daß der sehr katholisch erzogene Mitterrand das sozialistische Gedankengut erst sehr spät entdeckte. Aus verschiedenen Äußerungen darf man schließen, daß er sich vorwiegend auf die Ideen der idealistischen Sozialisten des 19. Jahrhunderts stützt und dem marxistischen Arsenal nur einige propagandistisch wertvolle Schlagworte entnahm. Ihm schwebt so ein romantischer Sozialismus mit stark humanistischer Prägung vor, stärker sentimental als realistisch. Er glaubt an einen französischen Weg zwischen dem Marxismus und der Sozialdemokratie. Anders ausgedrückt: An eine sozialistische Gesellschaftsordnung, deren Grundlagen die Achtung der Menschenrechte und der individuellen Freiheit bildet. Aus seiner Kinderstube bleibt ein fast schon etwas überbetontes Nationalgefühl, das im französischen Sozialismus nicht überrascht, da sich dieser nie so klar und deutlich wie der deutsche mit dem Internationalismus identifizierte.

Trotz dieser etwas nebelhaften persönlichen Vorstellung des französischen Präsidenten sind in den wichtigen Positionen seiner Regierung die sozialdemokratischen Elemente ausschlaggebend. Zu dieser Gruppe gehören der Regierungschef *Pierre Mauroy,* der Wirtschafts- und Finanzminister *Jacques Delors,* der Industrieminister *Dreyfus,* der Planungsminister *Michel Rocard* sowie der Außenminister *Claude Cheysson* und auch der ihm beigeordnete Europaminister *André Chandernagor.* Nicht weit entfernt von dieser Orientierung sind der Verteidigungsminister *Charles Hernu* und der Innenminister *Gaston Defferre.*

Der sozialistische Humanismus Mitterrands ruft nach mehr Freiheit und nach größerer sozialer Gerechtigkeit. Der demokratische und der soziale Fortschritt sind daher die wichtigsten politischen Ziele der neuen Mannschaft. Für die Demokratie ist das Allheilmittel eine weitreichende *Dezentralisierung,* um den Bürger konkret und unmittelbar an der Verwaltung der ihn betreffenden Bereiche zu beteiligen. Daran dachte bereits de Gaulle, in dieser Richtung bewegte sich auch Giscard d'Estaing, aber beide scheiterten mehr oder weniger an Traditionen, Mentalitäten und finanziellen Hindernissen. Wahrscheinlich wird der neue Anlauf Frankreich ein Stück weiter bringen, aber wohl kaum über Nacht tief verwurzelte Strukturen umgestalten. Ein Föderalismus, selbst wenn man ihn Regionalismus nennt, kann nicht einfach erfunden und noch weniger befohlen werden. Mehr zu erwarten ist von der Liberalisierung der Justiz, denn auf diesem Gebiete können allerlei wenig schöne Unebenheiten oder Verirrungen beseitigt werden. Ob die öffentlich-rechtlichen Medien mehr Unabhängigkeit erhalten werden als bisher, ist, wenn man sich so ausdrücken darf, fast eine Glaubensfrage.

In der Sozialpolitik unterscheidet sich die jetzige Regierung von der vorherigen weniger durch den Inhalt als durch das Tempo ihrer Reformen. Die Erhöhung des gesetzlichen Mindestlohnes, der Familienzulagen, verschiedenen Altersrenten usw. zur Verringerung der sozialen Ungleichheiten ist keine Neuheit. Warum sollte beim Start eine sozialistische Regierung nicht etwas großzügiger sein? Die obere mögliche Grenze bestimmen jedoch auch für sie die wirtschaftlichen und finanziellen Realitäten.

Die Marktwirtschaft wird grundsätzlich beibehalten. Wie sie sich mit der beabsichtigten stärkeren Planung mit Erhöhung des Staatsanteils vereinbaren läßt, ist schwer vorauszusagen. An die angekündigten Verstaatlichungen will man freilich vorsichtig herangehen. Der Anteil des öffentlichen Sektors am gesamten Sozialprodukt soll jedenfalls 16% nicht überschreiten. Die ersten Maßnahmen zur Belebung der Wirtschaft über private Investitionen entsprechen dem klassischen Modell. Die Wirtschaftspolitik Mitterrands liegt bisher viel näher bei Keynes als bei Marx.

Dem zuständigen Minister ist sehr daran gelegen, das schwer erschütterte Vertrauen der Unternehmer wiederherzustellen, weil es sonst keinen Ausweg aus der Arbeitslosigkeit geben wird. Für ein einigermaßen ausreichendes Vertrauensklima gibt es zwei Bedingungen: eine sehr vorsichtige und beschränkte Verstaatlichungsaktion und der Verzicht auf soziale Experimente in den Betrieben, wie z. B. das erwogene Mitbestimmungs- und Vetorecht des Betriebsrats bei Einstellungen oder Entlassungen. Es würde schon viel erreicht, wenn es möglich wäre, die von Giscard d'Estaing verabschiedeten Gesetze anzuwenden und zusätzlich die von seiner parlamentarischen Mehrheit zurückgewiesenen Projekte zur Verbesserung des Betriebsklimas und der Information der Belegschaften zu verwirklichen.

Außenpolitische Kontinuität

Für die Außenpolitik ist schließlich mit einer sehr weitgehenden Kontinuität zu rechnen, selbst wenn man gewissermaßen aus Koketterie mit anderen Formulierungen arbeitet. Noch nie war jedenfalls Frankreich so betont atlantisch, so antineutralistisch und so antisowjetisch wie seit dem Amtsantritt François Mitterrands. Auch seine persönliche Sympathie für Israel tritt hinter der wirtschaftlich und finanziell unentbehrlichen Rücksicht auf die Empfindlichkeit der Araber zurück. In Afrika dürfte er kaum weniger aktiv sein wollen als sein Vorgänger, während in der Europapolitik alle gaullistischen Vorbehalte weggefegt sind, jedoch der den Sozialisten naheliegende Protektionismus zum Problem werden kann und die Gefahr besteht, daß sich weiterhin die nationalen Interessen stärker erweisen als der schönste europäische Idealismus. Nach weitgehender Überzeugung der offiziellen Kreise bleibt ein enges *deutsch-französisches Verhältnis* die Grundlage der Europapolitik. Man sollte hierbei den persönlichen Beziehungen weniger Bedeutung beimessen als den Sachzwängen, die sich nicht zuletzt aus einer in verschiedenen Bereichen erfolgten Verflechtung ergeben. Die Zeit ist vorbei für das Spiel mit Achsen im innereuropäischen Rahmen. Es besteht heute ein deutsch-französisches Fundament, das nicht ohne schwerste Erschütterung des gesamten Gebäudes durch irgendwelche neue diplomatische Verbindungen ersetzt werden kann. Konkreter ausgedrückt: Großbritannien vermag unter den gegebenen Bedingungen nicht über Nacht durch einen politischen Beschluß für Bonn oder Paris vom europäischen Außenseiter zum Partner einer gegen den anderen gerichteten Gleichgewichtspolitik zu werden.

Der Erfolg des sozialistischen Experiments in Frankreich hängt sehr weitgehend von der *wirtschaftlichen Entwicklung* ab. Mitterrand gelangte zu einem äußerst ungünstigen Zeitpunkt an die Macht. Der zweite Erdölschock ist noch nicht überwunden. Daher läßt national und international die Belebung der Konjunktur länger auf sich warten als zu Beginn des Jahres erhofft. Der allen Industriestaaten aufgezwungene industrielle Umstellungsprozeß ist noch voll im Gange und in Frankreich schwieriger als anderswo, weil ein Rückstand aufzuholen war. Er läßt sich nicht ohne Opfer verwirklichen, denn er verbindet sich zumindest vorübergehend mit *erhöhter Arbeitslosigkeit* und auch mit rückläufiger Kaufkraft, falls man ihn nicht durch eine inflationistische Ausgabenpolitik behindern und verzögern will. Hierzu kommt eine ungünstige Bevölkerungspyramide, denn bis 1985 werden weit mehr junge Menschen in den Produktionsprozeß eintreten wollen als Rentner ausscheiden werden. Wahrscheinlich wäre nur ein nach außen abgekapseltes autoritäres Regime in der Lage, bis zur demographischen Umkehr 1985 die Arbeitslosigkeit einigermaßen zu meistern. Diesen Weg wird Frankreich jedoch keineswegs gehen, so daß vorläufig keine Wirtschaftspolitik vorstellbar ist, die die Arbeitslosigkeit fühlbar eindämmen könnte.

Explosionsgefahr gebannt

In Anbetracht der gegebenen Zwänge besitzt die neue Regierung für ihre sozial- und wirtschaftspolitischen Pläne nur geringen Spielraum, wenn sie zumindest ein relatives Gleichgewicht der Staatshaushalts-, der Handels- und Zahlungsbilanz sowie der Preise und Löhne aufrechterhalten will. Es ist kein Zufall, daß sehr schnell dem vorsichtigen Wirtschafts- und Finanzminister *Delors* im Regierungslager und in der Opposition unterstellt wurde, in großen Zügen die Politik des bisherigen Premierministers *Raymond Barre* fortführen zu wollen. Daher müssen sich die sozialen Vergünstigungen in um so engeren Grenzen halten, als die Steuer- und Soziallast der Unternehmen an der oberen Grenze des Tragbaren angelangt ist, von der Abschöpfung der hohen Einkommen nicht mehr viel zu erwarten ist und der Kampf gegen die Arbeitslosigkeit ohne ein gewisses Vertrauensverhältnis zwischen Wirtschaft und Regierung nur scheitern kann. In der Tat besteht daher lediglich die Wahl zwischen einer Rückkehr zur Politik Barres und dem folgenschweren Verzicht auf die lebenswichtigen wirtschaftlichen Gleichgewichte.

In diesem wirtschaftlichen Ringen ist eine sozialistische Regierung gegenüber dem früheren liberalen Regime *benachteiligt*, weil sie auf ein kaum vermeidbares Mißtrauen der privaten Wirtschaftskreise stößt, während sie des Wohlwollens der Arbeitergewerkschaften nur während einer Anlaufperiode gewiß sein darf. Nicht zuletzt deswegen ist sie der Gefahr ausgesetzt, die von ihr ausgelösten Hoffnungen zu enttäuschen. Man darf aber auch nicht übersehen, daß die Wiederwahl Giscard d'Estaings nach Ansicht nicht weniger Beobachter möglicherweise zu einer sozialen Explosion geführt hätte, weil die ihm abgeneigte Hälfte der französischen Bevölkerung nicht mehr bereit war, seine Wirtschafts- und Sozialpolitik in einem unvermeidbaren Krisenklima stillschweigend hinzunehmen. Auch er wußte nicht, wie er die düstere Zeitspanne bis 1985 ohne Katastrophe durchqueren könnte. Der Macht- und Personenwechsel hat zumindest diese Explosionsgefahr gebannt.

Alfred Frisch

Interview

Kirchliche Jugendarbeit: Spannungen und Chancen

Ein Gespräch mit Bundespräses Karl Wuchterl und dem BDKJ-Vorsitzenden Josef Homberg

Kirchliche Jugendarbeit bewegt sich gegenwärtig nicht nur in einer Dauerspannung zwischen Führung und Basis, zwischen den Anforderungen der amtlich verfaßten Kirche und den Erwartungen Jugendlicher, sondern auch in einem stark gewandelten sozialen Umfeld, in dem sich Jugend und Erwachsenwerden heute abspielt. Das führt zu beträchtlichen Gestaltungs- und Richtungsproblemen, birgt aber gerade aufgrund der Veränderungen an der personellen und geistigen Basis Chancen für einen neuen Aufbruch. Darüber sprachen wir mit Bundespräses Karl Wuchterl und dem BDKJ-Vorsitzenden Josef Homberg. Die Fragen stellten Cordelia Rambacher und Ulrich Ruh.

HK: Anläßlich ihrer Frühjahrsvollversammlung 1981 erklärten die deutschen Bischöfe: „Mit einer gewissen Sorge müssen wir feststellen, daß in unserer Gesellschaft der Dialog zwischen den Generationen zerbrochen ist. Dies trifft auch auf die Kirche zu." Können Sie das aus der Perspektive der Jugendarbeit bestätigen?

Wuchterl: Ich finde es gut, daß die Bischofskonferenz das in der offiziellen Presseerklärung so festgestellt hat. Wir haben das ja schon öfters behauptet, aber viele haben es uns nicht abgenommen. Es läßt sich an vielen Stellen, am ehesten in der Gemeinde, der Gruppe am Ort beobachten. Da ist das Gespräch zwischen den Generationen oft sehr schwierig und zwar gerade mit den Leuten, die etwa in meinem Alter sind, die in den fünfziger Jahren selbst in der Jugendarbeit aktiv tätig waren und ganz andere Vorstellungen haben. Besonders problematisch ist es, daß viele dieser Erwachsenen immer noch von der Situation ihrer Jugendzeit ausgehen und auch entsprechende Erwartungen haben. Die Folge ist, daß Jugendliche und Erwachsene aneinander vorbeireden.

Homberg: Wenn davon gesprochen wird, daß das Gespräch abgebrochen ist und die Forderung erhoben wird, daß man den Dialog gerade mit der jungen Generation neu aufnehmen müsse, dann müssen dabei auch bestimmte Bedingungen mitbeachtet werden: Gespräch führen heißt aufeinander hören, die Aussagen des Gesprächspartners ernst nehmen, sich in seine Lage hineinversetzen. D. h. aber auch Auseinandersetzung, nicht von vornherein die gleiche Meinung haben und auch nicht unbedingt das Ziel haben, auf einen Nenner zu kommen. Erstrebenswert ist das Ziel. Aber es kann nicht dadurch erreicht werden, daß der eine sagt, wo es ist, wie es aussehen muß, und der andere hat sich darauf einzustellen, sondern beide haben sich aufeinander zu zu bewegen. Dies muß auch innerkirchlich Geltung haben. Wir sind es da weniger gewohnt, uns auseinanderzusetzen. Junge Leute merken sehr deutlich, wenn man ihnen keine Gelegenheit gibt eine Fragestellung zu entwickeln, ein Problem aufzurollen und nach einer Lösung zu suchen, sondern ihnen die fertige Antwort entgegenbringt, die in Wirklichkeit gar keine ist.

„Jugendliche wollen gar nicht Forderungen des Evangeliums verharmlosen"

HK: Was Sie als Generationenproblem schildern, stellt sich in Ihrem Bereich häufig als Konflikt zwischen amtlich verfaßter Kirche und den individuellen und kollektiven Haltungen junger Menschen dar. Es sieht so aus, als ob es in wichtigen Fragen der persönlichen Lebensgestaltung, z. B. in der Ehe- und Sexualmoral, kaum Verständigungsmöglichkeiten gäbe. Können kirchliche Jugendverbände und kann Jugendseelsorge hier überhaupt noch glaubwürdig arbeiten?

Wuchterl: Die Spannungen zwischen den Amtsträgern in der Kirche und Jugendlichen ist *auch* ein Generationenproblem. Wir erleben immer wieder, wie schwer es ist, die Fragen junger Menschen einsichtig und verständlich zu machen. Das gilt für Fragen der Ehe- und Sexualmoral, das gilt aber ebenso für die Fragen nach dem Eigentum und der Macht, für die Fragen nach Rüstung und Abrüstung, für die Frage nach der Energie- und Rohstoffsicherung und für die Frage, wie denn die Menschheit überleben kann. Selbstverständlich kann es dabei nicht darum gehen, die Forderungen des Evangeliums zu verharmlosen. Das wollen Jugendliche gar nicht. Sie erwarten aber, daß wir ihre Fragen ernst nehmen, sie offen mit ihnen besprechen und mit ihnen nach einer überzeugenden Lösung suchen. Durch diese Fragen und Gespräche können wir durchaus zu neuen Einsichten und Entscheidungen kommen. Das ist jedenfalls meine Erfahrung. Dafür wünsche ich mir noch mehr Offenheit und Bereitschaft bei den übrigen Amtsträgern in der Kirche; ich gehöre ja selber dazu.

HK: Ist es nicht so, daß die eine, vielleicht mehr die „amtliche" Seite – ich meine jetzt nicht die Jugendseelsorger –, Angst hat, sich auf Auseinandersetzungen überhaupt ein-

zulassen und deswegen lieber reglementiert, und die andere Seite sich gerade deswegen versteift?

Wuchterl: Psychologisch mag das so sein. Aber das ist eine ganz natürliche Spannung, die sich aus dem Auftrag der Amtsträger ergibt. Sie müssen darauf achten, daß bei aller Vielfalt in der Kirche die Einheit nicht verlorengeht. Sie werden deshalb manchmal sagen müssen: Lauft nicht so schnell, sonst geht die Verbindung zu den anderen verloren! Ich halte diese Spannung für notwendig, weil daraus Bewegung und Leben entstehen kann. In diesem Zusammenhang wünsche ich mir allerdings mehr Ermutigung, etwas Neues zu wagen. Beides zusammen, Offenheit für die Fragen der Jugendlichen und die Bereitschaft, sich auf das Gespräch einzulassen, sowie die Ermutigung zu neuen Versuchen würden Jugendverbandsarbeit und Jugendseelsorge überhaupt noch glaubwürdiger machen. Dazu brauchen wir eine Art Trend durch die ganze Kirche. Erfahrungen mit einzelnen machen noch nicht die Kirche glaubwürdig.

HK: Beträchtliche Spannungen zwischen kirchlichen Jugendverbänden und amtskirchlichem Bereich gibt es auch in der politischen Ausrichtung. Ebenso ist bekannt, daß das politische Meinungsspektrum auch unter kirchlich organisierten Jugendlichen ein ganz anderes ist als unter den Erwachsenen des katholischen Bevölkerungsteils. So manche Konflikte mit den Bischöfen und anderen Meinungs- und Autoritätsträgern in der Kirche während der letzten Jahre scheinen hierin ihren Ursprung gehabt zu haben. Müssen solche Spannungen einfach ausgehalten oder wie könnten sie aus Ihrer Sicht abgebaut werden?

Homberg: Wenn Sie von Spannungen reden, so ist das richtig. Wir würden uns wünschen, wenn diese Spannungen auch Lösungsmöglichkeiten zugeführt werden könnten. Die Anerkennung von Pluralität ist für alle Seiten schwer, besonders dann, wenn gegenteilige Meinungen bestehen. Das Problem des Meinungsspektrums sehe ich gerade zwischen den Jugendlichen und den Erwachsenen nicht so kraß. Es kommt nur deshalb häufiger vor, weil in Aussagen von offizieller Seite – sei es die Deutsche Bischofskonferenz oder das ZdK – weniger die Repräsentanz des politischen Meinungsspektrums, sondern eine als einheitlich zu bezeichnende Linie enthalten ist. Deshalb ist nicht zu übersehen, daß sich immer wieder Teile des deutschen Katholizismus nicht einbezogen fühlen und sich demnach nicht als darin vertreten betrachten. Das gilt auch für die katholische Jugend. Ein Teil sieht sich repräsentiert, ein anderer Teil nicht oder zu wenig beachtet.

HK: Ist das nur eine Frage der Repräsentativität? Müssen die Konflikte nicht von den Inhalten her, auf die sie sich beziehen, abgebaut werden?

Homberg: Ich habe kein Rezept, wie die beschriebene Spannung abgebaut werden kann. Sie muß abgebaut werden, um nicht noch mehr Glieder der Kirche von dieser abzutrennen. Mit Sicherheit sucht niemand den Konflikt um des Konflikts willen. Wenn es aber Aufgabe kirchlicher Jugendarbeit ist, jungen Menschen bei ihrer personalen Entfaltung zu helfen, so dürfen nicht die von vornherein ausgeschlossen werden, die sich mit der kirchlichen Praxis schwertun, die in ihrem Elternhaus wenig von der Botschaft Christi berührt werden. Kirche müßte auf Probleme und Fragen – und dazu gehören auch Normen und Werte – dem Menschen verständlichere und lebensnähere Antworten und Hinweise geben, sie müßte Orientierungs- und Suchmöglichkeiten anbieten und sich somit offenhalten auch für unterschiedliche Meinungen, die nicht per Verordnung beizubringen sind. Ich rede in alldem nicht von den Lehraussagen des kirchlichen Amtes, sondern von den politischen und gesellschaftlichen Aktivitäten, wie sie im kirchlichen Raum umfassend vorhanden sind. Wenn es uns darüber hinaus gelingt, Jesu Geist und Auftrag auch im Umgang miteinander zu wagen, dann kann zumindest ein Teil dessen, was sich im Laufe der Zeit angesammelt hat, abgebaut werden.

HK: Nicht wenige werfen den katholischen Jugendverbänden ideologische Schlagseite vor. Ist die Gefahr, durch ideologische Einseitigkeiten in der Öffentlichkeit auf sich aufmerksam zu machen bei Verbandsspitzen nicht um so größer, je schwächer deren Basis vor Ort ist?

Wuchterl: Ja, diesen Vorwurf hören wir immer wieder. Nur hat mir bisher niemand so recht sagen können, was er damit meint. Mit allgemeinen Hinweisen „Ihr seid zu links" oder Ihr seid zu rechts" kann ich nicht viel anfangen. Ich konnte diese Einseitigkeit bisher nicht feststellen. Erst recht machen wir keine spektakulären Aussagen, um die öffentliche Aufmerksamkeit auf uns zu ziehen.
Wir haben allerdings zu manchen Sachfragen andere Ansichten als andere katholische Verbände oder einzelne Katholiken. Oft sind es noch nicht einmal Aussagen, sondern Fragen. Das halte ich für normal. Wir behaupten auch nicht, daß nur wir recht haben könnten. Im Gegenteil. Uns liegt sehr viel am Gespräch mit anderen kirchlichen Verbänden und Gremien, um zu stichhaltigen Antworten zu kommen.
Die Spannung zwischen Spitze und Basis wird es immer geben. Das liegt einfach daran, daß jede Ebene vor anderen Fragen steht. Gefährlich wird es, wenn die Basis die Spitze und die Spitze die Basis nicht mehr versteht und der Zusammenhang zwischen der Arbeit auf der jeweiligen Ebene nicht mehr erkennbar ist. Diese Spannung müssen wir immer wieder aufs neue überprüfen. Da werden auch immer wieder Korrekturen notwendig sein.

„Kirchliche Jugendarbeit muß auch offene Formen anbieten"

HK: Wie sehen Sie Übernahme von Leitungsaufgaben in der Jugendarbeit organisatorisch? Gibt es personell nicht beträchtliche Rekrutierungsprobleme?

Homberg: Ja, hier gibt es in der Tat Probleme. Wir merken, daß gerade auf den unteren Ebenen – und dies hat seine Auswirkung nach oben hin – unsere Mitarbeiter im-

mer jünger werden. Früher galt das Prinzip, daß es junge Erwachsene sein sollten, aber die Grenze ist jetzt eindeutig durchbrochen worden hin zu 15-, 16-, 17jährigen, die oft nicht aus eigenem Antrieb heraus diese Verantwortung übernehmen wollen. Oft werden sie dazu durch die schwierige Lage in einer Gemeinde vom Pfarrer, von Verantwortlichen für Jugendarbeit im Pfarrgemeinderat aufgefordert, diese Aufgabe zu übernehmen. Es ist ein Trugschluß anzunehmen, daß diese Mitarbeiter dann entsprechend länger bleiben. Im Gegenteil! Die Möglichkeit ihres Engagements in der kirchlichen Jugendarbeit bleibt genauso begrenzt, d. h. sie hören dann entsprechend früher auf. Das entsprechend frühere Aufhören ist aber auch bedingt durch Anforderungen, die von außen, z. B. durch die Schule, an sie gestellt werden.

HK: Hängt das nicht auch damit zusammen, daß die Art und Weise, in der verbandliche Jugendarbeit betrieben wird, für Ältere kaum noch attraktiv ist und daß sie gerade deswegen früher ausscheiden oder schon gar nicht Verantwortung übernehmen möchten?

Homberg: Ich würde hier eher die erhöhte Anforderung an Mobilität an die erste Stelle setzen. Der Studienplatz ist oft weit entfernt, der Einsatz in der Bundeswehr oft auch, ja sogar den Arbeitsplatz findet man vielfach nicht mehr in seiner näheren Heimat; dadurch entstehen einfach Bruchstellen. Das ist das eine. Das tiefer liegende Problem, das Sie ansprechen, stellt sich aber nicht nur in der katholischen Jugendarbeit; es ist auch kein Sonderproblem des BDKJ, sondern der Jugendorganisationen allgemein. Es ist schwieriger geworden für diejenigen, die sich engagieren, zumal wenn sie vom ehrenamtlichen Engagement her kommend in den hauptamtlichen Bereich übergestiegen sind, dann wieder in ihren früheren Beruf zurückzugehen, wie es in den fünfziger Jahren bei der CAJ und der KAB gang und gäbe war, geschweige denn einzusteigen in eine „Laufbahn", die im politischen, gesellschaftlichen oder kirchlichen Bereich eine Zukunftserwartung offenläßt.

HK: Meine Anfrage war grundsätzlicher gemeint, nämlich nach dem spezifischen Profil der Jugendarbeit im Verband, sei es Dachverband oder Einzelverband, das diese für den Adressaten unter den gegenwärtigen Bedingungen, beim gegenwärtigen Angebot an Beschäftigungs- und Freizeitmöglichkeiten überhaupt noch attraktiv machen würde. Die Verbände sind ja generell nicht mehr das, was sie vor 20 oder 25 Jahren im deutschen Katholizismus waren. Hat das nicht gerade auf die Jugendverbände Auswirkungen?

Wuchterl: Wenn ich davon ausgehe, daß es attraktiv ist, etwas mitzugestalten und mitzuentwickeln, dann bieten die Jugendverbände meines Erachtens sogar noch mehr Möglichkeiten als irgendeine andere Form der Jugendarbeit. Denn all das, was sonst in pfarrlichen Gruppen geschieht, das geschieht auch in verbandlichen Gruppen. Darüber hinaus besteht aber in der verbandlichen Gruppe die Möglichkeit, über das Beziehungsgeflecht der eigenen Gruppe hinauszuwachsen und Verbindungen zu anderen Gruppen herzustellen. Ein weiterer Gesichtspunkt ist für mich, daß es durch die Zugehörigkeit zu einem Jugendverband die Möglichkeit gibt, seine Interessen politisch wirksamer zu vertreten und voranzubringen.

Homberg: Wir merken z. B. gerade bei unseren ehrenamtlichen Mitarbeitern in den Kreisen und in den Dekanaten, daß sie sehr gern Veranstaltungen durchführen würden: seien es Schulungen, Jugendgottesdienste, Fahrten, Freizeiten oder auch politische Bildungsveranstaltungen. Das ist aber nicht ihre Aufgabe. Ihre Aufgabe ist in erster Linie zu ermöglichen, daß andere Veranstaltungen planen können: sie sollen die Grundlagen dafür schaffen, z. B. durch ihre Zusammenarbeit mit den Kommunen und mit kirchlichen Räten. Sie sollen auch die Berührungspunkte z. B. zwischen der verbandlichen Jugendarbeit und Jugendinitiativen, Jugendzentren, Häusern der offenen Tür und ähnlichem herausfinden. Das ist ihre Arbeit. Das sieht das Mitglied, der Jugendliche natürlich nicht. Er weiß auch oft nicht, daß das zur Jugendarbeit gehört und von daher ist sie hier zwangsläufig weniger attraktiv.

HK: Glauben Sie, daß der BDKJ durch seine Mitgliedsverbände sensibel genug ist für das, was sich gegenwärtig zwischen passiver Konsumorientiertheit und der Suche nach alternativen Lebensformen in der Jugend tut? Nimmt man das genügend von unten nach oben auf, oder gibt es nicht gerade in der kirchlichen Jugendarbeit Defizite, weil man z. B. zu sehr mit kirchenpolitischen Problemen beschäftigt ist?

„Prinzipien und Vorstellungen, die unseren Zielsetzungen nicht entsprechen"

Homberg: Die Mitgliedsverbände im BDKJ, die für die pädagogische und auch für die inhaltliche Ausrichtung der Arbeit zuständig sind, stützen sich überwiegend auf die Gruppenarbeit. Gruppenarbeit und die dazu notwendige Verbandstruktur ist eine sehr anspruchsvolle Form von Jugendarbeit. Einladender für Kinder und Jugendliche sind aber oft die Formen im Freizeitbereich, die weniger Anforderungen stellen, z. B. ein Haus der offenen Tür, wo offene Angebote des Sich-bewegen-Könnens, des Mitmachens bei Spiel und Sport oder bei anderen Gelegenheiten bestehen. Ich glaube, daß kirchliche Jugendarbeit, und das ist eine spezielle Anforderung an den BDKJ, auch offene Formen anbieten muß, um breiter auf vorhandene Interessen eingehen zu können, breitere Gruppen zu erreichen, aber auch um selbst überleben zu können. Erste Versuche, wie Schülercafés bei der KSJ oder Arbeiterbegegnungsorte, wie sie die CAJ hie und da praktiziert, sind positive Anzeichen dazu. Ein zweites positives Anzeichen sind auch die Großveranstaltungen, die Großformen von Begegnung, wie sie von den Diözesen und dann alle zwei Jahre bei den Katholikentagen praktiziert werden. Wir müssen hier in stärkerem Umfang nach

Formen und damit auch nach Inhalten Ausschau halten, um einfach wieder attraktiver zu werden.

HK: Sind die Neuansätze kirchlicher Jugendarbeit außerhalb des BDKJ – z. B. Jung-KAB oder bestimmte Formen von Pfadfinderschaft – nicht ein Zeichen dafür, daß die jetzige Gliederung und das Programm den Bedürfnissen der in der Kirche engagierten Jugendlichen zumindest nicht mehr im notwendigen Umfang gerecht zu werden versteht?

Homberg: Es gibt sehr unterschiedliche Beweggründe, warum man zu neuen Formen kommt. Zum Teil liegt es daran, daß der BDKJ nicht alles umfassen kann und auch nicht umfassen möchte. Den einen ist sicher das, was der BDKJ macht, zu anspruchsvoll, damit auch zu unattraktiv, weil es viele Anforderungen stellt. Es gibt Gruppen, die wollen einfach Spaß und Freude haben, Gemeinschaft erleben, ohne sich darum zu kümmern, ob es auch andere Gruppen und Gemeinschaften gibt. Anderen sind wir politisch falsch ausgerichtet. Das kann innerkirchlich heißen, daß wir uns zu sehr an neueren Strömungen im theologischen Bereich orientieren. Das kann bedeuten, daß wir uns um Aufgaben kümmern, von denen man bezweifelt, ob sie für eine kirchliche Jugendarbeit sinnvoll und richtig sind, so kann z. B. entwicklungspolitisches Engagement umstritten sein.

HK: Müßten Sie selbst diese Neugründungen mehr denn als Konkurrenz nicht eher als belebendes, möglicherweise zu Selbstkorrekturen herausforderndes Element ansehen?

Homberg: Es gibt Entwicklungen, die von uns positiv betrachtet werden, es gibt aber auch solche, gegen die wir etwas haben, weil wir sehen, daß sie in negative Tendenzen hineinführen. Sie sind nicht nur der heutigen Zeit, sondern auch dem Menschen nicht mehr angemessen, wo es z. B. um ein Mehr an Abhängigkeit geht. Die Zielsetzung der gemeinsamen Synode in der Jugendarbeit war z. B. eine andere. Da geht es gerade um das Heranreifen des jungen Menschen zur eigenständigen Persönlichkeit, die sich entwickelt, um selbst Verantwortung zu übernehmen und sich nicht von anderen Erwachsenen oder Gleichaltrigen sagen läßt, was zu tun ist. Es gibt Tendenzen gerade bei der katholischen Pfadfinderschaft Europas, an denen sich ablesen läßt, daß dort Prinzipien und Vorstellungen vorherrschen, die unseren Zielsetzungen nicht entsprechen.

Wuchterl: Die beiden Gruppierungen, die Sie genannt haben, sind auch nicht von Jugendlichen gegründet und gesucht worden. Sie wurden nach meinem Dafürhalten sehr gezielt von Erwachsenen gegründet und gefördert.

HK: Entspricht denn die überkommene Struktur des BDKJ mit seinen Mitgliedsverbänden, die ja früher vor allem auf einzelne Berufsgruppen oder soziale Milieus bezogen waren, eigentlich noch den Anforderungen, die sich gegenwärtig für die kirchliche Jugendarbeit stellen? Wird sich daran in naher Zukunft etwas ändern, oder haben sich die Profile der einzelnen Mitgliedsverbände schon so angeglichen, daß sie nur noch dem Namen nach verschieden sind?

Homberg: Die Tendenz zur Nivellierung ist sicher vorhanden, aus einer inneren Entwicklung heraus, aber auch von außen beeinflußt. Je ausgeprägter der Pluralismus wird, desto schwieriger wird es, ihn zu handhaben. Welche Großorganisation kann es sich heute noch leisten, tatsächlich ihre Flügel als solche auch erkennbar bleiben zu lassen? Von innen her muß man deutlich sehen, daß die Organisationen, die sich speziell auf Zielgruppen, wie Schüler, junge Arbeitnehmer oder auch auf den mittelständischen Bereich hin orientieren, zusehends in Schwierigkeiten geraten. Von den Inhalten ihrer Arbeit her unterscheiden sich unsere Mitgliedsverbände nur sehr wenig. Ich glaube aber, das ist auch ein positives Zeichen. Ich kann mir nicht vorstellen, daß die eine Zielgruppe heute grundlegend andere Probleme hat als die andere. Die Frage ist dann allerdings, wo bleiben Unterschiede erkennbar? Die DPSG ragt mit ihrer Methode, durch ihr pfadfinderisches Handeln, durch ihre äußeren Zeichen jedenfalls stärker heraus als eine Sammelbewegung wie die KJG, die als einzigen Orientierungspunkt das Mitprägen von örtlicher Kirchengemeinde und politischer Gemeinde hat.

HK: Welche institutionalisierten Austauschmöglichkeiten gibt es zwischen dem Bundesvorstand des BDKJ und den Mitglieds- und Diözesanverbänden? Lassen diese sich für ein Wechselspiel der Impulse denn ausreichend nutzen?

Wuchterl: Da gibt es zuerst einmal die Hauptversammlung, die jedes Jahr eine Woche lang zusammentritt, dazwischen den Hauptausschuß, in dem ebenfalls Mitglieds- und Diözesanverbände gleichmäßig vertreten sind. Dazu kommen noch die Bundeskonferenzen der Mitglieds- und Diözesanverbände. Von daher bestehen über das Jahr verteilt sehr viele Möglichkeiten, miteinander ins Gespräch zu kommen. Das sind auch tatsächlich Foren, auf denen die Auseinandersetzung geführt wird. Ein gutes Beispiel dafür war die letzte Hauptversammlung. Wir hatten eine sehr umfangreiche Tagesordnung vorgesehen, behandelt wurden dann eigentlich nur der Vorstandsbericht und das Schwerpunktthema. Das zeigt deutlich, daß es hier unterschiedliche Vorstellungen, Erwartungen, Wünsche und Meinungen gab. Und es ist dann so lange miteinander debattiert und gestritten worden, bis die Inhalte so formuliert waren, daß alle zustimmen konnten. Wir haben auch Wert auf eine möglichst breite Zustimmung gelegt. Denn davon hängt es ab, wie intensiv die Thematik in den einzelnen Verbänden und Diözesen bearbeitet wird.

„Häufig eine Mittlerfunktion zwischen Fronten"

HK: Der BDKJ hat sich auf seiner Hauptversammlung im Frühjahr dieses Jahres für die nächste Zeit das Motto „Frieden und Gerechtigkeit" als Schwerpunktthema ge-

setzt. Welche Bedeutung hat für Sie die Wahl eines Schwerpunktthemas generell, und wie versuchen Sie, kirchliche und politische Gruppen als Gesprächspartner zu erreichen?

Homberg: Ich glaube, daß unsere Bemühungen, Solidaritätspartner zu finden, im innerkirchlichen Bereich stärker sein müssen als auf gesellschaftlicher Ebene, weil wir innerkirchlich als Jugendverband fungieren, der ständig fordert, der sehr oft neue Ideen einbringt, aber auch sehr viel zu kritisieren hat, der ständig im Licht der Öffentlichkeit steht und somit von daher schon für Reibungspunkte sorgt. Dennoch glauben wir,daß wir durch Gesprächsbereitschaft, durch das Herantreten an andere Gruppen, Solidarisierungspartner auch hinsichtlich der Inhalte finden. Sehr zufrieden sind wir mit der Entwicklung auf die katholische Frauengemeinschaft hin, die sich sehr gut anfordern läßt, aber auch umgekehrt ihre Anforderungen in einzelnen Sachbereichen an uns stellt; aktuelles Beispiel ist der von Ihnen genannte Schwerpunkt „Frieden und Gerechtigkeit". Wir haben versucht, unsere Anliegen auf das Zentralkomitee hin zu verdeutlichen für den Katholikentag '82, aber auch für andere Aktivitäten und Aktionen.

HK: Wie sehen Sie die Rolle des BDKJ im Bereich der Jugendpolitik verstanden als ein Bestandteil der Gesamtpolitik?

Homberg: Es kommt uns häufig eine Mittlerfunktion zwischen Fronten und Welten zu, die landläufig mit rechts und links beschrieben werden. Wenn ich das gerade wieder am Beispiel Frieden deutlich machen kann, so hat man sehr große Erwartungen, z. B. von den verschiedensten Strömungen her an uns als konfessionelle und auch als einflußreiche Jugendverbände. Wir gehören beide – die evangelische Jugend und der BDKJ – zu den größten Jugendorganisationen in der Bundesrepublik und müssen hier einfach zusammenhalten, um Positionen zu erarbeiten, die dann auch Chancen haben, gehört zu werden im jugendpolitischen Bereich, in der gesellschaftspolitischen Diskussion, in den Ministerien, im Parlament, in den Parteien, bei anderen gesellschaftlichen Gruppen. Hier sind wir mit dem, was wir tun können, im großen und ganzen zufrieden. Wir glauben, daß wir hier ein anerkannter Partner sind, der in vielfältigsten Formen angesprochen wird. Das kann einmal besser, einmal weniger gut gelingen. Aber im großen und ganzen spielen wir hier eine Rolle, die ich nicht als unbedeutend bezeichnen möchte.

„Wo Konflikte auftreten, bietet sich die Möglichkeit, miteinander zu sprechen"

HK: Wie kann denn der BDKJ Themen in das kirchliche Leben einbringen, solange es so viele, teils offen ausgetragene, teils mehr untergründig schwelende Konflikte zwischen der Leitung der Kirche und ihren Jugendorganisationen gibt?

Wuchterl: Wo Konflikte auftreten, bietet sich die Möglichkeit, sich zusammenzusetzen, miteinander zu sprechen, um dann vielleicht auch zu neuen Lösungen zu kommen. Und genau das versuchen wir. Wir sind gerade jetzt mit dem Schwerpunktthema dabei, diese Chance zu nutzen, so gut das möglich ist. Wir halten das für wichtig, um den eigenen Beitrag der kirchlichen Jugendarbeit der gegenwärtigen Diskussion um den Frieden deutlich herauszuarbeiten.
Außerdem gibt es ja nicht nur Konflikte. Seit vielen Jahren arbeiten wir mit Misereor zusammen und planen in jedem Jahr gemeinsam die Jugendaktion. Wir arbeiten ebenso mit dem Päpstlichen Missionswerk der Kinder zusammen und gestalten miteinander die Aktion „Sternsingen". Wir geben seit vielen Jahren den Kreuzweg der Jugend heraus. Wir arbeiten bei der Vorbereitung der Katholikentage mit und gestalten einen Teil des Programms. Daneben arbeiten unsere Referenten bei den Jugendseelsorgekonferenzen und Kursen der Diözesen, bei Akademien und Fachtagungen mit. Ich meine, wir haben viele Möglichkeiten, um Themen, die uns wichtig sind, in der Kirche ins Gespräch zu bringen.

HK: Sie haben das Thema „Frieden und Gerechtigkeit" relativ früh in die Katholikentagskommission des ZdK als Vorschlag für das Motto des Katholikentags 1982 eingebracht. Wie wurde dieser Themenvorschlag dort aufgegriffen und läßt sich bereits absehen, in welcher Form er in Düsseldorf zum Tragen kommen wird?

Wuchterl: Es gab sehr frühe Absprachen zwischen den Verantwortlichen in Düsseldorf und Köln und dem Generalsekretariat des Zentralkomitees. Dabei hat sich eindeutig der Schwerpunkt „Glauben – Glaubenszeugnis – Glaubensverkündigung" herausgebildet. Damit waren natürlich für einige Leute schon Entscheidungen gefallen. Wir haben dann unseren Vorschlag eingebracht, der nicht bei allen Gesprächspartnern in der Katholikentagskommission auf Gegenliebe gestoßen ist. Aber wir haben uns darauf verständigt, daß wir vom Grundwort „Glauben" ausgehen und daß „Frieden und Gerechtigkeit" ein besonderer Akzent im Katholikentag werden soll. Das ist jetzt auch nach dem ersten Programmentwurf des Generalsekretariats deutlich erkennbar. Darüber freuen wir uns. Es wird in Düsseldorf eine ganze Reihe von Foren, Podien und Gesprächen geben, die sich mit Friedensfragen beschäftigen.

HK: Wie weit kann der BDKJ, nachdem er dieses Schwerpunktthema eingebracht hat, dazu beitragen, daß es auch in einer offenen und argumentativen Form behandelt wird? Sehen Sie Möglichkeiten, sich im Vorfeld des Katholikentags entsprechend einzusetzen?

Wuchterl: Vier Vertreter des BDKJ gehören der Katholikentagskommission an, und in der Jugendkommission sind fast alle Mitgliedsverbände des BDKJ vertreten. Von daher haben wir gute Möglichkeiten, das Programm mitzugestalten. Von uns aus haben wir auch einiges unternommen. Es wird auf dem Katholikentag zwei Jugend-

zentren geben, eines im Messegelände und eines in der Altstadt, und ein Zentrum der Ruhe. Es wird ein sog. Friedenscamp für ca. 2000 Teilnehmer geben. Das ist gegenüber den bisherigen Katholikentagen neu. Dort sollen die Teilnehmer miteinander inhaltlich arbeiten, um sich dann z. B. in einem Forum als Gesprächspartner anbieten zu können. Sie sollen in der Lage sein, das Gespräch zu leiten, einige Anstöße zu geben, so daß die großen Foren in kleine Gruppen aufgeteilt werden können. Das scheint mir eine gute Möglichkeit für die inhaltliche Auseinandersetzung auf dem Katholikentag zu sein. Wir haben auch gemerkt, daß es sehr wichtig ist, das Gesamtprogramm des Katholikentages noch stärker mitzugestalten. Wir haben deshalb einige Verbände gebeten, daß sie ihre Foren aus dem Jugendzentrum herausnehmen und sie einem größeren Kreis zugänglich machen.

„Fragen stellen junge Menschen nicht nur auf Katholikentagen"

HK: Es gibt seit einigen Jahren das Phänomen, daß Katholiken- und Kirchentage mehr oder weniger zu Jugendforen geworden sind. Kann man sagen, daß die Jugend, die sich auf dem Katholikentag einfindet, zumindest aus dem Umkreis der verbandlich organisierten katholischen Jugend kommt oder sind das auch Jugendliche, die sich nicht in den Verbänden engagieren?

Homberg: In Berlin waren es deutlich mehr Jugendliche und Verantwortliche aus den Reihen des BDKJ und der kirchlichen Jugendarbeit insgesamt als zuvor. Gegenüber Berlin wollen wir, daß Mitglieder und Mitarbeiter auf dem Katholikentag selbst Verantwortung übernehmen und nicht zu sehr als passive Teilnehmer in einem Forum sitzen, sondern Möglichkeiten finden, sich aktiv zu beteiligen. Dazu sind sowohl Sachkenntnis als auch die eigene Erfahrung wichtig, um sie inhaltlich in Gespräche und Diskussionen einbringen zu können. Ich glaube, daß es uns gelingen wird – und dazu ist eine intensive Vorbereitung lange vor dem Katholikentag notwendig –, in Düsseldorf auch für unsere Mitarbeiter und Verantwortlichen das Gespräch mitzuführen, es zu öffnen und offen zu halten für diejenigen, die sich daran beteiligen wollen, um sich darüber hinaus auch zu engagieren für erste Schritte eines inneren und eines äußeren Friedens, der im Nahbereich und damit auch bei uns selbst im Verband beginnt.

HK: Was trägt der BDKJ und was tragen seine Verbände zur nötigen Nacharbeit zu solchen von jungen Leuten stark frequentierten Großveranstaltungen wie Katholiken- bzw. Kirchentagen bei, vor allem bezüglich der religiösen Fragen, die Jugendliche haben? Es besteht der Eindruck, als bestaune man zwar die zahlreiche Teilnahme, lasse es bei dem Staunen aber auch bewenden...

Wuchterl: Wenn der Katholikentag gelingt, wenn Jugendliche gute und wichtige Erfahrungen machen, dann prägen diese natürlich und bleiben. Es zeigt sich allerdings, daß es für den einzelnen schwer, fast nicht möglich ist, diese Erfahrungen in das pfarrliche Leben einzubringen. Wenn eine ganze Gruppe am Katholikentag teilnimmt, kann sie viel leichter das Leben in der Pfarrei beeinflussen. Das setzt voraus, daß eine Gemeinde dafür offen ist und neue Impulse wünscht.
Der Rhythmus der Katholikentage macht eine gezielte Nacharbeit schwierig. Die Leitungen sind ja gleich nach dem Katholikentag mit der Vorbereitung des nächsten beschäftigt. Der Bundesvorstand hat darum in der Vollversammlung des Zentralkomitees den Antrag gestellt, daß nach 1984 Katholikentage nur noch alle 4 Jahre stattfinden sollen. Dieser Antrag wurde mit großer Mehrheit abgelehnt. Das respektieren wir selbstverständlich. Die Argumente haben uns aber noch nicht davon überzeugt, daß der Zweijahresrhythmus gut ist.
Ihre Fragen stellen junge Menschen nicht nur auf dem Katholikentag, sondern in jeder Gruppenstunde und in jedem Kurs. Damit beschäftigen wir uns also ständig. Das ist der Ansatzpunkt für unsere Arbeit. Eine gezielte Nacharbeit des Katholikentages ist das natürlich nicht.

„Es geht um die Verbindung von Glaube und Leben"

HK: Wenn ich Sie recht verstehe, geht es Ihnen im Augenblick darum, das Gespräch mit möglichst vielen Gruppen innerhalb des Katholizismus zu suchen; hoffen Sie damit das Mißtrauen in bestimmten kirchlichen Kreisen gegen den BDKJ oder gegen die kirchliche Jugendarbeit abbauen zu helfen?

Wuchterl: Die Frage, die wir oft mißtrauisch gestellt bekommen,heißt: „Wo bleibt denn bei Euch ‚das Eigentliche'? Ihr macht Politik und für alles andere bleibt dann nichts mehr übrig." Wir haben gerade mit dem Beschluß der Hauptversammlung zum Schwerpunktthema „Frieden und Gerechtigkeit" deutlich machen können, daß es uns um die Verbindung von Glaube und Leben oder von Evangelium und Politik geht. Nicht so kurzschlüssig, daß ich sage, „du sollst nicht töten, also mußt du gegen Atomwaffen sein". Aber es muß eine Verbindung geben. Wenn ich als Christ lebe, dann lebe ich aus dem Evangelium und dann handle ich auch in der Politik nach dem Evangelium.

HK: Wo sehen Sie eigentlich den spezifischen Ort kirchlicher Jugendarbeit innerhalb des Gesamtbemühens der Kirche um die Jugend, zu dem die religiöse Erziehung in Familie und Gemeinde ebenso gehört wie der Religionsunterricht in der Schule?

Homberg: Was den Stellenwert der Jugendarbeit im Kontext von Gemeindekatechese, Religionsunterricht, Erziehung in der Familie angeht, so kann der BDKJ unmöglich allein für die Beseitigung von Defiziten sorgen, die die religiöse Sozialisation von Kindern und Jugendlichen betreffen. Er kann höchstenfalls ergänzen und das will er auch. Er möchte also auch im Bereich der Pastoral mitwirken und seinen Standort haben. Hier kann der BDKJ da-

durch ergänzen und stützen, daß er z.B. die Form der Gruppe von Gleichaltrigen anbietet als einen Lebensraum, in dem gegenseitiges Erfahren und Lernen, gemeinsames Tun und Handeln, den anderen ernst nehmen und sich für ihn einsetzen genauso wie das gemeinsame Beten und Feiern möglich sind. Bei vielen ehemaligen Mitgliedern und Verantwortlichen aus der kirchlichen Jugendarbeit des BDKJ ist deutlich zu erkennen, daß sie sowohl was ihr religiöses Profil als auch was ihr politisches und gesellschaftliches Engagement betrifft, entscheidend durch die Jugendarbeit geprägt wurden.

„Sehnsucht nach erfahrbarer Gemeinschaft, die vom Glauben geprägt ist"

HK: In den letzten Jahren war vielfach der Vorwurf zu hören, es fehle der kirchlichen Jugendarbeit an einer „herausfordernden Spiritualität" bzw. überhaupt an einem vorbildhaften Glaubensprofil. Besteht dieser Vorwurf nicht zu Recht?

Wuchterl: Ein solches Urteil hängt immer von den Vorstellungen und Erwartungen dessen ab, der es ausspricht. Ich tue mich schwer, es nachzuvollziehen. Denn wenn wir zu den Diözesanversammlungen reisen, dann hören wir überall die Klage, die politischen Kurse seien am schwächsten besucht. Besinnungswochenenden, Einkehrtage, Frühschichten haben großen Zulauf. Das heißt: es gibt ein beträchtliches Angebot, nur erscheint das nicht in KNA und auch nicht in den Tageszeitungen. Dort findet eher eine Stellungnahme Beachtung, die wir zu einem politischen Vorgang abgeben. Ich vermute, daß von daher das gesamte Bild mitgeprägt ist.
Spiritualität, meine ich, ist auch immer abhängig von der Situation, in der die Kirche lebt. Junge Menschen wollen heute kirchliche Feste nicht feierlich begehen, sondern wieder zu wirklichen Festen machen. Sie haben eine tiefe Sehnsucht nach erfahrbarer Gemeinschaft, die vom Glauben geprägt ist. Sie bewundern Menschen, die Glauben und Leben überzeugend miteinander verbinden, und lassen sich von ihnen mitreißen. Sie suchen aus Verantwortung für die Schöpfung und das Überleben aller Menschen nach einem neuen Lebensstil. Darin sehe ich durchaus Ansätze für eine neue, herausfordernde Spiritualität.

HK: Tun die Leitungsgremien des BDKJ genug, damit das spirituell-religiöse Angebot auch auf das Gesamtbild der Verbände im angemessenen Umfang durchschlägt?

Wuchterl: Das ist einer der wichtigsten Bereiche jeder kirchlichen Jugendarbeit. Gerade deshalb traue ich mich nicht ohne weiteres zu sagen: Dafür tun wir bereits genug. Ich kenne allerdings eine ganze Reihe guter Angebote von Mitgliedsverbänden und Diözesen. Sie reichen von einzelnen Studienwochen bis zu einer begleitenden Ausbildung über ein ganzes Jahr. Ein Teil der theologisch-spirituellen Bildung erscheint außerdem nicht unter diesem Namen, weil er bei anderen Kursen selbstverständlich dazugehört. Ich bitte aber auch zu bedenken, daß sich die Situation der Jugendlichen grundlegend geändert hat. Viele von ihnen brauchen deshalb erheblich länger, bis sie sich für den Glauben und die Kirche entscheiden.
Ebenso grundlegend hat sich die Situation bei den Mitarbeitern verändert. Bis vor Jahren war es selbstverständlich, daß ein Priester in einem Vorstand mitgearbeitet hat und daß er auch für einzelne Jugendliche viel Zeit aufwenden konnte. Von den Jugendlichen her wird es immer dringender notwendig, daß Gesprächspartner über lange Zeit und für ausführliche Gespräche zur Verfügung stehen. In Wirklichkeit stehen aber immer weniger Gesprächspartner für immer kürzere Zeit zur Verfügung. Wir haben in den letzten Jahren immer mehr pädagogische Mitarbeiter eingestellt, die wir auch dringend brauchen. Nur haben die kirchlichen Fachhochschulen bisher kein ausreichendes Angebot gemacht, um diese Mitarbeiter auch theologisch-spirituell auszubilden und zu begleiten. Ihnen werden aber ständig Fragen aus diesem Bereich gestellt. Sie können nicht sagen, dafür ist der Priester, der Theologe zuständig. Sie müssen selber eine Antwort geben.

HK: Wie stellen Sie sich auf dem Hintergrund zunehmenden Priestermangels hier Lösungswege vor?

Wuchterl: Das ist für mich ziemlich eindeutig. Wir müssen die theologisch-spirituelle Begleitung für alle Mitarbeiter weiter ausbauen, und wir müssen ihnen dafür die notwendige Zeit zur Verfügung stellen. Der Gerechtigkeit halber, meine ich, muß ich anmerken, daß auch nicht alle Kapläne aus einer tiefen Spiritualität heraus gelebt und gehandelt haben. Auf der anderen Seite habe ich die Erfahrung gemacht, daß die pädagogischen Mitarbeiter, die wir inzwischen in der Jugendarbeit angestellt haben, wirklich aus dem Glauben leben und den Glauben zu vermitteln versuchen.
Ich meine, wir müssen vor allem darüber nachdenken, wie denn das Leben einer Gemeinde aussieht. Wenn sich das im Sonntagsgottesdienst erschöpft, dann kann dieser nicht den Stellenwert haben, der ihm in einer christlichen Gemeinde zukommt. Wenn in der Gemeinde während der Woche nichts geschieht, dann wird der Gottesdienst kaum die Versammlung sein, bei der die Gemeinschaft der Glaubenden erfahrbar wird. Da müssen wir ansetzen und fragen, wie es gelingen kann, daß die Menschen in einer Gemeinde anfangen, miteinander zu leben und ihr Wissen, ihr Können und ihre Erfahrungen in allen Lebensbereichen zu teilen. In einer solchen Gemeinde werden sich erwachsene Mitarbeiter finden, die Verantwortung übernehmen und Jugendliche an ihrem Glauben teilhaben lassen. Sie können jungen Menschen einen Zugang zur Kirche eröffnen.
Wir brauchen also hauptamtliche und ehrenamtliche erwachsene Mitarbeiter, die selber glauben und Jugendliche auf ihrem Weg zum Glauben begleiten.

Reportage

Kein Geld für die Dritte Welt?

Finanz- und währungspolitische Fragen zu Beginn der Dritten Entwicklungsdekade

Der weltweite Gegensatz zwischen „reich" und „arm" wird größer und größer. Besonders in den letzten Jahren hat sich die Weltwirtschaft rapide gewandelt und großen Teilen der Dritten Welt steht eine düstere Zukunft bevor. Angesichts dieser Schwierigkeiten ist eines bereits klar. Der Zeitplan internationaler Sonderkonferenzen; so u. a. die Pariser Tagung über Lage und Aussichten der am wenigsten entwickelten Länder im September und der „Nord-Süd-Gipfel" im Herbst d. J. in Mexiko. – Nicht klar ist – zu Beginn der 3. Entwicklungsdekade (1981–90) – dagegen, welches gemeinsame *Konzept vertreten und verwirklicht werden soll, um die Entwicklungspolitik aus der Sackgasse herauszuführen. Ihre Neuorientierung erfordert eine Rückbesinnung auf die ethisch-moralischen Werte sowie auf die politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhänge, die Entwicklungspolitik erst wirksam machen. Jedoch gibt es auch harte ökonomische Fakten und finanziell notwendige Aktivitäten, um das Elend und die Armut in der Dritten Welt zu mildern. Um ihre Darstellung geht es in diesem Beitrag[1] von Professor* Theodor Dams *und* Friedrich L. Sell *vom Institut für Entwicklungspolitik der Universität Freiburg[2].*

Zu Beginn der 2. Entwicklungsdekade (1971–80) hatte alles noch *verhältnismäßig* günstig ausgesehen. Die optimistischen Vorausschätzungen wurden jedoch jäh unterbrochen, als 1972 eine Welternährungskrise vorlag und ab Ende 1973 bis auf den heutigen Tag die Rohölpreise scharf anstiegen. Trotz dieser Schwierigkeiten lagen die jährlichen Raten des Wirtschaftswachstums nur unwesentlich unter denen der Jahre 1967–73. Nicht zuletzt haben hohe internationale Finanztransfers dieses relativ günstige Ergebnis mitbeeinflußt. Vor dem Hintergrund dieser „ermutigenden Leistungen" hatte dann auch die Weltbank in ihren „Weltentwicklungsberichten" 1978 und 1979 eine optimistische Projektion für die jährlichen Wachstumsraten des nächsten Jahrzehnts vorgelegt. Der „Dritte Weltentwicklungsbericht" (1980) zeigt demgegenüber ein düsteres Bild: Die ölimportierenden Entwicklungsländer mit *mittlerem* Einkommen werden im ungünstigeren Falle Jahreszunahmen der Pro-Kopf-Einkommen von 2,1% (1980–85) bis 2,4% (1985–90), im günstigeren Falle von 2,7 bzw. 3,4% erzielen. Die ölimportierenden Entwicklungsländer mit *niedrigem* Einkommen haben dagegen nur 1,0 bzw. 1,3 und 1,7 bzw. 2,4% Steigerungsrate je Jahr. Afrika (südlich der Sahara) trifft es am stärksten; hier sind sogar reale Einbußen des Pro-Kopf-Einkommens anzunehmen: Eine *unsichere* Zukunft bei der *sicheren* Erwartung, daß sich in vielen Ländern dieser Region bis zur Jahrtausendwende die Bevölkerung nahezu verdoppeln wird! – Was hat sich seit 1978/79 an Rahmenbedingungen geändert, die eine solche Verschärfung der schon heute prekären Lage erwarten lassen? Hier die Fakten: Erheblich gestiegene Ölpreise nach 1978 mit negativen Auswirkungen auf Industrie- und Entwicklungsländer; Rezession in Ländern der westlichen Welt und rückläufige Wachstumsraten des Welthandels; zunehmende Verschuldung der Entwicklungsländer und daraus resultierende Belastung der Zahlungsbilanzen; schwieriger gewordene Finanzierung des Bedarfs der Entwicklungsländer u. a. m. – Die düstere Zukunft der ölimportierenden Entwicklungsländer kann mit einer Zahl belegt werden, die über alle ökonomischen Probleme hinweg eine moralisch-ethische Herausforderung enthält: Die Zahl der absolut Armen wird unter den ungünstigeren Bedingungen im nächsten Jahrzehnt auf 800 Mill. Menschen ansteigen (1980: 780 Mill.).

Herausforderung für die Finanz- und Währungspolitik

Diese ungünstigeren Aussichten für eine große Zahl von Entwicklungsländern sollten den politisch Verantwortlichen zu denken geben, wie dieser prekären Lage mit mehr Hilfe begegnet werden kann. Dabei muß gesehen werden, daß die Ungleichgewichte in der Weltwirtschaft, insbesondere in den meisten Entwicklungsländern, *strukturell* bedingt und *längerfristige* Anpassungsprozesse zu seiner Überwindung notwendig sind. Im Vordergrund darauf ausgerichteter Maßnahmen steht die internationale *Mit*finanzierung des Entwicklungsprozesses von Ländern der Dritten Welt. Sie erfolgt in einem „magischen Dreieck": Förderung eines funktionierenden internationalen Währungssystems (IWF) – Bereitstellung von öffentlichen Finanzhilfen (ODA) – Transfer von privaten Krediten und Kapital, vor allem durch private Geschäftsbanken und Unternehmen, jedoch auch finanzielle Leistungen von Nicht-Regierungsorganisationen (NRO), einbezogen Kirchliche Hilfswerke (Abb. 12). – So wie das Wirtschaftswachstum sich auf eine große Zahl von Einzelbeiträgen zurückführen läßt, besteht der internationale Kapitalzufluß[3] aus einer Vielzahl einzelner Finanzströme, die miteinander in Verbindung stehen. Vor allem sind die Zusammenhänge zwischen Währungs- *und* Finanzpolitik zu beachten.

Dafür sprechen folgende Gründe:

1. Die internationale Währungsordnung hat sich auf „Wiedererlangung einer haltbaren Zahlungsbilanzposition" bei Preisniveaustabilität sowie weiterer Einschaltung in den internationalen Handels- und Zahlungsverkehr zu konzentrieren; denn durch weltweite Inflation wird ein Teil der finanziellen Direkthilfen und Kapitaltransfers durch Preissteigerungen ökonomisch entwertet.

2. In dem Umfange, wie der IWF längerfristigere Anpassungsprozesse der Länder der Dritten Welt mitfinanziert, wird seine *währungs*politische Aufgabe auf die der *Entwicklungs*finanzierung ausgedehnt.

3. Dafür gibt es jedoch internationale, regionale und nationale Institutionen; eine Koordinierung zwischen Entwicklungs- und Währungspolitik wird daher zu einem vordringlichen Problem.

4. Für die Bereitstellung von Kapital ist die Einschaltung privater Geschäftsbanken unumgänglich; bei dem zunehmenden Risiko, das die wachsende Verschuldung der Dritten Welt beinhaltet, praktizieren private Institute in immer stärkerem Maße die Zusammenarbeit mit den internationalen Instituten der Währungspolitik und der Entwicklungsfinanzierung. – Die Bereitstellung ausreichender internationaler Finanzierung zugunsten der Entwicklungsländer erfolgt aus vielen Quellen; der Vorgang an sich ist sehr komplex – die Betrachtung *eines* Bereichs, etwa der Währungs- *oder* Finanzpolitik bzw. der öffentlichen *oder* der privaten Kapitalströme, würde den Zusammenhang willkürlich auseinanderreißen.

Tatsächliche und projizierte Finanzströme

Im dritten Weltentwicklungsbericht (1980) werden einige Berechnungen über derzeitige und zukünftige Netto-Kapitalzuflüsse zugunsten der Entwicklungsländer ausgewiesen *(Abb. 1)*. Im Jahre 1980 betrug der Nettozufluß an Kapital 74,6 Mrd. US-$; unter den günstigen Annahmen[4] wird er 1990 rd. 180 Mrd. US-$ (zu laufenden Preisen) erreichen. Dieses ist auf den ersten Blick eine gewaltige Steigerung – der Schein trügt jedoch! – Wir haben die Inflationsraten der letzten Jahre, die bei Lieferungen an Entwicklungsländer festgestellt wurden[5], benutzt, um den oben genannten *nominalen* Werten die *realen* Finanztransfers gegenüberzustellen (Grundlage: Preise von 1977). Danach sieht der reale (d. h. preisbereinigt, auf die Kaufkraft des Jahres 1977 bezogen) Netto-Kapitaltransfer wie folgt aus: 1980 waren es 52,7 Mrd. US-$; 1990 wären es 65,7 Mrd. US-$. – Die hohen Zunahmeraten von 9,2%/Jahr bei der *nominalen* Betrachtung schrumpfen auf 2,2%/Jahr bei der realen Berechnung zusammen! Wenn die angenommene Rate der Preissteigerung nur von 7 auf 8% zunimmt, sinkt der *reale* Finanztransfer auf die bescheidene Wachstumsrate von 1,2%/Jahr! Hier wird deutlich, wie eng internationale Finanz- und Währungspolitik miteinander verflochen sind.

Die Rolle des Internationalen Währungsfonds (IWF)

Für wie wichtig eine funktionierende Weltwährungsordnung angesehen wurde, beweist die Tatsache, daß noch vor Beendigung des Zweiten Weltkrieges ein entsprechendes Abkommen (Bretton Woods 1944) unterzeichnet wurde. Seitdem gibt es den „Internationalen Währungsfonds" (IWF); internationale Liquidität, d. h. Zahlungsfähigkeit der Mitgliedstaaten untereinander, sollte einmal „unabhängig von den Zufälligkeiten der Goldförderung und Geldhortung", zum anderen unbeeinflußt von zeitweise passiven Zahlungsbilanzen gesichert werden, indem der IWF in Anlehnung an die eingezahlten Quoten den in Schwierigkeiten geratenen Ländern Kredite einräumte. Allerdings wird von den Kreditnehmern erwartet, daß sie eine nationale Wirtschaftspolitik verfolgen, die auf kürzere Sicht die konjunkturell bedingten Defizite in der Zahlungsbilanz beseitigen.
Diese Grundlagen des IWF – kurzfristige Kreditgewährung, Auflagen für die Wirtschafts- und Finanzpolitik des Nehmerlandes und Bindung der Höhe der Kredite an die z. T. in Gold oder Devisen eingezahlten Quoten – haben sich in der Folgezeit erheblich gewandelt: Mit dem Beitritt einer wachsenden Zahl von Entwicklungsländern veränderten sich die Anforderungen an den IWF. Sie benötigten als wirtschaftsschwächere Partner nicht kurzfristige Überbrückungskredite des *Zahlungs*bilanzausgleichs, sondern langfristige Kredite der *Entwicklungs*finanzierung; sie brauchten höhere Finanztransfers, als es ihre niedrigen Einzahlungsquoten erlaubten. Weiterhin fanden die Entwicklungsländer die IWF-Auflagen für ihre Wirtschaftspolitik als störend. Die Entwicklungsländer wurden bei den chronischen Defiziten ihrer Zahlungsbilanzen die wichtigsten Kunden des IWF – und damit zugleich zu den schärfsten Kritikern dieser Einrichtung, in der die „Reichen dieser Welt" mit den höchsten Einzahlungsquoten währungspolitisch den Ton angaben.

In diesem Spannungsfeld divergierender Interessen hat der IWF im letzten Jahrzehnt – auch im Hinblick auf den wachsenden Finanzbedarf der Entwicklungsländer – verschiedene Wandlungen erfahren oder sieht sich steigenden Anforderungen gegenübergestellt:
1. Der Kreditspielraum (Ziehungsrechte) wurde erheblich – im Verhältnis zur eingezahlten Quote – ausgedehnt;
2. Es wurden 1969 Sonderziehungsrechte (SZR) eingerichtet, d. h. Geldschöpfung über Kredit ohne Deckung, jedoch an die Quote gebunden (internationales Buchgeld);
3. Es soll eine Verbindung zwischen den Sonderziehungsrechten (SZR) und Finanzierung der Entwicklungshilfe geschaffen werden (link), d. h. es sollen für die Zuteilung von SZR entwicklungsländerspezifische Gesichtspunkte angewendet werden;
3. Es wurden mehrere sog. „konditionale Kreditfazilitäten" eingerichtet; „konditional" heißt, daß Kredite bei be-

stimmten Schwierigkeiten der Zahlungsbilanz in Anspruch genommen werden können: ⅙ der Goldbestände des IMF wurde 1978 verkauft, um aus dem Trust Fund den ärmsten Entwicklungsländern zinsverbilligte Zahlungsbilanzkredite zu gewähren; bei vorübergehenden Exportausfällen werden ausgleichende Kredite bereitgestellt; seit 1974 wurden erweiterte Kreditmöglichkeiten eingeräumt, um bei strukturellen längerfristigen Defiziten der Zahlungsbilanz Anpassungen zu fördern; die Finanzierung von internationalen Rohstofflagern, die sog. Buffer-Stock-Fazilität kam hinzu; von 1974 bis 1976 bestand die Ölfazilität zur Finanzierung ölpreisbedingter Defizite der Zahlungsbilanz; seit 1978 gibt es die sog. Witteveen-Fazilität, wenn alle IWF-Kredittranchen ausgeschöpft sind, gibt es noch einen Zuschlag!
Seit November 1980 ist ein IWF-Zinssubventionskonto eingerichtet, aus dem 69 Niedrig-Einkommens-Entwicklungsländer Zahlungen erhalten, um ihre Zinsbelastung bei den zusätzlichen Finanzierungsfazilitäten zu senken. Im Falle von Mißernten werden finanzielle Hilfen für Nahrungsmitteleinfuhren gegeben. Im März 1981 ist Saudi-Arabien verstärkt in den IWF eingestiegen; seine Quote wurde mit 3,5% praktisch verdoppelt. Die Arabian Monetary Agency (SAMA) will dem IWF in zwei aufeinander folgenden Jahren jeweils 4 Mrd. SZR als Kredite zur Verfügung stellen.

Dieses Bündel von Maßnahmen des IWF ist ein Ausdruck dafür, wie schwierig die außenwirtschaftliche Lage der meisten Entwicklungsländer ist. Trotzdem bleiben die Probleme zu einem guten Teil ungelöst: a) Mit den zusätzlichen und längerfristigen Kreditvergaben konnte der Bedarf der Entwicklungsländer auch nicht annähernd gedeckt werden. b) Für die Gruppe der Entwicklungsländer ohne Erdöl ist offensichtlich ein Finanzierungsproblem außergewöhnlichen Ausmaßes entstanden, das ihre Desintegration aus der Weltwirtschaft bewirken kann. c) Der IWF hat vor allem nach 1974 eine Reihe von *additiven* Kreditmöglichkeiten zusätzlicher Art geschaffen, jeweils mit bestimmter Zweckbestimmung. Dieses *schrittweise* Vorgehen im *bestehenden* System und die damit verbundenen Auflagen finden nicht den Beifall der Entwicklungsländer. Sie wollen eine *Reform* des IWF „an Haupt und Gliedern" – vehement vorgetragen auf UNCTAD; jedoch auch im sog. Brandt-Bericht gefordert!

Kurzgefaßt geht es um mehrere Vorstellungen der Entwicklungsländer:
1. Der IWF soll eine „neue langfristige, an den Entwicklungszielen ausgerichtete Kreditgewährung" einrichten. Der IWF würde damit zu einer internationalen *Entwicklungsbank;* je nach dem Einfluß der Entwicklungsländer bestände jedoch die Gefahr, eine Institution „mit Selbstbedienungsrecht der Kreditnachfrager" zu schaffen!
2. Die Abstimmungen im IWF erfolgen nach dem Grundsatz „Wer Geld hat, schafft an!"; d. h., die reichen Länder mit den höchsten Quoten bestimmen weitgehend die internationale Währungspolitik. 85% der IWF-Mitglieder sind jedoch Entwicklungsländer. Die Dritte Welt argumentiert, daß die gegenwärtig schwierige weltwirtschaftliche Lage auf dem Rücken der Schwächsten ausgetragen würde; die IWF-Konditionen für die Vergabe von Krediten sollen verschwinden oder verringert werden. Die westlichen Industriestaaten wehren sich gegen eine derartige Änderung des IWF, weil damit die Gefahr einer „Politik des leichten Geldes" und einer weltweit größeren Inflation zunehmen würde. Damit wäre allerdings keiner Seite gedient.
Eine Einigung ist noch nicht in Sicht; eines ist sicher: Die Reform des Weltwährungssystems wird die Diskussion in der kommenden Entwicklungsdekade bestimmen!
Jacques Larosière, IWF-Direktor, hat die drei großen Herausforderungen für seine Institution klar und deutlich angesprochen: Förderung der Zahlungsbilanzanpassung – Erleichterung des Recycling Prozesses (Anlage von OPEC-Dollar) – Verbesserung des internationalen Währungssystems.

Die Weltbank (IBRD) und die Regionalbanken

Mit dieser langfristig orientierten Kreditpolitik, die strukturelle Anpassungen der Entwicklungsländer fördern soll, war ursprünglich eigentlich eine andere internationale Institution beauftragt: die Weltbank; in der korrekten Bezeichnung „Internationale Bank für Wiederaufbau und Entwicklung" kommt zum Ausdruck, daß sie sich unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg der Beseitigung der Kriegszerstörungen, später jedoch immer mehr dem wirtschaftlichen Aufbau der Entwicklungsländer zuwandte. Ein Netz internationaler Regionalbanken (für Lateinamerika, Afrika, Asien, Karibik) ergänzt diese Form der Kapitalbereitstellung für Entwicklungsprojekte und -programme. *Abb. 2* zeigt, daß der Anteil der Finanzierung für Entwicklungsvorhaben durch internationale Organisationen steigende Tendenz hat. Die Weltbank will ihre Aktivitäten in Zukunft noch erheblich erweitern, vor allem auf dem Energiesektor in Entwicklungsländern. Von 1981–85 sollen für den Energiesektor 13 Mrd. $ an Darlehen gewährt, weitere 12 Mrd. $ könnten eingesetzt werden, sofern Finanzmittel durch die Mitgliedstaaten bereitgestellt werden. Die damit in Gang gesetzten Gesamtinvestitionen würden etwa den vierfachen Betrag erreichen. Vorerst fehlt jedoch das benötigte Geld! – Zwischen Weltbank und IWF bestand in der ursprünglichen Konzeption eine klar vorgezeichnete Arbeitsteilung: Finanzierung von Entwicklungsprojekten und -programm einerseits sowie Sicherung der währungspolitischen Ordnung andererseits. – Die Konturen verwischen sich allerdings manchmal vor dem Hintergrunde der IWF-Entwicklungsfinanzierung. – Eine wirksame Abstimmung beider Institutionen (IWF und Weltbank) ist jedoch dringend erforderlich; das zumindest aus zwei Gründen: a) Beide sind an der Wirtschafts- und Finanzpolitik „ihrer Mitgliedsländer interessiert" – so die vorsichtige Umschreibung eines Vorganges durch einen IWF-Beamten, daß die Nehmerländer

eine Politik einzuschlagen haben, die strukturelle Anpassungen erfolgreich macht. b) Eine gute Kooperation beider führt zu einer Katalysatorwirkung, so daß Entwicklungsländer auf privaten internationalen Kapitalmärkten die zusätzlichen Kredite aufnehmen können.

Die Verschuldung der Entwicklungsländer

Die Institution IWF konnte ihrer Aufgabe nicht gerecht werden, die für die Abwicklung des Welthandels erforderliche internationale Liquidität in vollem Umfange bereitzustellen. Das ist – wie aufgezeigt – insbesondere darauf zurückzuführen, daß *langfristige strukturelle* außenwirtschaftliche Ungleichgewichte vorliegen[6].

Die Entwicklungsländer mußten daher auf andere Kredit- und Geldgeber zurückgreifen, um ihre größten Schwierigkeiten zu meistern. Um einen Überblick über die Gesamtsumme der Finanztransfers an Entwicklungsländer zu erhalten, greifen wir auf die Entwicklung ihrer Verschuldung zurück.

Bis Ende 1980 hatte die Gesamtverschuldung der Entwicklungsländer die gewaltige Summe (zu laufenden Preisen) von 446 Mrd. US-$ erreicht *(Abb. 2)*. In diesem Zusammenhang interessiert die Beantwortung der beiden folgenden Fragen: a) Von welchen *Ländergruppen* und Institutionen wurden Finanztransfers bereitgestellt? b) Welche *Formen* der Kapitalbereitstellung sind am Finanztransfer beteiligt? – Im Jahre 1979 stellten die westlichen Industrieländer (DAC) Dreiviertel der Gesamtsumme[7], gefolgt von den internationalen Organisationen (13,2%), den sozialistischen Staatshandelsländern (4,4%) und von OPEC (64,0%). Der DAC-Anteil hat sich im Jahrzehnt 1970–79 leicht vermindert (um 5%-Punkte), weil OPEC und internationale Organisationen mehr Kapital bereitstellten. – In der Zusammensetzung der Kapitaltransfers (siehe: *Abb. 3*) werden im zeitlichen Ablauf bedeutsame Verschiebungen sichtbar. An den steil ansteigenden Finanztransfers ab 1974 sind in erster Linie private Bankkredite und ausländische Direktinvestitionen (Aufbau von Unternehmungen) beteiligt, wobei allerdings 1978 erstere abrupt abnehmen. Die wichtigste Funktion des privaten Kapitals, die verstärkte Finanznachfrage der Entwicklungsländer abzudecken, wird bei einer Analyse der Transfers aus den westlichen Industrieländern (DAC) deutlich *(Abb. 4)*. Die privaten Kapitalmärkte tragen zunehmend – absolut und relativ – den Hauptbeitrag für die notwendigen Finanztransfers; die absoluten Werte der öffentlichen Entwicklungshilfe stagnieren bzw. sind nach 1978 rückläufig, ihr Anteil an den Gesamtfinanztransfers ist abnehmend. Die Bereitstellung des privaten Kapitals an Entwicklungsländer erfolgt immer mehr durch Geschäftsbanken; 1973 stellten sie die Hälfte, 1979 vier Fünftel des privaten Kapitalvolumens; und dieses wiederum betrug bei den ölimportierenden Ländern rund die Hälfte des beanspruchten Kapitaltransfers. Da die Konditionen (Laufzeit und Zinssätze für Kredite) bei privater Kapitalbereitstellung ungünstiger als bei traditionaler Entwicklungsfinanzierung sind, steigt inzwischen der Schuldendienst der Entwicklungsländer schneller als die Verschuldung selbst *(Abb. 5)*.

Der Doppeldruck der Schuldenlast

Die Entwicklungsländer werden von dieser Schuldenlast in mehrfacher Weise in ihrem wirtschaftlichen Aufbau eingeengt:

a) Die Umstrukturierung der Verschuldung mit Schwergewicht „Privatkapital" hat den Schuldendienst absolut – gegenüber der üblichen Finanzierung in der Entwicklungshilfe (einschließlich sog. „konzessionierter Kredite") – erhöht. Wenn alte Schulden zurückgezahlt werden, müssen neue Kredite aufgenommen werden, diese allerdings – bei dem Aufwärtstrend des US-$ und den steigenden Zinsen – zu ungünstigeren Bedingungen.

b) Mit der Erhöhung der Preise für Rohöl, Nahrungsmittel u. a. m. haben sich die Austauschverhältnisse (in Relation zu eigenen Exporten) verschlechtert. Dadurch wird die Importkapazität (Exporterlöse zu den Durchschnittswerten der Einfuhr) negativ beeinflußt. – *Abb. 6* zeigt, daß die Terms of Trade der nichtölexportierenden Länder seit 1960 leicht abgenommen haben, die der Ölexporteure natürlich hochgeschnellt sind. Die Importkapazität *(Abb. 7)* für die am wenigsten entwickelten Länder ist 1974/76 gesunken, hat dann leicht zugenommen und zeigt ab 1977 wieder sinkende Tendenz. Die Entwicklungsländer mit Export von Fertigwaren kommen in der internationalen Arbeitsteilung besser weg, am besten natürlich die OPEC. – In nüchternen Worten heißt dies, daß die schwächsten Länder bei den ungünstigen Preisrelationen entweder höhere Exportleistungen erbringen mußten, um für den Wirtschaftsaufbau lebenswichtige Importe tätigen zu können, oder den Weg steigender Verschuldung einschlagen mußten. – *Abb. 8* zeigt das Verhältnis von Schuldenhöhe zu den Exporterlösen; es lag 1979 bei 80 v. H., 1973 bei 70 v. H. im Durchschnitt aller Entwicklungsländer. Für die ärmsten Entwicklungsländer ist die Schuldenlast doppelt so hoch wie die Exporterlöse eines Jahres. Sie müßten zwei Jahre alle Exporterlöse abführen, um ihre Auslandsschulden abzutragen!
– Das sind Durchschnittswerte. Die Türkei mit 86% ihrer Exporterlöse allein für Öl und Schuldendienst, Brasilien mit 71% und die Philippinen mit 50% sind die extremsten Fälle. *Abb. 8* macht jedoch noch eines deutlich: Die wirtschaftsschwächsten Länder liegen im Wert „Verschuldung zu Inlandsprodukt" günstiger als die Netto-Ölexporteure (Definition, siehe Abb. 5), nicht dagegen mit Bezug auf die Beanspruchung der Exporterlöse für den Schuldendienst.
– Das ist vor allem darauf zurückzuführen, daß die ärmsten Länder eine geringere Absorbtionsfähigkeit für Auslandskapital haben.

Zu geringe öffentliche Entwicklungshilfe (ODA)

Es gibt keinen Zweifel: Mit der öffentlichen Entwicklungshilfe der westlichen Industrieländer kann die Schuldenlast nicht entscheidend geändert werden; die *gesamte* westliche Entwicklungshilfe reicht nicht einmal aus, um in manchen Jahren den *Anstieg* der Ölrechnungen der Länder der Dritten Welt auszugleichen! Es gibt jedoch auch keinen Zweifel daran, daß die westliche Welt nicht rechtzeitig ausreichende öffentliche Finanzhilfe bereitgestellt hat; bis Mitte der 70er Jahre stellte ODA knapp die Hälfte des „Netto"-Kapitalzuflusses, am Ende der Dekade nur noch ein Drittel. – *Abb. 9* weist sowohl für DAC als auch für die Bundesrepublik Deutschland die *nominalen* ODA-Beiträge aus. Die Kurve zeigt einen starken Anstieg; nach einer Preisbereinigung (Berücksichtigung der Inflationsrate) wird jedoch deutlich, daß an *realer* Kaufkraft bis 1972 praktisch kaum mehr, 1973–77 etwas mehr und erst nach 1978 real ein Drittel mehr (zum Basisjahr 1968) geleistet wurde (im Durchschnitt der Jahre 1968–78 je Jahr real 4,05% Anstieg). Die Betrachtung der DAC-Kurven fällt noch ungünstiger aus. – Bei allen groß aufgemachten Zahlen über öffentliche Entwicklungshilfe sollte nicht übersehen werden, daß wir *an Kaufkraft* keine allzu überzeugenden Steigerungen – vor dem Hintergrund der erheblichen Verbesserung unseres Lebensstandards – erbracht haben! – Die OPEC leistete 1979 öffentliche Entwicklungshilfe in Höhe von 5,2 Mrd. $ (1,44% des Bruttosozialprodukts und knapp ein Fünftel der gesamten ODA); 1975 waren es noch knapp 3% BSP und 27% Anteil. Die Meßlatte „Brutto-Sozialprodukt" wird für die Leistungen der OPEC an Entwicklungshilfe in Frage gestellt: Die OPEC hat 1980 50 Mrd. $ und wird 1981 um 70 Mrd. $ für Öllieferungen erhalten; in Relation dazu sind die oben genannten Summen bescheiden!

Einschaltung privater Geschäftsbanken

Die Lücke zwischen hohem Finanzbedarf der Entwicklungsländer (insbesondere durch erheblich gestiegene Ölrechnungen) und dahinter zurückbleibender öffentlicher Entwicklungshilfe sowie öffentlicher Kredite, wurde vor allem durch private Bankkredite und den privaten Kapitalmarkt geschlossen. *Abb. 3* zeigt die steilaufsteigende Kurve von 1974 bis 1980 (von 44,6 auf 170 Mrd. $). Im gleichen Zeitraum haben die (zusätzlichen) privaten Exportkredite, die Entwicklungsländern gewährt wurden, von 35,5 auf 120 Mrd. US-$ zugenommen. Von Jahr zu Jahr wurden höhere private Bankkredite ausgezahlt; die dadurch entstehenden Schuldverpflichtungen stiegen in Relation dazu viel stärker: Hier tut sich ein neuer „Teufelskreis" auf: *(Abb. 11)*

Ohne Zweifel hat die flexible Einschaltung der privaten Geschäftsbanken bei der Kreditversorgung der Entwicklungsländer dazu beigetragen, daß das Wirtschaftswachstum der Länder der Dritten Welt und der Welthandel keine noch größeren Rückschläge erfuhren. Doch sollten auch die damit verbundenen Risiken und Nachteile für die Entwicklungsländer auf längere Sicht nicht übersehen werden.

In den Jahren 1975–77 sind je Jahr ca. 35 Mrd. US-$ von der OPEC auf dem Euro-Markt angeboten worden. 1978 lag der Betrag noch höher. Vor allem die privaten Geschäftsbanken haben diese *kurzfristig* verfügbaren Gelder als *längerfristige* Kredite an die Entwicklungsländer weitergeleitet (Recycling); durch die Rezession in den westlichen Industrieländern (1974–75) hatte sich deren Kreditnachfrage verringert, so daß dadurch der Spielraum für einige Länder der Dritten Welt größer wurde; man kann auch sagen: Bei der Liquidität des Euro-Marktes und der fehlenden Nachfrage der Industriestaaten boten sich die Entwicklungsländer als Nachfrager geradezu an! *(Abb. 10.)* Allerdings muß festgestellt werden, daß vor allem die Entwicklungsländer an der oberen Grenze der mittleren Einkommen solche privaten Bankkredite beanspruchten (Brasilien, Mexiko, Argentinien u. a.); ihr Anteil liegt bei einem Drittel des Gesamtvolumens. – Für die Entwicklungsländer hatten die Kredite der privaten Geschäftsbanken den Vorteil, daß sie – im Vergleich zu den traditionellen Quellen der Entwicklungsfinanzierung – zwar teurer waren, dafür aber ohne wirtschaftspolitische Auflagen in Anspruch genommen werden konnten; man kann es auch so formulieren: Dem Anpassungsdruck, der durch die verschlechterten Terms of Trade (durch die Ölpreise) entstanden war, konnten die Entwicklungsländer dadurch teilweise ausweichen! Und auch der Druck auf die Industrieländer fehlte, die für die Entwicklungshilfe zuständigen öffentlichen Institute rechtzeitig und nachhaltig zu unterstützen. – Alles dieses, so angenehm es für diese Jahre war, verlangt in der näheren Zukunft seinen Preis; denn in der Vergangenheit Versäumtes der Währungs-, Finanz- und Wirtschaftspolitik muß in der Zukunft nachgeholt werden, und das – um im Thema zu bleiben – mit Zinseszins. Schon zeichnen sich solche Konturen ab:

1. Private Bankkredite wurden vergeben, ohne vollständige und gesicherte Informationen zu haben; Staaten sind eben nach landläufiger Meinung gute Gläubiger, die keinen Konkurs anmelden können. Schon ab 1976, verstärkt ab 1978, suchen nun die privaten Geschäftsbanken Kooperationen mit den offiziellen Entwicklungsbanken und dem IMF, um ihr Aufallrisiko bei hochverschuldeten Entwicklungsländern zu verringern.
2. Bereits seit 1974/75 haben Geschäftsbanken sog. Ko-Finanzierungskooperationen mit der Weltbank u. a. vorgenommen, um sich deren Wissensstand zunutze zu machen; hier handelt es sich um *Projekt*-Finanzierungen, an denen sich private Geschäftsbanken beteiligen. Das hat insgesamt jedoch nicht viel Kapital bis 1979 bewegt (jährlich 0,5 Mrd. US-$ der privaten Geschäftsbanken bei 6 Mrd. US-$ der multilateralen Institutionen der Ent-

wicklungsfinanzierung); es zeigt sich jedoch seit 1980 ein stärkeres Engagement. Mit anderen Worten: Die Weltbank und die regionalen Entwicklungsbanken werden zum Mittler zwischen privaten Geschäftsbanken (einschl. OPEC) und Entwicklungsländern, wobei sie den Kapitalgebern Risiken abnehmen.

Diese Prozedur ist aus der Sicht der privaten Geschäftsbanken jedoch nur für eine Übergangsperiode erstrebenswert; sie ist keine *umfassende* Regelung der Risikosicherung der bisherigen und zukünftigen privaten Kreditgewährung. Der IWF soll – auf einen verkürzten Ausdruck gebracht – ein *höheres* Volumen zu *günstigeren* Konditionen für die Entwicklungsländer anbieten. Aber dem sind sehr schnell Grenzen gesetzt: Mehr Eigenreserven kann der IWF nicht weggeben, um seine eigene Kreditwürdigkeit nicht einzuengen; seine Mitgliedstaaten sind – angesichts angespannter Haushaltslage – nicht bereit, ihre Quoten zu erhöhen. – Hier bieten sich nun die privaten Geschäftsbanken an, das Kapital *direkt* dem IWF zu entsprechend hohen Zinsen zur Verfügung zu stellen, was sie ursprünglich auf *eigenes* Risiko den Entwicklungsländern ausgeliehen haben.

Immerhin ist die Weitergabe des Kreditrisikos von entwicklungspolitischem Interesse: Die OPEC-Kapitalüberschüsse werden nicht direkt auf eigenes Risiko den Hauptnachfragern, den Entwicklungsländern, zur Verfügung gestellt, sondern auf dem Euro-Markt placiert; dort nehmen sie die privaten Geschäftsbanken auf, und im „Recycling" geht es auf deren Risiko in Entwicklungsländer; mit deren wachsender Schuldenlast nehmen die Unsicherheiten der Rückzahlung zu, und die privaten Geschäftsbanken versuchen nun, dieses Risiko auf die internationalen Institutionen der Währungs- und Entwicklungspolitik abzuwälzen. Und dabei müssen dann die Staaten der westlichen Welt in die „entwicklungspolitische Pflicht" genommen werden, wenn die weitere Kapitalversorgung der Dritten Welt gesichert werden soll! – Bleibt am Schluß nur noch die Frage: Warum haben die Entwicklungs- und Industrieländer nicht *rechtzeitig neue* Rahmenbedingungen der Weltwährungs-und Entwicklungspolitik aufgestellt, in die sich die privaten Geschäftsbanken koordiniert hätten einpassen können?

Schlußbemerkungen

Das Dritte Entwicklungsjahrzehnt (1981–90) wirft seine düsteren Schatten voraus: Starke Bevölkerungszunahme – geringes, z. T. negatives Wirtschaftswachstum – Grenzen der Entwicklungshilfepolitik. – *Eine* der Voraussetzungen für eine Änderung – nicht immer die erste und wichtigste – ist eine ausreichende finanzielle Hilfe an Entwicklungsländer. Sie muß im Rahmen eines „magischen Dreiecks" gesehen werden: Das internationale Währungssystem – die öffentliche Entwicklungshilfe – Bereitstellung von Krediten durch den privaten Bankensektor. – Diese Herausforderung der Entwicklungsfinanzierung hat schon immer bestanden; nach 1974 und verstärkt nach der letzten Ölpreiserhöhung 1978/80 haben sich die Schwierigkeiten jedoch erheblich vergrößert. *Problem Nr. 1* ist das Recycling der OPEC-Dollar in die Entwicklungsländer; dazu sind internationale Anstrengungen und Absicherungen notwendig. *Problem Nr. 2* ist die Verringerung der weltweiten Inflation; jede „Selbstbedienung" im internationalen Währungssystem nimmt den Entwicklungsländern über Preissteigerungen reale Kaufkraft. *Problem Nr. 3* ist die wirksame Koordinierung von Währungs- *und* Finanzpolitik auf internationaler Ebene; dazu ist eine saubere Trennung der Aufgaben der einzelnen Institutionen und die Abstimmung ihrer Tätigkeiten auf die gemeinsamen entwicklungspolitischen Ziele erforderlich. *Problem Nr. 4* bezieht sich auf die Sicherung des Zusammenwirkens von öffentlicher Entwicklungshilfe und Krediten mit der Kreditgewährung durch private Geschäftsbanken; es ist einer auf Effizienz angelegten Entwicklungspolitik wenig förderlich, wenn auf die internationalen offiziellen Institutionen erst dann von privaten Geschäftsbanken zurückgegriffen wird, wenn das Risiko der Kreditsicherung privatwirtschaftlich zu hoch geworden ist. Der „Domino-Zusammenbruch", d. h. daß sich die privaten Geschäftsbanken zu stark im Auslandsgeschäft engagiert haben und ein Kollaps eine Kettenreaktion hervorrufen könnte, wird offen diskutiert, jedoch für vermeidbar gehalten. *Problem Nr. 5* ist darin zu sehen, daß es noch kein allgemein akzeptiertes Konzept für diese 3. Entwicklungsdekade gibt, das die Grundlage für *alle gemeinsamen* Anstrengungen sein könnte. – Alle *Teil*probleme werden jedoch von dem *Haupt*problem überwölbt: Immer mehr Menschen werden in dem vor uns liegenden Jahrzehnt in die absolute Armut hinein„wachsen", wenn es uns nicht gelingt, den Entwicklungsländern wirksame Hilfe zu leisten. Die „*Aufhol*strategie" der 1. Entwicklungsdekade ist längst zur „*Überlebens*strategie" in der 3. Entwicklungsdekade geworden. Selbst zu diesem bescheideneren Ansatz fehlt uns in den westlichen Industrieländern das entwicklungspolitische Engagement; auf diese Herausforderung wissen wir keine verantwortungsvolle Antwort im „Länder-Dialog" zu finden; jedoch: Hunger und Armut warten nicht, und sie bedrohen den Weltfrieden!

Theodor Dams / Friedrich L. Sell

[1] Es handelt sich um eine Vorausinformation einiger Ergebnisse einer umfassenderen Veröffentlichung des Instituts für Entwicklungspolitik der Universität Freiburg i. Br.

[2] Unter Mitwirkung von *Ulrich Uhle* bei der Materialaufbereitung.

[3] siehe S. 407 links oben.

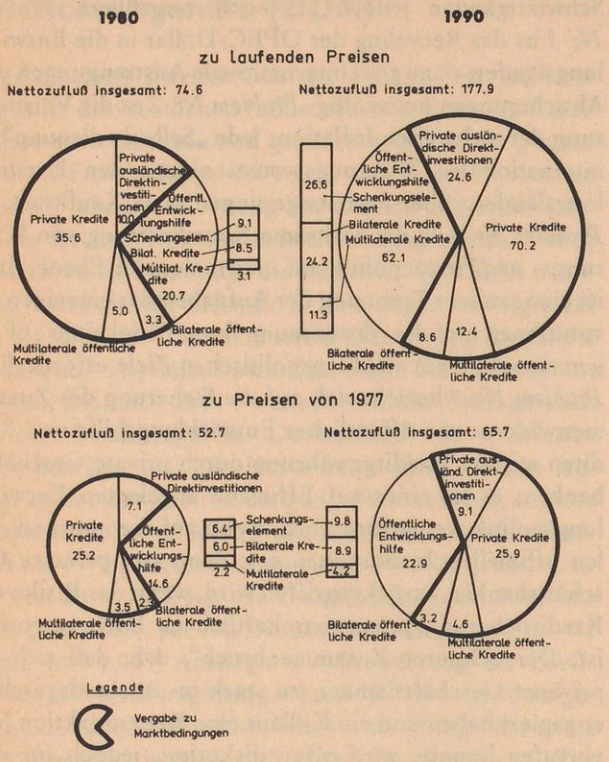
[4] Durchschnittliche jährliche Steigerung der öffentlichen Entwicklungshilfe von 4,6%; der privaten Netto-Kredite von 0,27%; des Bruttosozialproduktes der Entwicklungsländer von 5,1% (1980–85) bzw. 5,6% (1985–90), jeweils in Preisen von 1977. Quelle: 3. Weltentwicklungsbericht. Washington D.C. 1980.

[5] Nach den Berichten des DAC/OECD, Paris. – Der Deflator wird mit 7%/Jahr angegeben; dies gilt auch für den Weltentwicklungsbericht 1980.

[6] siehe S. 407 rechts oben.

[7] Die Formen des Kapitals (öffentlich und privat) sind aus Abb. 4 zu entnehmen.

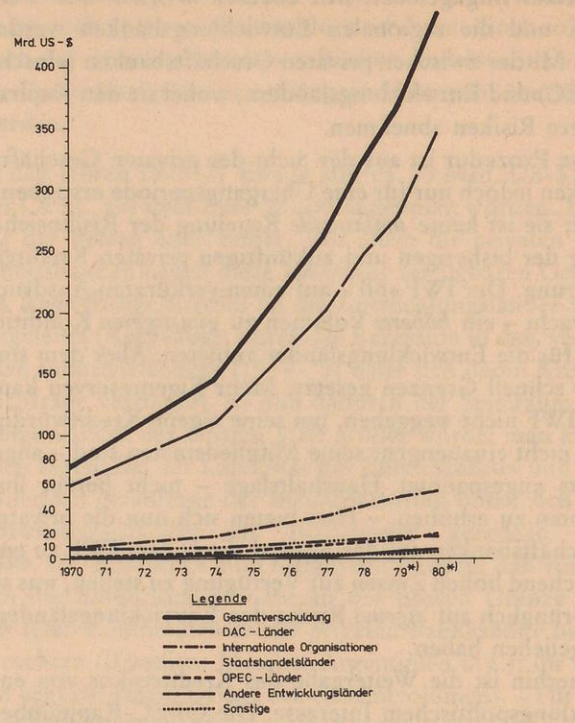
Abb. 1:
Mittel- und langfristige Nettokapitalzuflüsse in Entwicklungsländer 1980 und 1990 (günstiger Fall) in Mrd. US-Dollar



Quelle: a) Finanzierung und Entwicklung 3/80
b) Eigene Berechnungen auf der Grundlage des Weltentwicklungsberichtes 1980.

IFEP FREIBURG I. BR. Be 81.50

Abb. 2: Gesamtverschuldung der Entwicklungsländer und Aufgliederung nach Gebern (1970-1980) zu laufenden Preisen (in Mrd. US-$)

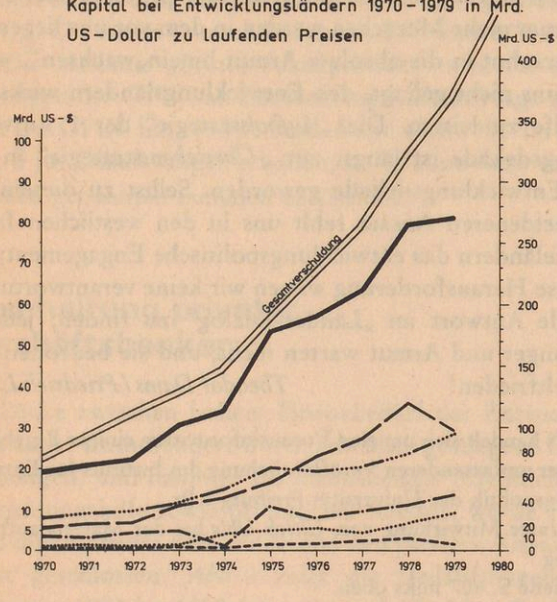


*) Schätzungen

Quelle: DAC Chairman's Report for 1979, Statistischer Anhang, Tabelle E 5
OECD, Zusammenarbeit im Dienst der Entwicklung, Jahresprüfung 1980.

IFEP FREIBURG I.BR. Be 81.24

Abb. 3: Jährliche Nettogesamteingänge an ausländischem Kapital bei Entwicklungsländern 1970-1979 in Mrd. US-Dollar zu laufenden Preisen

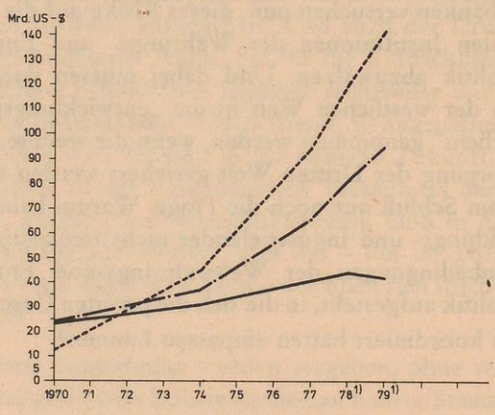


*) Einschließlich privater Exportkredite und Schuldverschreibungen
*) OPEC bilateral, multilaterales Kapital zu Marktbedingungen, sonstiges
Quelle: Development Co-operation, 1980 Review

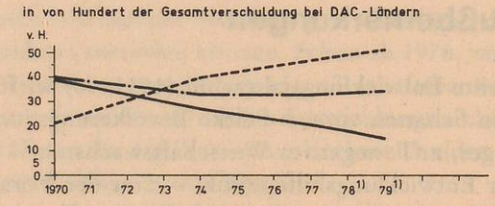
IFEP FREIBURG I. BR. Be 81.48

Abb. 4: Gesamtverschuldung der Entwicklungsländer bei DAC-Ländern (1970-1979), aufgegliedert nach Kapitalformen

zu laufenden Preisen (in Mrd. US-$)



in von Hundert der Gesamtverschuldung bei DAC-Ländern



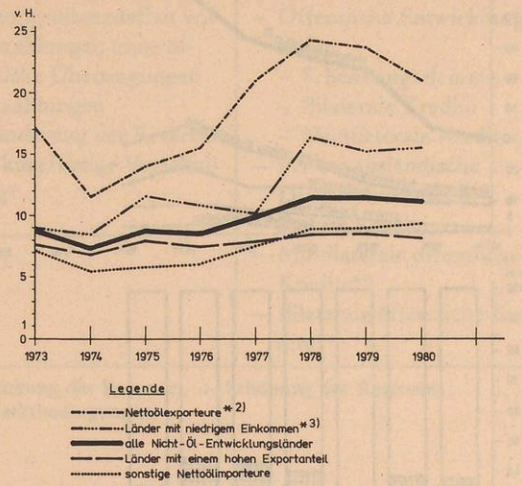
Legende
Kapitalmärkte 2)
Exportkredite (private u. öffentliche, bzw. öffentlich garantierte)
Öffentliche Entwicklungszusammenarbeit (ODA)

1) Schätzungen
2) Bankkredite (außer Exportkrediten), Anleihen und sonstige Kredite des privaten Sektors

Quelle: DAC Chairman's Report for 1979, Statistischer Anhang, Tabelle E 5

IFEP FREIBURG I.BR. Be 81.26

Abb. 5: Die Entwicklung des Schuldendienstes (1973–1980) von Nicht-Öl-Entwicklungsländern*1) (in von Hundert der Exporterlöse von Gütern und Dienstleistungen)

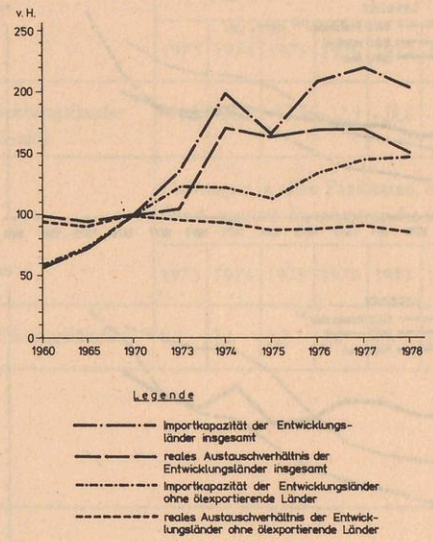


*1) einschließlich sogenannter Nettoölexporteure
Nicht-Öl-Entwicklungsländer: Alle Entwicklungsländer, die nicht zu den „ölexportierenden Ländern" gehören:
— Netto-Ölexporteure*2)
— Netto-Ölimporteure
Ölexportierende Länder: Länder, die von 1976–1978 jährlich mindestens 100 Mio. Barrel Öl exportiert haben und bei denen der Anteil der Ölexporte an den Gesamtexporten mindestens 2/3 ausmacht.
*3) Länder mit niedrigem Einkommen: laut Weltbank 38 Länder, für die gilt: 0 ≤ BSP/Kopf ≤ 390 US–$ (in Preisen von 1978)

Quelle: IWF, Annual Report 1980.

IFEP FREIBURG I. BR. Be 81.28

Abb. 6: Die Entwicklung des realen Austauschverhältnisses[1] und der Importkapazität[2] der Entwicklungsländer (1970 = 100)



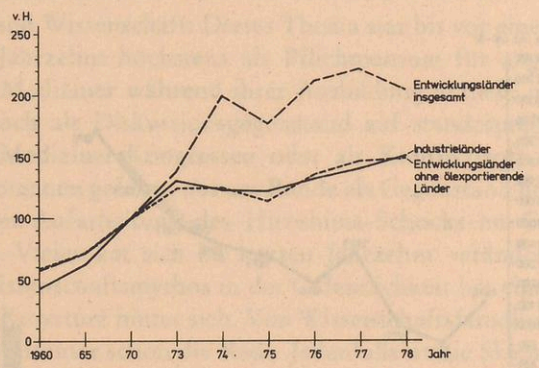
1) Verhältnis der Durchschnittswerte der Ausfuhr zu den Durchschnittswerten der Einfuhr in v. H. (Terms of Trade).
2) Verhältnis der Exporterlöse zu den Durchschnittswerten der Einfuhr in v. H. (Income Terms of Trade)

Quelle: Jahresgutachten des Sachverständigenrates 1979.

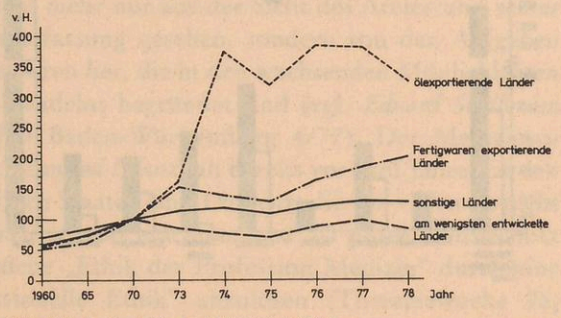
IFEP FREIBURG I. BR. Be 79.24

Abb. 7: Importkapazität[1] der Entwicklungsländer (1970 = 100)

nach Ländergruppen



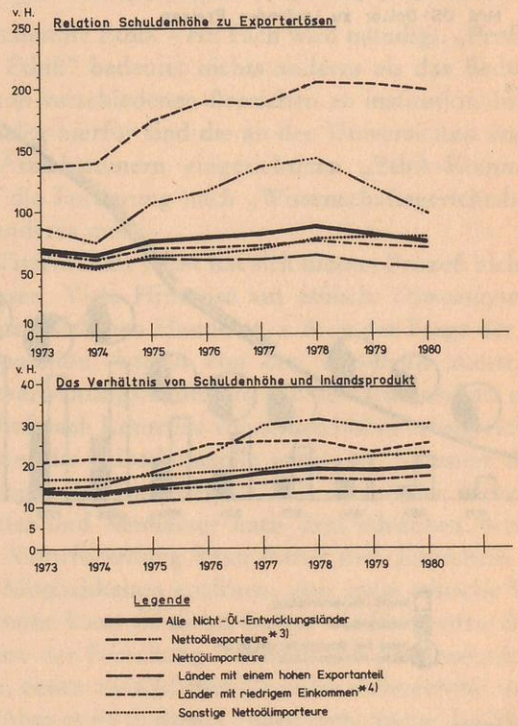
Entwicklungsländer



1) Verhältnis der Exporterlöse zu den Durchschnittswerten der Einfuhr in v. H. (Income terms of trade)
Quelle: Jahresgutachten des Sachverständigenrates 1979.

IFEP FREIBURG I. BR. Be 79.23

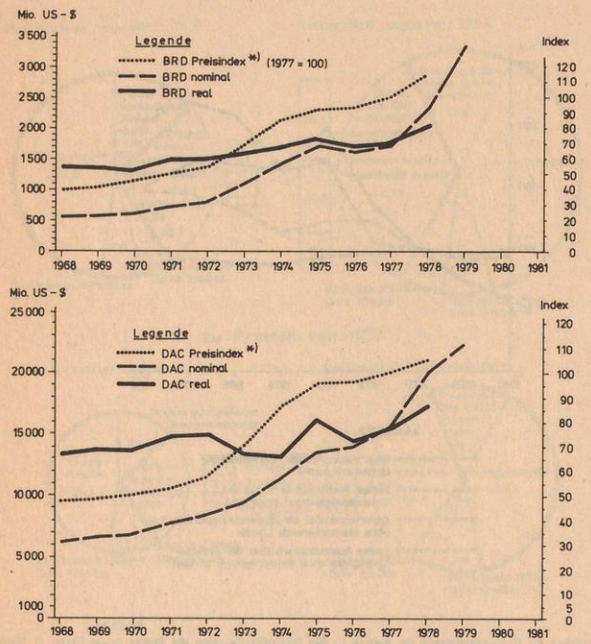
Abb. 8: Das Verhältnis von Schuldenhöhe und Exporterlösen bei Nicht-Öl-Entwicklungsländern*1) 1973–1980 (in von Hundert)*2)



*1), *3), *4): Erklärung siehe Abb. 6
*2): Exporterlöse im jeweiligen Jahr = 100
Quelle: IWF, Annual Report 1980.

IFEP FREIBURG I. BR. Be 81.29

Abb. 9: Öffentliche Entwicklungshilfe der Bundesrepublik Deutschland und der DAC-Länder: Die Entwicklung der nominalen und realen Leistungen 1968–1979 (in Mio. US – Dollar)

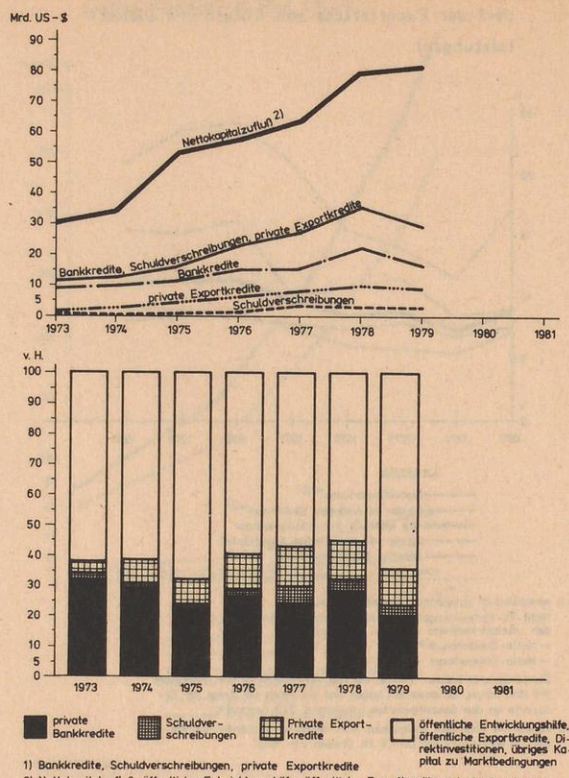


*) Preisindex der öffentlichen Entwicklungshilfeleistungen einschließlich des Effekts der Wechselkursänderungen

Quelle: OECD: Zusammenarbeit im Dienst der Entwicklung, Jahresprüfung 1979
Development Cooperation 1973–1980 Review

IFEP FREIBURG i. BR. Be 81.47

Abb 10: Die Entwicklung der privaten Bankentätigkeit[1] 1973–1979 in Mrd. US-$ zu laufenden Preisen und in von Hundert



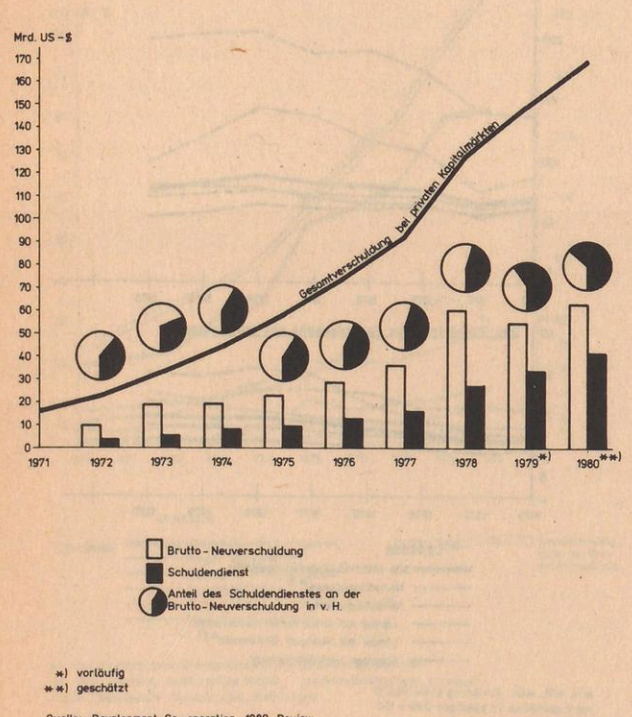
1) Bankkredite, Schuldverschreibungen, private Exportkredite

2) Nettokapitalzufluß: öffentliche Entwicklungshilfe, öffentliche Exportkredite, private Bankkredite (einschließlich privater Exportkredite und Schuldverschreibungen), Direktinvestitionen, übriges Kapital zu Marktbedingungen

Quelle: Development co-operation 1980 Review

IFEP FREIBURG i. BR. Be 81.27

Abb. 11: Beanspruchung der privaten Kapitalmärkte durch Entwicklungsländer: Gesamtverschuldung, jährliche Brutto-Neuverschuldung und jährlicher Schuldendienst, 1971–1980 in Mrd. US-Dollar zu laufenden Preisen

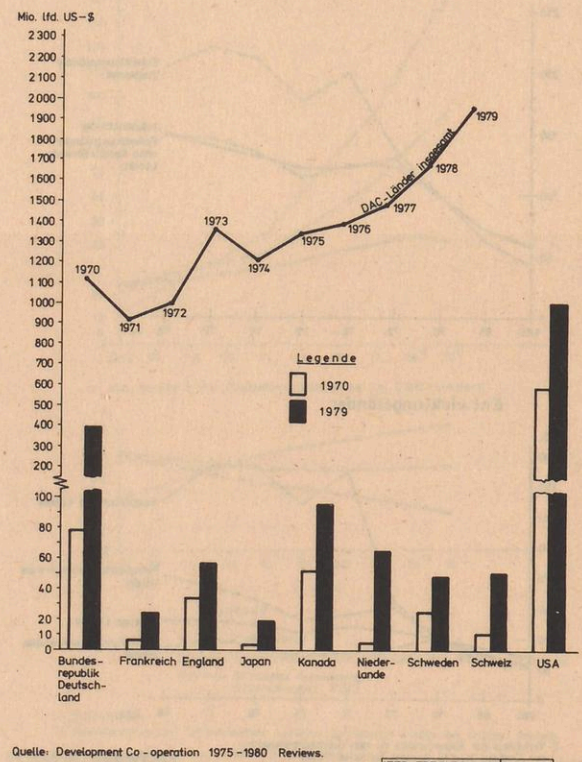


*) vorläufig
**) geschätzt

Quelle: Development Co-operation 1980 Review

IFEP FREIBURG i. BR. Be 81.51

Abb. 12: Entwicklungshilfe von Nicht-Regierungsorganisationen der DAC-Länder insgesamt (1970–1979) und ausgewählter DAC-Länder (1970 und 1979) in Mio. lfd. US-Dollar



Quelle: Development Co-operation 1975–1980 Reviews.

IFEP FREIBURG i. BR. Be 81.52

[3] Die Aufgliederung „Nettokapitalzufluß" folgt dem „Weltentwicklungsbericht 1980"

„Aktiva"	„Passiva"
– Leistungsbilanzdefizit vor Zinszahlungen ohne öffentliche Übertragungen – Zinszahlungen – Veränderung der Reserven und kurzfristige Verschuldung*	– Öffentliche Entwicklungshilfe – Schenkungselement – Bilaterale Kredite – Multilaterale Kredite – Private ausländische Direktinvestitionen** – Private Kredite – Multilaterale öffentliche Kredite** – Bilaterale öffentliche Kredite**

* (% Senkung der Reserven, + Erhöhung der Reserven)
** (zu Marktbedingungen)

[6] Dieses ergibt sich in einem Vergleich der Leistungsbilanzsalden der Entwicklungsländer ohne Erdöl mit Ziehungen und Fazilitäten der Entwicklungsländer (insgesamt) beim IWF.

	Leistungsbilanzsalden 1973–1980 in Mrd. US-$							
	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Entwicklungsländer ohne Erdöl	–11,5	–36,9	–45,9	–32,9	–28,6	–35,8	–52,9	–70,1
	Ziehungen in allen Fazilitäten, einschl. Trust Fund, ausschl. Reservetranche in Mrd. SZR							
	1973	1974	1975	1976	1977	1978	1979	1980
Entwicklungsländer	0,3	1,6	2,2	3,6	1,4	2,5	2,7	5,5

Zeitfragen

Naturwissenschaftliche Forschung von Fragen der Ethik

Beispiele aus den Bereichen Biologie und Medizin

Ethik und Wissenschaft: Dieses Thema war bis vor einem guten Jahrzehnt höchstens als Pflichtpensum für angehende Mediziner während ihrer Ausbildung aktuell, gerade noch als Diskussionsgegenstand auf standespolitischen Mediziner-Kongressen oder als Konfliktstoff in Ärzteromanen gefragt, nur am Rande als Gegenstand literarischer Aufarbeitung des Hiroshima-Schocks im Gespräch. Vieles hat sich im letzten Jahrzehnt verändert. Der Wissenschaftsmythos in der Öffentlichkeit hat einen steilen Kurssturz hinter sich. Von Wissenschaftsfeindlichkeit ist mitunter schon die Rede. Jedenfalls ist die Skepsis gegenüber dem Fortschritt in Medizin und Naturwissenschaft gewachsen. Die Frage der ärztlichen Ethik etwa wird nicht mehr nur aus der Sicht des Arztes und seiner Standesverfassung gesehen, sondern von den Aufgaben und Gefahren her, die in den wachsenden Möglichkeiten seines Handelns begründet sind (vgl. *Eduard Seidler* im Ärzteblatt Baden-Württemberg 4/77). Der Medizinsoziologe *Manfred Pflanz* sah bereits vor fünf Jahren in den Vereinigten Staaten eine Tendenz, die von vielen als nicht mehr ausreichend erachtete und als purer Selbstschutz verstandene „Ethik der Profession Medizin" durch eine „professionelle Ethik" abzulösen (Therapiewoche 26, 7/76). Diese Tendenz hat sich auch in den westeuropäischen Ländern fortgesetzt (vgl. *Helmut Piechowiak* und *Hans Georg von Manz* im Deutschen Ärzteblatt 46/79: Medizinische Ethik – ein Fach wird mündig). „Professionelle Ethik" bedeutet nichts anderes als das Bedürfnis, Ethik in verschiedenen Bereichen zu institutionalisieren. Ein Beleg hierfür sind die an den Universitäten und von den Ärztekammern eingerichteten „Ethik-Kommissionen", die Forderung nach „Wissenschaftsgerichtshöfen" und anderes mehr.

Die Wissenschaft selbst hat sich diesem Prozeß nicht verschlossen. Viele Hinweise auf *ethische Dimensionen* des wissenschaftlichen Handelns, z. B. in der Frage der Gen-Manipulation, kamen von den Forschern zuerst. Die Selbstverwaltungsorganisationen der Wissenschaft setzen dem Ruf nach Kontrolle von außen bisher erfolgreich und wirksam die Selbstkontrolle entgegen. Mitunter drängt sich sogar der Eindruck auf, als suchte der Biowissenschaftler und Mediziner nach dem ethischen Beistand: „Die Naturforschung kann durch ihre Einsichten zwar neue Möglichkeiten eröffnen; aber neue ethische Werte begründen kann sie nicht. Immer wieder werden die Ergebnisse der Forschung Verlockungen zu Anwendungen bieten, denen aus sittlichen Gründen nicht gefolgt werden darf. Aber es ist in diesen Fällen nicht Sache der Wissenschaft, die entsprechenden Vorschriften zu erlassen." Dies sagte der Freiburger Biologe *Peter Sitte,* 1978 Präsident bei der 110. Versammlung der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte (Innsbruck, 1978). For-

schung ist schließlich nicht möglich ohne wissenschaftliches Experiment – auch hier ergeben sich gerade für die medizinische und biologische, aber auch für die psychologische Forschung mögliche Konflikte zwischen ethisch verantwortlichem Handeln und dem Tasten der Wissenschaft in neue Bereiche mit abgesicherten Methoden.

Der Erkenntnisfortschritt entläuft der Suche nach Lösungen

Während sich diese Diskussion um Ethik und Wissenschaft abspielt und Naturwissenschaftler, Ärzte, Juristen und Theologen nach Begriffen, Normen und Grenzen suchen, vollzieht sich – besonders in *Biologie* und *Medizin* – der Fortschritt rasant. Die Geschwindigkeit des Erkenntnisfortschritts entläuft der Suche nach Lösungen für den Einzelfall.

Die Geburt von sogenannten *„Retortenbabies"* und die Absicht eines amerikanischen Geschäftsmannes, in einer Samenbank Sperma von Nobelpreisträgern aufzubewahren, um damit per künstlicher Befruchtung „Genies" zu züchten, hat erst in letzter Zeit den Blick auf die Möglichkeiten der Manipulation bei der Zeugung des Menschen gelenkt. So war es für die Öffentlichkeit eher eine Überraschung, als die Wissenschaftszeitschrift „Umschau in Wissenschaft und Technik" (Nr. 20/80) im Herbst 1980 meldete, daß in der Bundesrepublik Deutschland heute bereits 25 000 Kinder lebten, die mit dem Samen eines fremden, anonym bleibenden Spenders, durch eine sogenannte „heterologe Insemination", gezeugt wurden.

Es gibt inzwischen eine ganze Reihe von Möglichkeiten, die Zeugung des Menschen ins Labor zu verlegen: Neben der heterologen Insemination auch die homologe Insemination, die Eispende und den Embryotransfer beispielsweise. Bei der *heterologen Insemination* wird Sperma eines fremden Spenders künstlich in die Vagina der Frau übertragen. Diese Methode wird in der Fachsprache „Artificial Insemination from Donor" (AID) genannt. Die Gründe für eine AID sind unterschiedlich. Meist kommt sie dann in Frage, wenn der Ehemann zeugungsunfähig ist, wenn beim Mann ein Erbleiden besteht oder zwischen den Ehepartnern eine Unverträglichkeit der Rhesusfaktoren. Vielfach wird die AID schon als Alternative zur Adoption gepriesen, mit dem „Vorteil", daß das Kind dann wenigstens das „eigene Fleisch und Blut" der Mutter sei.

Weniger problematisch wird allgemein die *homologe Insemination* gesehen, bei der die künstliche Befruchtung mit dem Samen des Ehemannes durchgeführt wird. Diese AIH (Artificial Insemination from husband) ist dann möglich, wenn die Zeugungsfähigkeit des Mannes nur teilweise gestört ist. Es werden aber bereits auch Fälle gemeldet, in denen der Samen des Ehemannes tiefgefroren konserviert wird, um im Falle eines Unfalltodes noch eine künstliche Befruchtung der Witwe zu ermöglichen.

Inzwischen haben Gynäkologen und Tierzüchter im Bereich der Grundlagenforschung weiter Neuland betreten (vgl. *Vladimir Delavre:* Embryo hin, Embryo her, in „Die Zeit" Nr. 43/80). So ist analog zur Samenspende (AID) auch die Übertragung von Eizellen einer Spenderin in die Gebärmutter einer anderen Frau möglich. Sobald sich die gespendete Eizelle in der Gebärmutter der Empfängerin befindet, wird das Sperma des Ehemannes der Empfängerin eingeführt. Das gezeugte Kind stammt dann genetisch betrachtet zur Hälfte vom Ehemann und zur anderen Hälfte von der Eizellen-spendenden Frau. Die Eizellen-Empfängerin trägt das Kind jedoch die vollen neun Monate aus; sie ist die „Schwangerschaftsmutter".

Die bei den sogenannten „Retortenbabies" gewählte Methode ist ähnlich. Das Ei wird bis zum letztmöglichen Zeitpunkt im Eierstock der Frau ausgereift. Das reife Ei wird dann vom Arzt abgesaugt und in einer Nährlösung mit dem frisch ejakulierten Samen des Ehemannes zusammengebracht. Ist das Ei befruchtet, lassen die Ärzte den Keimling im Brutschrank einige Tage bebrüten und heranreifen. Der wenige Tage alte Embryo wird dann mit einem Katheter in die Gebärmutter der Frau übertragen. Dabei kann es sich um die Frau handeln, der auch das gereifte Ei entnommen worden ist. Theoretisch aber ist auch jede andere geeignete Frau in der Lage, dieses Ei aufzunehmen; sie würde somit zur „Gast"- oder „Ammen-Mutter", die die Schwangerschaft austrägt, um das Baby nach der Geburt den eigentlichen genetischen Eltern zu übergeben. Ein solcher *Embryo-Transfer* ist auch nach einer völlig natürlichen Befruchtung möglich.

Daneben – oder sogar in der Hauptsache – haben die wissenschaftlichen Aspekte des Embryo-Transfers eine ganze Reihe von wichtigen Grundlagenerkenntnissen auf dem Gebiet der *Fortpflanzungsbiologie* erbracht. Über Entstehung und Entwicklung der Eizelle, über Befruchtungsvorgänge und das Wachstum der Eizelle nach der Befruchtung wissen die Forscher jetzt sehr viel besser Bescheid. Dieses Wissen läßt sich zweifellos zum Nutzen des Menschen im Sinne der Prophylaxe in Schwangerschaften oder einer gynäkologischen Beratung einsetzen.

Auch wissenschaftliche Fortschritte im Zusammenhang mit einem weiteren medizinisch-ethischen „Reizthema", dem *Klonen,* also der ungeschlechtlichen Vermehrung von Lebewesen, liefern primär wichtige Aufschlüsse über das Immunsystem oder die embryonale Entwicklung mit möglichen Nutzanwendungen bei Schwangerschaftsstörungen des Menschen. Die Kenntnisse, die durch Klon-Versuche mit Mäusen und anderen Tieren gewonnen werden, könnten natürlich auch mißbräuchlich genutzt werden.

Der Genfer Biologe *Karl Illmensee* ist einer der Wissenschaftler, die versuchen, das Ei durch eine identische Vervielfältigung von Zellen zur Entwicklung zu bringen. In Versuchen mit Mäusen hat er nach der Befruchtung des Mauseies den männlichen oder den weiblichen Kern entfernt, zurück bleibt nur noch das Erbmaterial von Vater oder Mutter. In der Eizelle gibt es also nur noch einen Chromosomensatz, den des Vaters oder den der Mutter, was für eine weitere Entwicklung nicht ausreichen würde. Nun wendet der Wissenschaftler einen Trick an: Er fügt eine chemische Substanz hinzu, die dafür sorgt, daß sich

die Chromosomen verdoppeln. Der Chromosomensatz ist nun also wieder doppelt, jedoch reinerbig vorhanden. Die dann geborenen Tiere haben nur die genetische Information vom Vater oder von der Mutter, nicht von beiden Eltern. Und wenn dieses Spiel fortgesetzt wird, sind die Töchter untereinander (die Erzeugung von Söhnen – XY – ist nicht möglich) und mit ihrer Mutter genetisch vollkommen identisch, wie eineiige Zwillinge.
In einem zweiten Typ des Klonens – bisher bei Fröschen und Insekten praktiziert – geht alles sogar ohne Befruchtung. Das Erbgut einer Eizelle wird gegen den Kern einer Körperzelle ausgetauscht. Die Nachkommen sind genetisch identisch mit dem Spender des Kerns der Körperzelle.
Vor allem vom Klonen von Genen verspricht man sich revolutionierende Ergebnisse. Die pharmazeutische Ausnutzung des Insulin-Gens zum Beispiel könnte vielen Diabetikern Rettung bringen. Auf dem Gebiet der Genforschung vollzieht sich der wissenschaftliche Fortschritt so schnell, daß von einer „zweiten Revolution der biologischen Technik" gesprochen wird (*Jost Herbig* in der Zeit Nr. 42/1980: Der domestizierte Mensch). Seitdem vor zehntausend Jahren – am Beginn der ersten biologischen Revolution – die Menschen begannen, zu säen und sich Herden von Tieren zu halten, vollzog sich eine Entwicklung der Kreuzung und Auslese, die freilich bis heute vor den Grenzen Halt gemacht hat, die von der Evolution gesetzt sind.

Ein näherliegendes Beispiel: pränatale Diagnostik

Nicht nur phantasiereiche Publizisten glauben, daß die jetzt beginnende *zweite biologische Revolution* in wenigen Jahren oder Jahrzehnten über die Gesellschaft hereinbrechen und es möglich machen wird, das in der Evolution entwickelte genetische Programm umzuschreiben und Lebewesen nach Maß zu konstruieren. Inzwischen sind bereits Gene in Zellkerne von Säugetieren implantiert worden. Genetisch umkonstruierte Mikroorganismen werden zur Energiegewinnung, zum Abbau von Umweltgiften oder zur Verbesserung des Nahrungsangebots eingesetzt. Man spricht schon davon, genetisch bedingte Alterungsprozesse zu beeinflussen und Erbkrankheiten genetisch „abzubiegen". In Kalifornien wurde kürzlich versucht, eine erbliche Blutkrankheit, die Thalassämie, bei der in nicht ausreichender Menge Hämoglobin hergestellt wird, gentechnisch zu behandeln. In die Knochenmarkszellen von zwei Thalassämie-kranken Kindern wurden Kopien von menschlichen Genen eingebaut, die für die Herstellung des Hämoglobins verantwortlich sind. Über den Erfolg des Experiments ist noch nichts bekannt.
Immerhin ist die Kenntnis über unsere genetisch bedingten Erkrankungen schon so breit, daß auf dem Wege über die *pränatale Diagnose* ein großer Teil der Erbkrankheiten bereits beim Ungeborenen entdeckt werden kann. Jährlich lassen in der Bundesrepublik Deutschland bereits Tausende von Frauen in der 15. oder 16. Schwangerschaftswoche eine sogenannte „Amniozentese" vornehmen. Mit einer feinen Kanüle wird dabei – inzwischen weitgehend risikofrei – Fruchtwasser abgesaugt. Aus den dadurch gewonnenen und dann kultivierten Körperzellen des Feten lassen sich genetische Defekte des Kindes, etwa Mongolismus, aber auch viele Stoffwechselerkrankungen bereits lange vor der Geburt nachweisen. Die Amniozentese wird vor allem dann durchgeführt, wenn ein besonderes hohes statistisches Risiko einer Schädigung des Kindes besteht. Dies ist dann der Fall, wenn die Schwangere bereits über 35 Jahre alt ist. Mit Hilfe dieser Methode kann bei etwa 97 Prozent aller Fälle festgestellt werden, daß das Kind gesund zur Welt kommen wird. Bei etwa der Hälfte aller Fälle entschließen sich die Eltern überhaupt erst zu einer Schwangerschaft, nachdem sie von der Möglichkeit einer pränatalen Diagnose erfahren haben.
In fast allen Fällen, in denen eine Chromosomenanomalie festgestellt wird, ist bisher ein Schwangerschaftsabbruch durchgeführt worden. Andererseits wirkt sich diese Methode ausgesprochen schwangerschaftserhaltend aus. Der Münchner Kinderarzt *Jan-Dieter Murken* nannte schon vor vier Jahren folgende Zahlen (DFG-Mitteilungen 2/77): 561 Frauen, die infolge der Angst vor einer Mißbildung des Kindes unter schweren psychischen Belastungen standen, wurden mit Amniozentese untersucht. In keinem einzigen Fall wurde eine Erkrankung des Kindes festgestellt; deshalb brauchte auch kein Schwangerschaftsabbruch durchgeführt zu werden. Problematisch sind andererseits wieder Grenzfälle. Durch die Fruchtwasser-Untersuchung ist es möglich (und wegen bestimmter Erbkrankheiten auch wichtig), das Geschlecht des Kindes festzustellen. Vor allem aus nicht-europäischen Ländern wird berichtet, daß vom festgestellten Geschlecht des Kindes die Entscheidung über eine Fortsetzung der Schwangerschaft oder einen Abruch abhängig gemacht wird.

Widerspruch zwischen methodischen und ethischen Normen?

Die hier angesprochenen – allesamt ethisch sensiblen – Fortschritte auf dem Gebiet der Biologie und Medizin betreffen Fragen, die sich *am Beginn des Lebens* stellen, bei der Zeugung und bei der Entwicklung bis hin zur Geburt. Fragen nicht minder ethischer Tragweite stellen sich auch bei der Betrachtung des Spannungsfeldes zwischen der Wissenschaft und dem Ende des Lebens. Dann geht es um den Behandlungsabbruch in den Intensiv-Medizin, die aktive Euthanasie oder die Organtransplantation. Es sind dies Fragen, die gerade von ethischer Seite in letzter Zeit mit großer Dringlichkeit und Sorgfalt beantwortet worden sind, so daß sie hier nur kurz erwähnt sein sollen.
Von erheblicher Bedeutung ist die ethische Fragestellung bei der *Erprobung neuer Arzneimittel* und Therapieverfahren. Ein grundsätzliches Verbot der Erprobung neuer Therapiemöglichkeiten an Menschen wäre ethisch nicht zu verantworten – im Hinblick auf jene, die Heilung er-

warten. Andererseits stoßen wissenschaftliche Arbeiten gerade hier auf rechtliche Bedenken und ethische Einwände. In einer breiten Front werden diese Fragen vor allem seit der Verabschiedung des Arzneimittelgesetzes (1978) diskutiert, das detaillierte Regeln zum Schutz des Menschen bei der klinischen Prüfung von Arzneimitteln enthält. Die dort festgelegten und ethisch wohlbegründeten Einschränkungen vertragen sich nicht in jedem Falle mit einer sauberen wissenschaftlichen Methodik. Dies trifft vor allem für den sogenannten „Doppelblindversuch" zu. Dabei erhält eine Gruppe von Behandelten ein bestimmtes Medikament, eine Kontrollgruppe bleibt unbehandelt oder erhält eine Standardbehandlung. Die Patienten und die behandelnden Ärzte wissen nicht, welche Patienten zur ersten Testgruppe oder zur Kontrollgruppe gehören. (Vgl. *Erwin Deutsch* in der Juristenzeitung vom 2. Mai 1980: Der Doppelblindversuch.) Die Einteilung in die verschiedenen Gruppen erfolgt nach dem Zufallsprinzip. Die somit nicht beeinflußbaren Ergebnisse halten den biostatistischen Erfordernissen am besten stand; sie sind am zuverlässigsten. Aber immerhin wird hier einer Gruppe von Patienten die „richtige" Therapie vorenthalten, bzw. wird eine Gruppe mit der „falschen" Therapie behandelt.

Hier stoßen sich das Interesse an wissenschaftlich abgesicherten und damit aussagekräftigen Studien und rechtliche Schutzinteressen. Aufgelöst werden kann dieser Widerspruch nur durch die volle Aufklärung des Patienten und seine Einwilligung. Auf diese Aufklärungspflicht und Einwilligungserfordernis wird – trotz aller Vorbehalte – in der Medizin strikt geachtet.

Bei *psychologischen Untersuchungen* ist dies ganz anders. Bei ihnen gehört es oftmals geradezu zur Versuchsanordnung, den Probanden nicht oder bewußt falsch über das eigentliche Ziel der Studie in Kenntnis zu setzen. Der Widerspruch zwischen methodologischen und ethischen Normen ist hier beileibe noch nicht aufgelöst (vgl. *Heinz Schuler:* Ethische Probleme psychologischer Forschung). Auf der „schwierigen Gratwanderung zwischen legitimer Forschung einerseits und der Wahrung menschlicher Würde andererseits" (*Albin Eser* in der Gedächtnisschrift für Horst Schröder: Das Humanexperiment, 1978) weist die Rechtswissenschaft oder Rechtsprechung den Forschern die Wege durch diese Konfliktsituationen noch nicht hinreichend. Es scheint inzwischen, daß in bestimmten Fällen weniger die Forschungsfreiheit, als die Würde des Menschen, Ehe und Familie, das noch ungeborene Kind bis hin zur künstlich hergestellten Frucht, primären Schutz genießen.

Dennoch ist auch den Juristen klar, daß ohne ethische Fundierung rechtliche Normen nicht zur positiven Respektierung schutzbedürftiger Werte motivieren können. Die ethischen Codes, die sich die Wissenschaftler 1947 in Nürnberg, 1964 in Helsinki und 1975 in Tokio gegeben haben, sind eine solche geistige Grundlegung. Ihnen wohnt sogar die Tendenz inne, ethisches Verhalten mehr und mehr zu reglementieren und zu kontrollieren (*Fritz W. Fischer* und *Heinz Breuer* in forschung 1/79: Klinische Forschung und Ethik der Ärzte). Die freiwillige Selbstkontrolle ist durchaus wirksam. An vielen Orten der Bundesrepublik arbeiten Ethik-Kommissionen, die den Forscher beraten. Forschungsförderungsorganisationen wie die Deutsche Forschungsgemeinschaft machen Bewilligungen für einschlägige Projekte von ethischen Vorprüfungen abhängig. Wissenschaftliche Zeitschriften veröffentlichen Beiträge zusehends nur noch, wenn ihnen ethisch unbedenkliche Untersuchungen zugrunde liegen.

Ethiker sprechen mit

Die professionellen Ethiker, auch die Theologen, sprechen bei diesen Fragen zusehends mit. So hat der Bonner Moraltheologe *Franz Böckle* (zur Debatte November / Dezember 1980) auf problematische Aspekte der pränatalen Diagnostik hingewiesen. Er fragt kritisch, wieso denn ein geschädigtes Kind „um seiner und der Familie Zukunft willen vor der Geburt eher getötet werden darf als nach der Geburt". Die ethische Beurteilung ist hier noch äußerst ambivalent. Einerseits wirkt sich die Diagnose für den größten Teil der Risikopatientinnen entlastend und für den Ungeborenen lebenserhaltend aus. Andererseits bringt dieselbe Methode drei Prozent der Mütter, bei denen mit Gewißheit eine therapie-unzugängliche Schädigung des Kindes festgestellt wird, in einen schweren Gewissenskonflikt. Für Moraltheologen wie Böckle gibt es keine Pauschal-Antworten in dieser Frage, sondern nur ernsthafte – ethisch überaus gewissenhafte – Versuche, die konkreten Umstände abzuwägen. Problematisch wäre es danach schon, potentielle Risikopatientinnen mit dem Hinweis auf die Möglichkeit pränataler Diagnose (und im Ernstfall den Schwangerschaftsabbruch zu planen.

Mit der gleichen Sicht auf Grenzfälle, Einzelfälle, Umstände und gesellschaftliche Auswirkungen tasten sich die Ethiker heute an die Fragen der künstlichen Befruchtung heran. Dies gilt auch für die eher behutsamen Äußerungen des Vertreters des Heiligen Stuhls beim III. Weltkongreß für menschliche Fortpflanzung Ende März 1981 in Berlin. Monsignore *James McHugh,* Mitglied des Päpstlichen Familienrates, wies dort als offizieller Vatikan-Vertreter zwar darauf hin, daß die verschiedenen Möglichkeiten der künstlichen Befruchtung auch Aspekte eines Angriffs auf die Würde der Ehe in sich bergen. Er deutete jedoch – laut KNA – die Bereitschaft des Heiligen Stuhls an, „ethische Aspekte zu Fragen der künstlichen Befruchtung in späterer Zeit noch einmal zu überdenken". Hier will man offenbar die weitere Entwicklung und Selbstkontrolle der Wissenschaft abwarten.

Bis jetzt lehnt jedoch das kirchliche Lehramt jede künstliche Befruchtung als widersittlich ab. Diese ethische Bewertung ist im engen Zusammenhang mit der von der katholischen Kirche immer wieder betonten und durch die Enzyklika „Humanae Vitae" als unabdingbar herausgestellten Verbindung von Gattenliebe und Ermöglichung einer Zeugung zu sehen. Bereits in der Diskussion um die Frage der Empfängnisverhütung hat dieser Sinnzusam-

menhang den gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und weithin auch theologischen Argumenten nicht standgehalten. Auch in der Diskussion um die ethische Bewertung der ganz aktuellen biomedizinischen Fortschritte – von der pränatalen Diagnostik über künstliche Befruchtung bis hin zur Gen-Manipulation – geht die verbreitete moraltheologische Meinung dahin, daß nicht jede Manipulation von vorneherein verurteilt, sondern „nach Maßgabe der in Frage stehenden Güter" (Böckle in der UMSCHAU 20/1980) beurteilt wird. Beispielsweise wird die Frage gestellt, wieviel Leben in wie vielen Experimenten geopfert wird, um ein Leben schließlich erfolgreich bis zur Geburt zu bringen. Die Frage, um welchen Preis mit menschlichem Leben experimentiert werden kann, müssen sich die Forscher stellen lassen, und sie stellen sie auch sich selbst. Dabei ist von Belang, ob die Versuche im Hinblick und mit der Möglichkeit der Behebung von Leiden angestellt werden, oder ob sie lediglich dazu dienen, mit großem Aufwand persönliche Wünsche, zum Beispiel der Wunsch nach einem Kind, zu erfüllen. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß sich hinter der Tatsache, daß rund zehn Prozent der Ehepaare in der Bundesrepublik Deutschland ungewollt kinderlos sind, ein ungeahnter Leidensdruck vieler Frauen und Männer verbirgt. Andererseits wiederum sind die Möglichkeiten einer Adoption noch nicht ausgeschöpft. Eine solche differenzierende Betrachtung könnte also zu der Feststellung führen, daß unter bestimmten Umständen dort, wo der Wunsch nach einem eigenen Kind nicht anders als durch eine künstliche Befruchtung erfüllt werden kann, in einer medizinischen Manipulation des Fortpflanzungsvorgangs nichts Widersittliches gesehen werden muß.

Indem die Ethik hier auf eine Eigengesetzlichkeit der medizinischen Wissenschaft Rücksicht nimmt, verschafft sie sich um so glaubwürdiger die Legitimation, auf die „unüberschreitbare Grenze in der Achtung der menschlichen Person und der Wahrung des Rechts auf menschenwürdiges Leben" zu verweisen, wie es Papst Johannes Paul II. im Herbst 1980 vor dem italienischen Nationalkongreß der Internisten und Chirurgen getan hat. Es bedarf gemeinsamer Anstrengungen der Naturwissenschaftler und Mediziner, der Juristen und Theologen, aber auch einer für solche Fragen sensiblen Öffentlichkeit, den Grenzverlauf zu diskutieren. *Hubert Schöne*

Länderberichte

Uganda vom Regen in die Traufe

Ein Land kollabiert

„Perle Afrikas", so hatte einst nicht erst *Winston Churchill,* dem dieser Ausspruch meist zugeschrieben wird, Uganda genannt, sondern bereits der britische Journalist und Entdeckungsreisende *Henry M. Stanley* (1841–1904) hatte seinen Gefallen an dem Land so formuliert. Zynisch heben sich gegen dieses sicher einmal berechtigte Attribut die Schlagworte ab, mit denen man seit mehr als zehn Jahren die Situation dieses Landes umreißen kann: Anarchie und Tyrannei, Inflation und Hunger, Korruption und Chaos.

Eine langsame Rekonvaleszenz des heimgesuchten Landes schien möglich, nachdem im April 1979 der Diktator *Idi Amin* von tansanischen Truppen in die Flucht geschlagen werden konnte. Rund 45 000 tansanische Soldaten, die gemeinsam mit den Guerilla-Einheiten der „Ugandischen Befreiungsfront" damals die Hauptstadt Kampala eingenommen und das Land befreit hatten, schienen zunächst Sicherheit und Ruhe gewährleisten zu können. Bald jedoch waren Plünderungen, Morde und Schießereien in Kampala und im ganzen Land die Regel; die schlechte Versorgungslage der Soldaten hatte zur Folge, daß der Bevölkerung Tributleistungen abgezwungen wurden. Von 20 000 zunächst im Land belassenen tansanischen Soldaten hatte Präsident Nyerere im Laufe des Jahres 1980 bereits die Hälfte abgezogen, stufenweise erfolgte der völlige Rückzug im Mai und Juni dieses Jahres. Tansania kam diese Hilfestellung finanziell teuer zu stehen: Von den fünf Millionen Dollar Stationierungskosten, welche die ugandische Regierung monatlich an Tansania zahlen sollte, wurde wegen der bankrotten Wirtschaft Ugandas nur ein geringer Teil überwiesen (vgl. Süddeutsche Zeitung, 4. 5. 81). Inzwischen zeigt sich, daß unter *Apollo Milton Obote,* der bereits bis zu seinem Sturz durch Idi Amin im Jahre 1971 Ministerpräsident Ugandas gewesen war und dieses Amt seit Dezember 1980 dank der Unterstützung des tansanischen Präsidenten *Julius Nyerere* wieder bekleidet, die Situation der Bevölkerung eher noch prekärer ist als im vergangenen Jahrzehnt.

In den Stadtzentren sind die meisten Geschäfte ausgebrannt, viele geschlossen, auf den Märkten, so wird berichtet, gibt es wegen der horrenden Preise mehr Waren als Menschen. Umgerechnet kostet ein Ei fünf Mark, eine Flasche Bier dreißig, eine Handvoll Matoke – ein wichtiges Grundnahrungsmittel – vierzig und ein Sack Erdnüsse 1400 Mark. Die *Inflationsrate* liegt im Jahresdurchschnitt bei etwa 200%; die Mehrheit der Stadtbewohner leidet an einseitiger und ungenügender Ernährung. Man weiß, daß zumindest in den südlichen Landstrichen auf dem Land genügend Bananen angeboten werden und dort weniger als die Hälfte kosten. Aber die *miserable Ernährungssitua-*

tion geht nicht zuletzt zu Lasten einer politischen und wirtschaftlichen Führungsschicht, die sich nicht nur am Elend der Bevölkerung bereichert, sondern auch die einfachsten wirtschaftlichen Zusammenhänge nicht zur Kenntnis nimmt.
Trotz allem gilt die Haupstadt Kampala nach wie vor nicht als Hungergebiet. *Hunger* im schlimmsten Sinn herrschte im vergangenen Jahr monatelang in Norduganda und dort vor allem in der nordöstlichen Provinz *Karamoja* (vgl. Die Welt, 30.9.80). Von den geschätzten 400 000 Einwohnern sind Tausende verhungert. Dort gab es nicht nur eine *Dürreperiode,* sondern zusätzlich haben schwerbewaffnete Banden die Tatsache, daß es keine Ordnungsmacht mehr gab, und die Schwäche der Hungernden ausgenutzt. Fast 400 000 Stück Vieh haben sie zum Schlachten über die Grenze nach Kenia getrieben, Vieh, dessen Milch und Blut die traditionelle Ernährungsgrundlage dieses Volkes ist, das nie Ackerbau betrieben hat. Selbst wenn es zunächst gelang, wenigstens einen Teil der sterbenden Karamojong mit internationaler Hilfe am Leben zu halten, so ist ihnen durch den *Viehraub* auf Jahre hinaus die Existenzgrundlage genommen. Darüber hinaus ist das gesamte Hilfsprogramm für die Region wegen seiner enormen Dimensionen und der *korrupten Politik* sowie zahlreicher *Überfälle* auf Lebensmitteltransporte in Frage gestellt.

Seit dem Ausbruch des Befreiungskrieges hat es aber auch keine Beruhigung, keine Sicherheit, kein Vertrauen bei der Bevölkerung mehr gegeben, die sich vielmehr Tag für Tag mehr der Willkür all derer immer wieder ausgesetzt sieht, die eine Waffe und eine Uniform tragen. Eine seit dem Sturz Idi Amins in ihrem Ausmaß ungekannte Welle von Gewalt und *Gesetzlosigkeit* – Massenmord eingeschlossen – erschüttert das Land. Die Folgen für den Staat und das Volk: Es gibt nicht mehr das geringste Vertrauen in die Schutzfunktion staatlicher Organe. Die Armeesoldaten sind aus dem Stamm des Ministerpräsidenten Obote, den Lango oder den mit diesen verwandten Acholi ausgewählt. Sie sind in der Regel weder ausgebildet, noch gibt es klare Befehlskompetenzen. Jugendliche „kontrollieren" die Straßen, und es wird berichtet, daß bereits der Griff zur Brieftasche zum Verhängnis werden kann. Offiziell sind die Verantwortlichen der jüngsten *Massentötungen* – an einem Wochenende im April waren es allein in Kampala mehr als 60 Personen – unbekannt. Doch die Erschießungen ereigneten sich kurz nach Aktionen regierungsfeindlicher Untergrundkämpfer.

Koloniales Erbe, Tribalismus

Nicht wenige Probleme Ugandas lassen sich darauf zurückführen, daß die europäische *Kolonialpolitik* Menschen unterschiedlicher Lebensformen mehr oder weniger gewaltsam in einen modernen Territorialstaat hineingezwungen hat. Bei den *Bantu*-Völkern Süd- und Zentral-Ugandas hatten sich bis zu Beginn der Kolonialzeit eine Reihe von Staaten mit einer starken politischen Zentralgewalt gebildet: *Ankole, Buganda, Bunyoro* und *Toro.* Dabei zeigten sich selbst bei den Bantu erhebliche Unterschiede in den Sozialstrukturen und politischen Organisationsformen. Wurden diese südlichen Völker von Königen, *„Kabakas"*, regiert, so gab es bei den *Niloten* und *Nilotohamiten* im Norden Ugandas viele Volksgruppen mit eigener Sprache und Kultur, aber keine größeren politisch handlungsfähigen Einheiten. Die politische Ordnung dieser Stämme verlangt, daß Beschlüsse in wichtigen Angelegenheiten, welche die ganze Gemeinschaft betreffen, auch von der Gemeinschaft erörtert und nicht von einem einzelnen, sondern vom Rat der Ältesten, dem Senat, gefaßt werden. Der *bewaffnete Frieden* zwischen beiden Völkergruppen reichte bis weit in das 19. Jahrhundert hinein und wurde erst gestört, als Großbritannien im Gebiet des heutigen Uganda zwischen 1883 und 1886 ein Protektorat errichtete und beide Gruppen damit in eine einzige politische Einheit brachte. (Vgl. *Rudolf von Albertini,* Europäische Kolonialherrschaft 1880–1940. Zürich 1976, S. 361). Noch heute wurzeln die *innerstaatlichen Konflikte* in dieser Lösung: die von dem früheren Minister *Yoweri Museveni* geführte „Ugandische Freiheitsbewegung", die Obote stürzen möchte, ist eine Abwehrorganisation bantusprachiger Ugander gegen die derzeitige politische Übermacht der nilotischen Stämme.

In der mühsam ausgearbeiteten Unabhängigkeitsverfassung von 1962 wurde ein gewisser *Sonderstatus Bugandas* festgeschrieben, da es seiner Regierung zunächst gelungen war, einen föderativen Status durchzusetzen. Entsprechend schwach war die Zentralregierung, deren Funktion sich bis 1966 hauptsächlich darin erschöpfte, die aufeinanderprallenden Kräfte im Gleichgewicht zu halten. Verkörpert wurde das Spannungsverhältnis durch Obote, einen eindeutig nationalistisch orientierten Mann des linken Flügels, und Sir *Edward Mutesa,* den Kabaka von Buganda. Zu einem endgültigen Zusammenstoß zwischen beiden Kräften kam es 1966. Obote enthob Mutesa seines Amtes als Präsident von Uganda, setzte die Verfassung von 1962 außer Kraft, löste die traditionellen Königreiche auf und rief die Republik aus. „Die Reiche haben alle Kriege mit ihren Nachbarn überstanden, haben die arabischen Sklavenjäger zurückgetrieben, die Expansion des türkischen Reiches nach Süden aufgehalten und sogar den allertiefsten Eingriff überstanden, den britischen Kolonialismus. Das britische System der indirekten Herrschaft (über die unterworfenen Völker durch deren Könige und Häuptlinge) festigte diese vier Reiche sogar" (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28.5.80). Über Buganda wurde der Ausnahmezustand verhängt. Dennoch gestaltete sich Obotes erste Regierungszeit für das Land nicht zum Schlechtesten: die bereits unter der englischen Herrschaft florierende Wirtschaft konnte noch weiter expandieren, so daß Uganda zu den reichsten Ländern Zentralafrikas gezählt werden konnte.

Als Idi Amin 1971 durch einen Militärputsch an die Macht kam, war die Reaktion der meisten anderen afrikanischen Staaten skeptisch oder offen ablehnend. Wäh-

rend seiner Amtszeit verursachte er eine Fülle von Skandalen, mißachtete Menschenleben und -rechte eklatant und ignorierte wiederholte Aufrufe aus verschiedenen afrikanischen Ländern, vorzeitig zurückzutreten. Denen, die in Abrede stellen, daß Afrikaner sich selbst regieren können, bot der OAU-Vorsitz Amins die Gelegenheit, seine despotische Herrschaft mit dem ganzen Kontinent zu identifizieren. Aber so grotesk es klingt: In jüngster Zeit mehren sich Stimmen aus Uganda, die sich – inzwischen bereits offen – angesichts der chaotischen Zustände im Land den starken Amin zurückwünschen.

Aber die Befreier aus Tansania hatten 1979 anderes im Sinn: So installierten sie zunächst *Jusuf Lule* als Interimspräsidenten, doch er wurde schnell seines Amtes enthoben, als er begann, allzu nationalistisch-ugandisch zu denken. Das gleiche Schicksal widerfuhr seinem Nachfolger *Godfrey Binaisa;* von Mai bis Dezember 1980 übernahm schließlich eine Militärjunta die Regierung. Daß Milton Obote wieder an die Macht kommen sollte, war der vordringlichste Wunsch des tansanischen Präsidenten Nyerere, der Obote während der Herrschaft Amins Asyl gewährt hatte und ihm darüber hinaus freundschaftlich verbunden blieb. Zwar kandidierten für die Wahl im vergangenen Dezember vier Parteien. Zunächst Obotes Partei, die UPC (Uganda Peoples Congress). Weiter stellte sich die neugegründete linksgerichtete UPM (Uganda Peoples Movement) unter *Yoweri Museveni* zur Wahl, der damals noch stellvertetender Vorsitzender der regierenden Militärkommission war und enge Kontakte zum mosambikischen Präsidenten *Samora Machel* pflegte. Unbedeutend war die kleine Konservative Partei (CP), während die Demokratische Partei (DP) unter *Paul Ssemogerere* die stärkste Konkurrenz für Obote darstellte. Aber obwohl eine siebzigköpfige Beobachterdelegation aus den Commonwealth-Staaten die Wahlen für „frei und fair" erklärte, hat Obote seinen Sieg *massiven Fälschungen* zu verdanken: So galten in 17 der 126 Wahlkreise die Kandidaten der UPC als gewählt, weil sich angeblich kein Gegenkandidat gemeldet hatte. Merkwürdig war auch die Entscheidung, für die an der Wahl teilnehmenden Parteien jeweils getrennte Stimmkästen aufstellen zu lassen. Besonders ominös waren die Umstände, unter denen die Wahlergebnisse ausgezählt und bekanntgemacht wurden: fehlende Stimmkästen verzögerten das Ende der Wahl, erste Siegesmeldungen der DP wurden unter Androhung hoher Strafen unterbunden.

Desolater Zustand der Wirtschaft

Noch kritischer als die politische Situation ist die wirtschaftliche Lage, in der sich das Land befindet. Die britische Kolonialverwaltung konzentrierte sich in Uganda – anders als z. B. in Kenia – nicht auf die Bewirtschaftung durch Siedler, sondern auf die Förderung des Anbaus von Exportprodukten durch *afrikanische Kleinbauern;* seit 1916 war Weißen der Landbesitz untersagt. Der Bau der Eisenbahn von der Küste bis zum Viktoria-See schuf 1902 die Voraussetzung für den Transport der Produkte.

Wurde zunächst der Anbau von *Baumwolle* gefördert, so gewann nach 1930 der *Kaffeeanbau* immer mehr an Bedeutung. Der Hauptgrund für den Rückgang des Baumwollanbaus lag in den hohen Abgaben, welche die Kleinbauern zu Beginn des Jahrhunderts den meist einheimischen Grundbesitzern zu zahlen hatten und die ihre Bereitschaft zum Anbau von Exportprodukten verminderten. 1928 wurde deshalb von der britischen Kolonialverwaltung ein Höchstsatz für Abgaben an die Kolonialherren eingeführt und den Kleinbauern die Sicherheit gegeben, auf ihrem Land bleiben zu dürfen, solange sie es bebauten. Ein wirtschaftlicher Anreiz, der sich vor allem im verstärkten Anbau von Kaffee niederschlug, der wegen höherer Gewinne attraktiver als der Baumwollanbau war.

Die Wirtschaftspolitik Obotes zielte – nach tansanischem Modell – auf die Errichtung einer sozialistischen Staats- und Wirtschaftsordnung ab, in der primär dem Staat die Rolle des Unternehmers zufallen sollte. Bezeichnend hierfür waren u. a. die Förderung der landwirtschaftlichen Genossenschaften, denen zahlreiche Baumwollentkörnungs- und Kaffeeverarbeitungsbetriebe gehörten und die bei der Absatzfinanzierung von Agrarprodukten eine bedeutende Rolle spielten. Mitte der sechziger Jahre war Uganda mit einer Jahresleistung von 152 000 t der viertgrößte Kaffeeproduzent der Welt und nach der Elfenbeinküste der zweitgrößte Afrikas. Bedeutung hatte neben der Baumwollproduktion (1965/66: 79 000 t Fasern) auch die Produktion der drei Zuckerrohrplantagen (126 000 t) (vgl. Afrika-Handbuch, Hamburg 1968, S. 220).

Der Putsch Amins ließ zwar jene ausländischen Unternehmen hoffen, die durch diese Verstaatlichungspolitik ihren Einfluß verloren hätten, abgeschreckt wurden ausländische Investoren aber vor allem durch Amins Kurs ins wirtschaftliche Chaos. Besonders gravierend wirkte sich die *Ausweisung der Asiaten* 1972 aus, durch die Uganda einen wesentlichen Teil der ausgebildeten Arbeitskräfte und Händler verlor. Erst in den vergangenen Monaten bot Obote den damals vertriebenen Familien die Rückkehr zu günstigen Konditionen an, in Erkenntnis der Tatsache, daß die Afrikanisierung wesentlicher Wirtschaftsbereiche infolge der ungenügenden Ausbildungslage nur scheitern konnte.

Die „Zahlen der Weltbank für die Periode von 1970 bis 1978 illustrieren den *Produktivitätszerfall:* die Industrieproduktion ging jährlich um 7,8% zurück, das Gewerbe um 5%, die Exporte um 5,3%, die Importe um 7,6%; nur in der Landwirtschaft wurde ein schwaches Wachstum von jährlich 1,1% erzielt" (Neue Zürcher Zeitung, 1. 11. 80). Anders als zu Amins Zeiten, als Uganda von einem Preisboom profitieren konnte, ist für Kaffee nun auch der Weltmarktpreis gesunken. Die *Devisenreserven* des Landes sind seit Monaten völlig erschöpft; darüber hinaus kontrolliert die Regierung die Verteilung der knappen Devisen mit fragwürdiger Kompetenz: ein großer Teil davon geht in den unproduktiven Import von *Luxusgütern,* ein weiterer Teil wird für *Privatzwecke* mißbraucht, und zu wenig Devisen stehen für den Import dringend benö-

tigter Nahrungsmittel, Rohstoffe und Ersatzteile bereit, weshalb die eigene Industrie kaum produzieren kann. Heute verfügt Uganda lediglich über eine *agrarische Subsistenzwirtschaft:* Die wenigen Nahrungsmittel, die auf den Markt gelangen, sind für den Normalverbraucher zu teuer. Die Verzerrrung zwischen dem offiziellen und dem Schwarzmarktkurs macht eine Selbstgesundung des Inlandmarktes unmöglich und verhindert ausländische Investitionen, da man sich in diesem Bereich an den offiziellen Kurs, der mindestens um das Zehnfache vom inoffiziellen abweicht, halten muß. Von Kaffee und Tee können derzeit nur etwa die Hälfte der ohnehin geringen Produktion vermarktet werden, teils wegen des Mangels an Lagermöglichkeiten und Verpackungsmaterial, aber auch aufgrund kenyanischer Restriktionen. Die Kaffee-Produktion wird „monatlich gegenwärtig auf 10 000 t geschätzt (gegenüber 211 000 t im ganzen Jahr 1976)". Man „vermutet, daß 25% bis 30% des Kaffees durch Schmuggel aus dem Land gehen – eine Schätzung, die eher zu tief angesetzt ist" (Neue Zürcher Zeitung, 1. 11. 80).
So heißt denn das Schlüsselwort der ugandischen Wirtschaft *„Magendo"*, ein Wort, das alle merklichen Wirtschaftstätigkeiten vom Schwarzmarkt bis zur Korruption unter einen Hut bringt. Magendo ist mehr als ein Auswuchs, es ist ein Lebensstil, eine Wirtschaftsform, eine Überlebensphilosophie. Wer ehrlich bleibt, muß hungern. Magendo schmiert alles, was von Ugandas Rumpfwirtschaft noch läuft.

Kirche als Zeichen der Hoffnung

Die katastrophale innenpolitische und wirtschaftliche Lage ist in den letzten Jahren selbstverständlich nicht ohne Auswirkungen auf die Situation der katholischen Kirche sowie der anderen konfessionellen Gemeinschaften geblieben. Dennoch gehört die katholische Kirche Ugandas zu den hoffnungsvollsten Ortskirchen des afrikanischen Kontinents.
Früher als andere afrikanische Ortskirchen erreichte die Kirche in Uganda das, was das Zweite Vatikanische Konzil im Missionsdekret „Ad Gentes" über die Phasen der Inkarnation der Kirche in das Leben der Völker hinein sagt: „Die Einpflanzung der Kirche in eine bestimmte Gesellschaft erreicht einen gewissen Abschluß, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen im gesellschaftlichen Leben verwurzelt und der örtlichen Kultur angepaßt ist und so schon Stetigkeit und Festigkeit besitzt. Es steht ihr eine, wenn auch noch genügend große Zahl von einheimischen Priestern sowie von Ordensleuten und Laien zur Verfügung, und sie ist mit den Ämtern und Einrichtungen ausgestattet, die notwendig sind, um unter der Leitung des Bischofs das Leben des Gottesvolkes zu führen und auszubreiten" (Ad Gentes, Nr. 19). Eines der Zeichen für *wachsende Eigenständigkeit* und ein eigenes Gepräge sind die *einheimischen Ordensgemeinschaften.* Der größte Teil von etwa 250 (1977) afrikanischen Brüdern aus fünf Kongregationen gehörte der einheimischen Kongregation der „Brüder vom heiligen Lwanga" an, die 1927 von dem französischen Bischof *Henri Streicher* gegründet wurde. Von den etwa 1700 auf mehr als zehn Kongregationen verteilten Schwestern sind heute fast die Hälfte Mitglieder der 1910 ebenfalls von Bischof Streicher gegründeten und damit ältesten Schwestern-Kongregation der „Töchter Mariens". Die Aufgabenbereiche der Kongregationen liegen vor allem im Schulwesen und in der Ausbildung für landwirtschaftliche, handwerkliche und hauswirtschaftliche Berufe.

Die Uganda-Reise, die Papst *Paul VI.* vom 31. Juli bis 2. August 1969 unternahm (vgl. HK, September 1969, S. 421), sollte der Kirche Afrikas das Bewußtsein vermitteln, *respektierter Partner der Gesamtkirche* zu sein. Mit dem Besuch Ugandas würdigte der Papst in besonderem Maße die traditionsgemäß starke Rolle der Kirche in diesem Land.
Während Amins Regierungszeit war die Kirche in Uganda Repressionen ausgesetzt, konnte sich aber zeitweise auch relativer Freiheit erfreuen und war so einer der Spielbälle von Amins Willkür. Im Rahmen der Ausweisung aller Asiaten wurden z. B. auch 58 Missionare als angebliche Spione des Landes verwiesen (vgl. HK, Februar 1973, S. 103), weitere *Ausweisungen* erfolgten 1975 (vgl. HK, September 1975, S. 480). Trotz der heftigen *Verfolgungen,* die die Kirchen in dieser Zeit zu erleiden hatten, waren sie aber auch im hundertsten Jahr ihres Bestehens nicht in ihrer Substanz getroffen. Nach offiziellen Angaben bekennt sich gegenwärtig ein Drittel der über 13 Millionen Einwohner zum Katholizismus, 18 bis 20% sind Anglikaner, rund 5% sind Moslems. Das äußere Erscheinungsbild der katholischen Kirche ist geprägt von einem ständig steigenden Andrang zu den Priesterseminaren, ca. 40 Priesterweihen pro Jahr, dem Bestehen von vier kontemplativen Klöstern und einer weitgehenden Afrikanisierung von Liturgie und Pastoral. Ungeachtet der gespannten politischen Lage nahmen im Februar 1979 neun Bischöfe der zwölf Diözesen des Landes sowie eine Reihe anderer afrikanischer Bischöfe und Missionsoberer an den Festlichkeiten zur *Hundertjahrfeier* der Kirche teil.

Nicht spannungsfrei gestaltet sich für die christlichen Kirchen Ugandas, vor allem für Katholiken und Anglikaner, das *ökumenische Klima;* historische Frontstellungen zeigen teilweise noch heute Folgen. Noch vor 25 Jahren kam es zu tätlichen Ausschreitungen zwischen Katholiken und Anglikanern, ohne daß der Klerus dagegen einschritt. Zwar konnte unter dem Einfluß des Bischofs von Mbarara, *Ogez,* und des anglikanischen Erzbischofs von Kampala, *Brown,* bereits ab 1959 eine gewisse Annäherung erreicht werden. 1964 wurde ein Kirchenrat gegründet, dem auch die katholische Kirche angehört. Inzwischen allerdings hat sich die Lage eher wieder zugespitzt, nicht zuletzt wegen der traditionellen *konfessionellen Gebundenheit der Parteien:* in der DP sammeln sich die katholischen Kräfte, die UPC ist eine Domäne protestantischer und anglikanischer Politiker. Gemeinsam allerdings beschuldigten im November 1980 die Bischöfe der katholischen, anglikanischen und griechisch-orthodoxen Kirche und füh-

rende Vertreter der Moslems die ugandische Armee ihrer wachsenden Disziplinlosigkeit und Brutalität. Bereits einige Wochen zuvor hatte der Erzbischof von Kampala, Kardinal *Emmanuel Nsubuga,* zum 18. Jahrestag der Unabhängigkeit am 9. Oktober einen dramatischen Appell an das Volk gerichtet, in dem es heißt: „Was haben uns diese 18 Jahre politischer Unabhängigkeit gebracht? Diktatur, Kriegsrecht, gegenseitigen Haß, politischen Aufstand, Blutvergießen, religiöse und stammesmäßige Vorurteile, Kriege usw." In beschwörenden Worten forderte Nsubuga die gesamte Bevölkerung dazu auf, am Aufbau des Landes tatkräftig mitzuwirken, der damals angesichts der bevorstehenden Parlamentswahlen in erreichbare Nähe gerückt zu sein schien.

In einem Hirtenbrief zur diesjährigen Fastenzeit brandmarkten die Bischöfe Ugandas die zahllosen Mißstände im Land und mahnten zur *moralischen Erneuerung.* Sie warnten vor der billigen Ausflucht, die Schuld für die traurige Lage, in dem sich das Land befindet, Gott und anderen zuzuschieben und auf diese Weise die eigene Verantwortung abzuwälzen: „Wir ernten jetzt, was wir gesät haben." Die Bischöfe prangerten die „hinterhältige" Furchtsamkeit an, die einen Menschen aus eigennützigen Erwägungen schweigen oder sich neutral verhalten läßt, wenn er auf Ungerechtigkeit, Korruption und andere Übelstände stößt: „Die Furcht um die persönliche Sicherheit, die Zukunft der Familie, die Stellung und den ‚guten Ruf'" seien die Hauptgründe dafür, daß so viele Menschen Angst hätten, die Mißstände beim Namen zu nennen. Christen seien aber dazu berufen, die Menschenwürde „in allen Bereichen des menschlichen Wirkens" zu bezeugen, „einschließlich der sozialen und politischen Bereiche". Daß die Gewalt auch nach dem Ende der Herrschaft Amins noch andauere, sei einerseits den Kämpfen zwischen Regierungstruppen und Guerillas, aber auch dem „Stammesstolz" zuzuschreiben, „anstatt die Menschen zu trennen, sollte die Vielfalt der Stämme eigentlich dem nationalen Fortschritt dienen". Was den Schwarzmarkt betrifft, so erklärte Kardinal *Emmanuel Nsubuga* im Frühjahr dieses Jahres anläßlich eines Besuchs in der Bundesrepublik, dieser Weg, die hungernde Bevölkerung mit Lebensmitteln zu versorgen, könne so lange nicht „brutal unterdrückt werden", solange man nicht zu einer Normalisierung der Markt- und Handelsstrukturen zurückgekehrt sei.

Nsubuga hatte zusammen mit seinem anglikanischen Amtsbruder *Sabiti* bereits zur Zeit der Amin-Herrschaft wiederholt gegen die Verletzung von Menschenrechten protestiert. Als Amin wenig später verbreiten ließ, der Kardinal habe seine Meinung wieder geändert, ließ dieser scharf dementieren: wenige Tage später wurde sein Dienstwagen bei einem Zusammenstoß mit einem Militärfahrzeug völlig zerstört. Nicht überlebt hat einen derartigen Angriff der anglikanische Erzbischof *Janani Luwum* (vgl. HK, April 1977, S. 212).

Die Meldung über ein Massaker der ugandischen Armee auf der *Ombaci-Mission* der Comboni-Missionare, einige Kilometer außerhalb der Provinzhauptstadt *Arua,* am 24. Juni bestätigt die Befürchtung, daß Obotes Armeesoldaten nur den Abzug der Tansanier abgewartet haben, um sich für die unter Amins Regierung erlittene Dezimierung ihres Acholi-Stammes an den Stammesgenossen Amins, den Langi, zu rächen. Zu beklagen waren nach diesem Überfall 55 Tote innerhalb und weitere 30 Tote außerhalb der Missionsstation; der zu diesem Zeitpunkt auf der OAU-Gipfelkonferenz in Nairobi weilende Obote bagatellisierte den Massenmord und erklärte, die Mission habe Guerilla-Kräften Schutz und Versorgung geboten (laut Neue Zürcher Zeitung, 14.7.81). Vier internationale Hilfsorganisationen, darunter auch das Rote Kreuz, zogen daraufhin ihre Mitarbeiter aus dieser Provinz ab, da auch die Rotkreuzflagge von den Regierungstruppen nicht respektiert wird.

Über die derzeitige Lage der Kirche in Uganda heißt es in einem Reisebericht: „In diesem Chaos steht die Kirche als *feste und starke Organisation im Dienst des Volkes* ... 520 Diözesanpriester, meist Afrikaner, 357 ausländische Missionare, 1761 afrikanische und 338 ausländische Ordensschwestern – das sind Zahlen, die etwas von der Lebendigkeit dieser Kirche widerspiegeln ... Auf meiner Fahrt durch Gebiete, die besonders vom Krieg und von Racheakten heimgesucht worden waren, hat man mir oft von Christen erzählt, die Heroisches geleistet haben (Piero Gheddo, Zwischen Hunger, Krieg und Diktatur. In: Die katholischen Missionen, Mai/Juni 1981, S. 86ff.).

Zur Gesamtsituation des Landes sagte ein westlicher Diplomat kürzlich: „Ich glaube nicht, daß Uganda tiefer sinken kann, außer die Erde tut sich auf und verschlingt es. Das Land existiert nur noch auf der Landkarte als Staat."

Cordelia Rambacher

Der Iran unter Khomeini

Die fundamentalistischen Mullahs und ihre Politik

Der Umsturz im Februar 1979 hatte bei den Iranern große Hoffnungen geweckt. Das in seinen geistigen und materiellen Grundlagen erschütterte Land sollte in einer ‚gerechten' islamischen Gesellschaft wieder gesunden. Die heutige Wirklichkeit sieht jedoch anders aus. Die vielfältigen Probleme wurden keineswegs gelöst, ja sie haben sich noch verschlimmert, seit interne Machtkämpfe das politische Leben bestimmen. Derzeit hat es fast den Anschein, als habe man nur die Diktatur des Schah gegen eine neue härtere Diktatur der islamischen Geistlichkeit einge-

tauscht – Von den einst propagierten Idealen ist das Land jedenfalls weit entfernt.

Die neue Verfassung – Ideal und Wirklichkeit

Die im November 1979 verabschiedete Verfassung zeigt deutlich den Widerstreit zwischen westlichem Gedankengut und den Anschauungen der fundamentalistischen Mullahs, die in der verfassungsgebenden Versammlung die Mehrheit besaßen. Formal gesehen ist der Iran heute eine *Präsidialdemokratie.* An seiner Spitze steht ein vom Volk unmittelbar gewählter, mit weitreichenden Vollmachten ausgestatteter Staatspräsident. Dieser hat insbesondere ein Mitspracherecht bei der Berufung des Ministerpräsidenten und der Besetzung der Regierungsämter. Das *Parlament* (Majlis) besteht aus einer Kammer mit 270 Abgeordneten, die ebenfalls direkt gewählt werden. Im Gegensatz zum Staatspräsidenten, der absetzbar ist, kann die Kammer allerdings nicht aufgelöst werden. Das Parlament ist dabei sowohl gesetzgebendes Organ wie Kontrollorgan der Regierung – die Minister sind ihm gegenüber verantwortlich, und wichtige Beschlüsse des Ministerrats bedürfen gleichfalls seiner Zustimmung. Die Judikative wird schließlich durch einen unabhängigen Obersten Justizrat gebildet.

Der *Handlungsspielraum dieser Verfassungsorgane* ist jedoch stark eingegrenzt. In Art. 2 der Verfassung wird festgelegt, daß die Islamische Republik eine Ordnung sei, die auf dem Glauben an einen einzigen Gott und seine Offenbarung sowie dem Imamat beruhe. Daraus folgt, daß die jeweiligen Amtsträger einer geistlichen Führung bedürfen, die darauf achtet, daß niemand gegen den islamischen Glauben in der allein gültigen schiitischen Auslegung verstößt.
Das eigentliche Staatsoberhaupt ist deshalb ein *„Führer"* (Rahbar) als oberster Gesetzgeber. Dieser steht in der Nachfolge des Propheten Mohammed und vertritt den verborgenen Imam. Als geistiger Führer des Volkes ist er allein in der Lage, es auf dem gerechten Weg des Koran zu leiten. Dies ist im übrigen nur eine konsequente Auslegung der islamischen Glaubenslehre, die einen Staat nicht als ein institutionelles Gebilde, sondern als eine Gemeinschaft von Gläubigen betrachtet.

Der „Führer" kann entsprechend den Anforderungen des Amtes nur ein besonders ausgebildeter und profilierter islamischer Rechtsgelehrter sein. Derzeit ist es laut Verfassung *Ayatollah Khomeini.* In Zukunft soll der Führer jedoch nach Vorschlag eines Expertengremiums vom Volk gewählt werden. Sollte allerdings ein Kandidat nicht die Mehrheit des Volkes auf sich vereinigen, kann an die Stelle eines einzigen Führers auch ein Rat aus drei oder fünf hochgestellten Geistlichen treten. Der Führer ernennt u. a. den Staatspräsidenten entsprechend den Ergebnissen einer Volkswahl, kann ihn aber nach Parlamentsbeschluß auch wieder absetzen, bestimmt den Vorsitzenden des Obersten Justizrates, und er hat den Oberbefehl über die Armee inne. Ihm zur Seite steht ein „Überwachungsrat", der unabhängig vom Parlament laufend die Gesetzgebung auf ihre Konformität mit dem islamischen Glauben überprüft. Von seinen zwölf Mitgliedern sind sechs Geistliche, die der Führer selbst einsetzt, die anderen sind Juristen unterschiedlicher Spezialisierung, die der Justizrat ernennt. Die eigentlichen Verfassungsorgane sind somit nur der verlängerte Arm der geistlichen Führung, da diese in allen Fragen die letzte Entscheidungsinstanz ist.

Da die *einheitliche Glaubensgrundlage* des Staates einen Grundkonsens in allen wesentlichen Fragen voraussetzt, ist der politischen Betätigung von Gruppen ein enger Rahmen gesetzt. Dies zeigt bereits die Zusammensetzung des gegenwärtigen Parlaments. Im Frühjahr 1980 wurden bei den Wahlen nur 222 der 270 Sitze besetzt – in 23 Wahlbezirken wurde überhaupt nicht gewählt, in anderen war eine Mandatsvergabe wegen Wahlanfechtungen nicht möglich. Die Gründe hierfür liegen vor allem darin, daß man keine erklärten Gegner der heutigen Führung im Parlament haben wollte, selbst aber keine geeigneten Kandidaten durchsetzen konnte. Derzeit nehmen nur etwa 200 Abgeordnete ihr Mandat ständig wahr, nachdem einige zur Aufgabe ihres Amtes gezwungen wurden (so der ehemalige Präsidentschaftskandidat Admiral *Madani*), andere sich aus Angst vor Repressionen zurückgezogen haben.

Beherrscht wird das Parlament von der *Islamischen Republikanischen Partei*, die vor allem die fundamentalistisch orientierte Geistlichkeit vertritt. Sie fordert die Durchsetzung der Lehre des Koran auf allen Gebieten des öffentlichen und privaten Lebens, wobei sie den Koran in einer traditionalistischen, oft eher am Wortlaut denn am Sinn orientierten Weise auslegt. Außer den 110 Abgeordneten der IRP vertreten im übrigen noch zahlreiche „unabhängige" Abgeordnete diese Linie. Andere Parteien sind dagegen zahlenmäßig nur recht schwach im Parlament vertreten.

Ausschaltung der politischen Opposition

Außerhalb des Parlaments ist das Spektrum politischer Gruppierungen recht breit, doch sind diese teils verboten, teils erheblichem Druck ausgesetzt. Bezeichnend ist das Schicksal der *Nationalen Front*, die bereits den nationalistischen Kurs eines Mossadegh getragen hatte und lange Zeit die einflußreichste Opposition gegen die Herrschaft des Schah darstellte. Sie traf der Bannstrahl Khomeinis, weil sie sich für eine strikte Trennung von Politik und Religion einsetzte und deshalb auch das Verfassungsreferendum boykottierte. Überlebt hat von ihr nur die „Bewegung für die Befreiung Irans" des ehemaligen Ministerpräsidenten Bazargan, der früher ein enger Vertrauter Khomeinis war. Seit er im Zusammenhang mit der Geisel-

affäre zurücktrat, ist er vor allem wegen seiner geheimen Kontakte zu den USA zunehmender Kritik ausgesetzt. Mehrere seiner früheren Mitarbeiter, darunter sein damaliger Stellvertreter *Entezam*, wurden bereits zu hohen Gefängnisstrafen verurteilt. Da er sich für den mittlerweile abgesetzten Staatspräsidenten *Bani Sadr* einsetzte, wurden die Presseorgane seiner Partei verboten, und inzwischen werden Forderungen laut, auch die Abgeordneten seiner Partei aus dem Parlament auszuschließen. Die dem gemäßigten Ayatollah *Shariat Madari* nahestehende *Republikanische Islamische Volkspartei*, die vor allem die türkischsprachigen Minderheiten vertrat und sich gegen die allzu weitgehende Islamisierung wandte, wurde im Frühjahr 1981 verboten. Die Anhänger Shariat Madaris wurden und werden verfolgt, er selbst hat sich nach Differenzen mit Khomeini seit Mitte 1980 aus dem politischen Leben zurückgezogen (wie auch andere hohe islamische Würdenträger).

Andere Gruppen, die einst ebenfalls Khomeini unterstützten, sind gleichermaßen von ihm abgerückt. So beklagen viele *Basaris* (Händler), daß ihnen ihre damaligen massiven Geldspenden nicht entsprechend vergolten wurden. Im Januar 1981 warf eine Gruppe von ihnen Ministerpräsident *Rajai* offen Unfähigkeit in Wirtschaftsfragen vor. Sie beschwerten sich darüber, daß kaum etwas gegen die Inflation unternommen werde und zudem Wirtschaftskontrollen seitens der Revolutionären Garden recht willkürlich gehandhabt würden (Teheran Times, 3. 1. 81). Die Tochter des verstorbenen Ayatollah *Taleqani* monierte schließlich, daß das Parlament (dem nur zwei Frauen angehören) sich kaum mit Problemen der Frau befasse.
Die politische Linke ist in zwei Lager gespalten. Zu den verbotenen Organisationen zählen die *Mudjahidin-i Khalq* (Volkskämpfer-Organisation), bei denen sich islamisches Gedankengut mit dem Marxismus vermischt. Sie waren die Hauptakteure bei den Demonstrationen für Bani Sadr, und ihnen werden auch die meisten Attentate gegen Vertreter des herrschenden Kurses zur Last gelegt (so das Attentat auf das Hauptquartier der IRP am 28. 6. 81). Verboten sind ebenfalls trotzkistische und maoistische Splittergruppen, darunter der radikale Flügel der *Fedayin-i Khalq* (Volksopfer-Organisation). Mitglieder dieser Gruppen sind vielfach Studenten, weshalb die Universitäten auch seit über einem Jahr geschlossen sind.
Eine zwielichtige Rolle spielt die Moskau-treue *Tudeh Partei*. Sie unterstützt lautstark die Politik der Fundamentalisten, was nicht ohne Echo seitens der IRP blieb. Führende Vertreter der IRP schlossen im Juni 1981 eine antiimperialistische Front unter Einschluß von Marxisten etwa der Tudeh keineswegs mehr aus. Auf der vom Attentat überschatteten Sitzung der IRP am 28. Juni sollte u. a. auch die Zulassung marxistischer Parteien wie der Tudeh beraten werden.

Einen Höhepunkt im bisherigen iranischen Machtkampf bildete die *Auseinandersetzung zwischen Bani Sadr und der IRP*. Bani Sadr wandte sich gegen die „permanente Revolution" der IRP, die hauptsächlich in der Zerschlagung aller bisherigen Institutionen besteht. Statt dessen forderte er eine Konsolidierung des Landes gerade auch in wirtschaftlicher Hinsicht, aufbauend nicht nur auf islamischen Grundsätzen, sondern auch den Erkenntnissen der westlichen Nationalökonomie. Hieraus resultierte ein Verfassungskonflikt, als er die Vorschläge Ministerpräsident Rajais zur Besetzung mehrere Ministerien ablehnte. Infolgedessen blieben gerade die wirtschaftlichen Schlüsselministerien und das Außenressort fast ein Jahr lang unbesetzt. Bani Sadr wurde denn auch neben Volksverhetzung (er versuchte, seine Popularität gegen die IRP auszuspielen) und schlechter Kriegsführung gerade auch dies als *Verfassungsbruch* vorgeworfen. Seine Absetzung ging deshalb einher mit einschneidenden Verfassungsänderungen. Die Stellung des Parlaments wurde aufgewertet, indem Ministerien auch allein durch Parlamentsbeschluß besetzt werden können, und ebenso ist bei der Besetzung hoher Staatsämter jetzt vor allem die Zustimmung des Parlaments und nicht mehr des Staatspräsidenten erforderlich.
Die Stellung der Fundamentalisten der IRP ist somit derzeitig zusätzlich gefestigt, auch wenn sie durch das Attentat einige wichtige Persönlichkeiten verloren haben. Es dürfte darum kaum schwerfallen, ihren Kandidaten für das Amt des Staatspräsidenten, den jetzigen Ministerpräsidenten Rajai, bei den Wahlen am 24. Juli durchzusetzen. Zudem kann sie sich weiterhin auf zwei einflußreiche Hilfstruppen stützen. Die *Revolutionären Garden* wurden, wie auch die *Revolutionstribunale*, institutionalisiert. Sie werden sogar im Krieg gegen den Irak eingesetzt, was allerdings zu Kompetenzstreitigkeiten mit der Armee führte. Außerdem haben sich in den letzten Monaten die „Hezbollahis" („Anhänger der Partei Gottes") bei Demonstrationen für die IRP unrühmlich hervorgetan, indem sie, mit Knüppeln und Steinen bewaffnet, gegen ihre Gegner vorgingen. Nichtsdestoweniger wurden sie von Rajai als vorbildliche Hilfstruppen der Revolution gewürdigt.

Unterdrückung religiöser und nationaler Minderheiten

Schwere Zeiten sind für die Minderheiten im Iran angebrochen. Entsprechend der einheitlichen Glaubensgrundlage werden *nationale* Minderheiten als solche gar nicht anerkannt, und als *religiöse* Minderheiten gelten nur Christen, Juden und Parsen (Zoroastrer), nicht aber halbmuslimische Sekten wie die Baha'i. Die Baha'i, deren genaue Zahl nicht bekannt ist (sehr stark schwankende Schätzungen sprechen von bis zu 500 000), waren unter der Herrschaft des Schah als Religionsgemeinschaft zwar offiziell verboten, wurden aber inoffiziell wenigstens einigermaßen geduldet. Jetzt sollen etwa 4500 von ihnen inhaftiert sein, über 40 prominente Sektenmitglieder wurden bisher hingerichtet, weitere 30 ermordet oder verschleppt, ihre Einrichtungen konfisziert (Kuwait Times 3. 5. 81/Tur-

kish Daily News 16. 6. 81). Die Repressionen gegen die Baha'i haben in der letzten Zeit noch zugenommen.
Wie die etwa 70 000 *Juden*, so gelten auch die etwas über 300 000 *Christen* als Bürger zweiter Klasse. Unter ihnen gehören 250 000 der Armenischen Kirche an, 30 000 der Kirche der Assyrer, weitere 30 000 sind Katholiken (meist Chaldäer) (1979 – Länderkurzbericht Iran, Statistisches Bundesamt Wiesbaden 1980). Ihnen ist der Zugang zu Staatsämtern verwehrt, da Nicht-Muslime nicht über Muslime bestimmen dürfen. Immerhin wurde den Armeniern ein Parlamentssitz zugestanden, ebenso den übrigen Christen insgesamt.

Insbesondere die kirchliche Bildungs- und Sozialarbeit nahmen die Behörden verschiedentlich zum Anlaß, um gegen die Kirchen vorzugehen (vgl. dazu HK, September 1980, 480 f). So gab es bis 1980 14 katholische Schulen mit etwa 13 000 Schülern, davon die meisten Muslime (NC News Service 29. 8. 80). Im Zuge einer „nationalen Schulreform" wurden die Schulen drangsaliert bzw. geschlossen, sie sollten gegebenenfalls allerdings später unter muslimischer Leitung weitergeführt werden. So mußten auch die Salesianerpatres das renommierte Don-Bosco-Kolleg von Andisheh in Teheran zunächst aufgeben, obwohl von 83 Lehrern ohnehin 72 Muslime waren, und von 13 Salesianern durften vorerst nur 4 im Lande bleiben. Selbst Schulen der einheimischen Armenier und Chaldäer blieben von derartigen Maßnahmen nicht ganz verschont. Ebenso wurden zahlreiche Ordensangehörige zum Verlassen des Iran gezwungen, die in der Sozialarbeit tätig waren. Es können hauptsächlich nur solche Institutionen weitergeführt werden, deren Arbeit iranische Stellen nicht übernehmen können oder wollen, z. B. Lepra-Stationen. Meist dienten absurde Vorwürfe wie der der Spionage für die USA oder des Zionismus als Vorwand für die Ausweisung. So mußte der Erzbischof von Isfahan, William Barden, im August 1980 ausreisen, nachdem man ihm seine Kontakte zu den der Spionage verdächtigten Anglikanern vorgehalten hatte.
Ein besonders schweres Schicksal erlebte gerade diese kleine anglikanische Gemeinde, deren 1000 Gläubigen meist muslimische Konvertiten sind. Ihre sozialen Einrichtungen wurden beschlagnahmt, führende Mitarbeiter inhaftiert, der Sohn des Bischofs *Hassan Dehqani-Tafti* ermordet, der Bischof selbst ausgewiesen. Zwar haben sich bedeutende islamische Geistliche von derartigen Übergriffen gegen christliche Gemeinden distanziert, doch fällt es schwer zu glauben, hier hätten untergeordnete Stellen auf eigene Faust und gegen den Willen vorgesetzter Behörden gehandelt.

Mit besonderer Schärfe geht man gegen die *nationalen* Minderheiten vor. Zwar hat sich derzeit die Lage in Belutschistan wie auch in Khuzistan unter der arabischen Minderheit beruhigt, doch die Kämpfe im *Kurden-Gebiet* halten unvermindert an. Glaubt man den Angaben der Kurdenführer, so kontrolliert die iranische Armee nur die Städte. Ein Ende des Kampfes ist kaum abzusehen, da die Armee nicht über genügend Schlagkraft verfügt, andererseits aber auch die Kurden untereinander uneins sind. Die marxistisch-maoistischen Gruppen (Komaleh, kurdischer Flügel der Fedayin) sind zahlenmäßig recht klein. Den größten Einfluß hat die Kurdische Demokratische Partei unter *Abder Rahman Ghassemlou*. Er bezeichnet seine Bewegung als links, aber nicht marxistisch, und fordert für die Kurden eine begrenzte Autonomie: eigene Provinz, eigenes Parlament, Anerkennung des Kurdischen als zweiter Amtssprache (Kuwait Times, 19. 3. 81). Er führte sogar diesbezügliche Geheimgespräche mit Bani Sadr, doch lehnt die Regierung in Teheran bisher jegliche Zugeständnisse ab. Im übrigen lehnen die meisten Kurden eine Zusammenarbeit mit dem Irak ab, wie ihr geistiger Führer, *Scheich Hossein*, betonte (Kuwait Times, 17. 2. 81).

Ansätze einer Islamisierung unterschiedlich fortgeschritten

Die Machtkämpfe haben bisher verhindert, daß großangelegte Reformen in Angriff genommen wurden. Am augenfälligsten sind bisher *Veränderungen im Rechtswesen*. So beruht das neue Strafrecht auf dem Prinzip der Vergeltung und sieht insbesondere körperliche Strafen für Vergehen vor – Amputation von Gliedmaßen, aber auch z. B. Steinigung für Ehebrecher. Nach massiven Protesten iranischer Juristen wurden jedoch noch nicht alle Maßnahmen in Kraft gesetzt. Entsprechend den Vorstellungen der Fundamentalisten, daß jemandem nur dann Recht geschehen kann, wenn ein Prozeß nicht allzu lange dauert, werden die Prozesse oft im Eilverfahren durchgezogen. Eine Verteidigung durch unabhängige und genügend rechtskundige Anwälte ist oft nicht möglich, vor allem nicht in politischen Prozessen. Parlamentspräsident Rafsanjani etwa betonte, er könne sich nicht vorstellen, daß ein rechtgläubiger Verteidiger einen Feind der Republik verteidigen könne (nach Le Monde, 25. 6. 81).

Die Folter dürfte wie zu Zeiten der Geheimpolizei des Schah wieder recht häufig angewendet werden. Einer diesbezüglich eingesetzten Kommission sollen 3600 Fällen zur Bearbeitung vorgelegen haben (nach Egyptian Gazette, 16. 5. 81). Die Kommission, der auch Vertreter der beschuldigten Justiz angehörten, kam jedoch zu dem Schluß, die Verhältnisse in iranischen Gefängnissen seien insgesamt gut. Laut Amnesty International wurden bis Juni 1981 1600 Personen hingerichtet, nicht gerechnet Massen-Hinrichtungen unter nationalen Minderheiten. Allein die wenigen Wochen nach der Absetzung Bani Sadrs forderten weitere 150 Opfer (Le Monde, 8. 7. 81).

Die *Umgestaltung der Wirtschaft* kommt nur schleppend voran. Das Ziel ist hier die weitgehende Unabhängigkeit vom Ausland. Zur Drosselung der Importe wurde die Einfuhr bestimmter Luxusgüter untersagt. Das Verbot der Einfuhr weiterer Produkte, die man im Lande selbst herstellen könnte, soll folgen. Die Warenknappheit hat allerdings zum Aufblühen eines regen Schwarzmarktes geführt, dem mit staatlichen Maßnahmen nur schwer beizu-

kommen ist. Zudem ist das Land vor allem auf umfangreiche Lebensmittelimporte angewiesen, da sich die Landwirtschaft in sehr schlechtem Zustand befindet. Die Agrarreform, nach der nur noch Grundbesitz in einer Höhe erlaubt sein soll, die das Dreifache des Durchschnitts nicht übersteigt, kommt nur langsam voran. Sie ist ohnehin umstritten, da sie zumindest kurzfristig zu einem Produktionsrückgang führen könnte, und weil die geringe Betriebsgröße den Bauern dann nicht erlaubte, weiter Landarbeiter einzustellen – die Arbeitslosigkeit würde so nur noch erhöht.

Die Aussichten für die Zukunft sind schlecht, da man kaum Geld für Investitionen hat. Überhastete Verstaatlichungen, Flucht oder Entlassung von qualifiziertem Personal (allein in der Öl-Industrie waren 3000 Ausländer beschäftigt), das zeitweilige Handelsembargo gegen den Iran und der Krieg mit dem Irak haben das Budget-Defizit in Milliardenhöhe getrieben (1981: möglicherweise 14 Mrd. Dollar – nach Kuwait Times, 12. 2. 81). Das Bruttosozialprodukt sank in den beiden letzten Jahren um je etwa 10%, die Inflationsrate liegt derzeit bei 30%. Zum großen Teil sind hierfür Mindereinnahmen aus dem Ölgeschäft verantwortlich, da die jetzige Produktion gegenüber der Mitte der siebziger Jahre um annähernd 75% zurückgegangen ist.

Außenpolitisch noch isoliert

Es scheint symptomatisch, daß das Außenministerium lange Zeit nicht besetzt wurde – die radikalen Töne gegenüber den Nachbarländern, der Krieg mit dem Irak und nicht zuletzt die Geiselaffäre haben den Iran außenpolitisch teilweise isoliert.

Er kann im *irakisch-iranischen Grenzkrieg* nur auf wenige Länder innerhalb der arabischen Welt zählen, obwohl der Irak der Aggressor ist. Dieser Krieg ist im übrigen derzeit ein reiner Stellungskrieg, nachdem Fehler in der militärischen Planung, Schwierigkeiten mit dem unwegsamen Gelände und vor allem die Unterschätzung eines Gegners, der sich hartnäckig verteidigte, den irakischen Vormarsch schon bald zum Stillstand brachte. Einstweilen scheint keine der beiden kriegsführenden Parteien sich wesentliche strategische Vorteile erkämpfen zu können. Die Ziele des Irak sind nicht ganz eindeutig. Zum einen geht es ihm um eine *Grenzkorrektur* im Bereich des Schatt-el-Arab und damit eine Revision des Abkommens mit dem Iran von 1975 in Algier. Es mag aber auch die Furcht vor Auswirkungen der iranischen Revolution mitgespielt haben, da die Mehrheit der irakischen Bevölkerung der schiitischen Glaubensrichtung angehört. Und schließlich könnte der Irak auch versucht gewesen sein, die vermeintliche Schwäche des Iran auszunutzen, um *Khuzistan* zu erobern, auf das er historische Ansprüche erhebt.
Der Friedenswillen ist auf beiden Seiten nicht allzu groß, solange jede Partei noch die Hoffnung hat, sich durchzusetzen. Dem Irak, der einen etwa 100 km breiten Grenzstreifen besetzt hält, käme allerdings ein Friedensschluß weniger ungelegen, da er möglicherweise seine Kräfte doch überschätzt hat. Der Iran handelt dagegen in dem Bewußtsein, daß er trotz seiner innenpolitischen Schwierigkeiten auf die Dauer die größeren Chancen zum Sieg besitzt, zumal er nach der Freigabe seiner Vermögen durch die USA wieder größere Mengen an Waffen kaufen kann (u. a. aus Nordkorea und der UdSSR). Vorerst werden aber die Menschen der Region wieder einmal die Leidtragenden sein – allein bis Januar 1981 starben auf iranischer Seite 30–50 000 Menschen, 1,5 Mill. wurden obdachlos.

Mittlerweile bemüht sich der Iran nun um eine Überwindung seiner Isolation. Die *Prinzipien der neuen Außenpolitik* definierte Ministerpräsident Rajai wie folgt: ein eigener islamischer Weg zwischen Ost und West, Kampf gegen den amerikanischen Imperialismus und den Zionismus Israels, „Befreiung" der arabischen Welt (vor allem Palästinas), Unterstützung von insbesondere muslimischen Befreiungsbewegungen (nach Teheran Times, 5. 5. 81). Diplomatische Beziehungen zu den USA lehnt er vorerst ab, allerdings ist das Verhältnis zu den USA ja ohnehin seit 1979 das denkbar schlechteste.

Anders gestalten sich die *Kontakte zur UdSSR*. Bezeichnend ist, daß nur noch relativ wenig Militäreinheiten an der Nordgrenze des Iran stationiert sind, offensichtlich rechnet man nicht mehr mit einem sowjetischen Eingriff. Rajai nannte die Beziehungen zur UdSSR im März 1981 denn auch „nicht korrekt, aber jedenfalls frei von großen Kontroversen" (Turkish Daily News, 26. 3. 81). Trotz warnender Stimmen gerade seitens der „Bewegung für die Befreiung Irans" entwickeln sich die Kontakte zu Moskau immer besser, nachdem das Verhältnis 1979 und bis Mitte 1980 ebenfalls einen Tiefpunkt erreicht hatte. Ein Indiz dafür ist der Handel mit Staaten des Ostblocks. So gehen etwa ¼ der Öl-Exporte in kommunistische Staaten, hauptsächlich nach Rumänien, aber auch in die Sowjetunion. Im April 1980 wurde mit Moskau ein neuer Handelsvertrag abgeschlossen, der ein jährliches Volumen von 7 Millionen Tonnen an Waren vorsieht. 1980 soll zudem der Warenaustausch zwischen beiden Ländern wieder um 25% gestiegen sein (Teheran Times, 26. 5. 81). Zwar gibt es weiterhin offene Fragen, so das Afghanistanproblem, doch es war nur mehr eine kleine Sensation, als der ehemalige oberste Richter Khalkali am 17. Juni dieses Jahres zu einem offiziellen Besuch im Auftrag Teherans in die UdSSR reiste – angeblich, um islamische Regionen der Sowjetunion zu besuchen.

Islamische Herrschaft noch nicht gefestigt

Ansonsten bemüht sich der Iran hauptsächlich um gutnachbarliche Beziehungen zur Türkei und Pakistan. Diese dienen vor allem dazu, neue Handelswege zu er-

schließen, da die Versorgung über den Persischen Golf stark unter dem Krieg mit dem Irak leidet. Unter anderem wurden die in der Schah-Zeit wegen zu hoher Kosten aufgegebene Pläne reaktiviert, eine Eisenbahnlinie durch Belutschistan nach Pakistan zu bauen.

Insgesamt bleibt die Zukunft des Iran vorerst ungewiß – nicht der außenpolitischen, sondern der innenpolitischen Probleme wegen. Die Herrschaft der Fundamentalisten ist keineswegs gefestigt, da sie zu viele Gruppen zum Feind haben. Allerdings gibt es *keine geschlossene Opposition*, und vorerst ist kein ernst zu nehmender Gegner in Sicht. Vieles hängt davon ab, ob man die wirtschaftlichen Probleme in den Griff bekommt, doch die Aussichten dafür sind angesichts fehlender Konzepte nicht allzu gut. Sollten sich die innenpolitischen Schwierigkeiten verstärken, könnte es aber immerhin sein, daß sich die Opposition zusammenfindet. Dann müßten sie einen Gegner fürchten, der bereits jetzt wieder innerlich gestärkt ist – die Armee. Daß man hier einiges befürchtet zeigt die Tatsache, daß Khomeini Anfang Juli wieder eine Anordnung erließ, nach der die Gesinnungstreue der Armee überprüft werden soll (Le Monde, 9. 7. 81). Mit einer Militärdiktatur würde sich der Kreis dann jedoch auf dieselbe Art schließen, wie er sich schon einmal nach der Revolution von 1905 schloß.

Peter Drews

Tagungen

Zaghafter Fortschritt der Wertediskussion

Zu einer Tagung in Tutzing

Unter dem Motto „Kennt die Politik noch Werte?" stand vom 26. bis 30. Juni die 28. Jahrestagung des Politischen Clubs der Evangelischen Akademie Tutzing. Fünf Jahre sind vergangen, seit im Mai 1976 die Grundwertediskussion in der Katholischen Akademie Hamburg angestoßen und in den folgenden Jahren von zahlreichen Institutionen, Verbänden, Parteien und auch den Kirchen mit immer neuen Aspekten versehen wurde. (Vgl. HK, Juli 1976, S. 356ff.; August 1976, S. 381ff. u. S. 419ff.; Januar 1977, S. 13ff.; März 1977, S. 160f.; September 1977, S. 449ff.; Dezember 1977, S. 614ff.; Juli 1979, S. 357ff.; November 1979, S. 561ff.; April 1980, S. 161ff.; Juli 1980, S. 362ff.) Standen zunächst die parteipolitisch unterschiedlichen Interpretationen der als Staats- und Gesellschaftsziele allseits akzeptierten Grundwerte Freiheit, Gleichheit, Solidarität und die damit verbundenen Aufgaben für Staat, Gesellschaft und Kirche, bzw. deren sinnstiftende Kompetenz im Mittelpunkt der Beiträge, so ließ sich nach ca. eineinhalbjähriger Dauer die zunehmende Tendenz erkennen, durch *Konkretisierung der Begriffe* den Einzelnen und die gesellschaftlichen Institutionen stärker in die Diskussion einzubeziehen und auch zu fordern. Dieser Entwicklung versuchte jetzt auch die Evangelische Akademie Tutzing gerecht zu werden, indem man nicht nach „Grund"-Werten, sondern nach „Werten" fragte und somit schon begrifflich weiter Raum gelassen wurde für einen breiten Fächer von Inhalten. Originell wirkte die Veranstaltung weniger durch Inhalte und durch die Art der Diskussion, als vielmehr deshalb, weil fast alle der geladenen Referenten sich erstmals – zumindest vor einer breiten Öffentlichkeit – zur Wertediskussion äußerten.

Die Verfassung und die Metaphysik

Den Werten „Freiheit und Gerechtigkeit" war der Vortrag des Kölner Staatsrechtlers Prof. *Martin Kriele* gewidmet, der sich besonders durch eine breite historische Grundlegung der ideen- und verfassungsgeschichtlichen Entwicklung auszeichnete. Kriele wies auf die verbindenden Elemente und das Fortschreiten der Gedanken von Freiheit und Gerechtigkeit seit der Magna Charta von 1215 hin, in der erstmals ein Souverän an das Recht gebunden wurde. Als eine weitere Stufe in der Entwicklung des Wertes Freiheit nannte Kriele das 17. Jahrhundert in England „das Jahrhundert des Kampfes gegen den Absolutismus und der beiden großen Revolutionen", dem wir die Formel der Gewaltenteilung und die Entstehung der Grundrechte verdanken, welche schließlich durch die naturrechtliche Begründung der Menschenrechte im 18. Jahrhundert ihre wichtigste Ausprägung erfuhren.

Zur Aktualisierung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Gleichheit beitragend, nahm Kriele zu der weitverbreiteten These Stellung, daß in einem politischen System der Freiheit zwangsläufig gesellschaftliche Ungleichheit, ja im Extremfall sogar Ausbeutung und Unterdrückung entstehe. Freiheit gäbe es nur auf Kosten der Gleichheit und Gleichheit nur auf Kosten der Freiheit, so die Kurzformel. Diesen Trugschluß versuchte er unter Verweis auf das *Spannungsverhältnis* der beiden Begriffe und die Angewiesenheit aufeinander zu lösen: wenn die „äußerste Freiheit zu äußerster Ungleichheit" führe, so hieße das doch, „daß sie eben damit auch zur Unfreiheit ... nämlich

für die Abhängigen und Unterdrückten" führe. Und umgekehrt: „Wenn die Herstellung von Gleichheit auf Kosten der Freiheit durchgesetzt werden muß, so heißt das doch, es besteht nicht Gleichheit, sondern Ungleichheit, nämlich zwischen den Machthabern, die die Gleichheit durchsetzen wollen, und den ihrer Macht Unterworfenen."

Auf der Ebene der verfassungsrechtlichen und rechtsphilosophischen Abstraktion argumentierte auch Prof. *Christian Starck*, Göttingen, der über „Menschenwürde als Verfassungsgarantie" referierte. Die Garantie der Menschenwürde stehe an der Spitze fast aller neuerer westeuropäischer Verfassungen, wodurch den betreffenden Staaten im Inneren eine doppelte Aufgabe erwachse: einmal die Ächtung von Folter und Hypnose etc. im Strafvollzug, das Verbot grausamer Strafen, die Abschaffung der Todesstrafe, zum anderen die Schaffung von Institutionen zum Schutz des menschlichen Lebens, das Verbot des Aufrufs zu Gewalt, Rassenhaß etc., die Informationspflicht des Staates. Die letzte Grundlegung der Werte Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit sei in der metaphysischen Bedingtheit des Menschen zu suchen, da im christlichen Glauben der Bereich des Weltlichen und Natürlichen überschritten werde. Das Christentum sei „Quelle, nicht Hemmschuh" der modernen Welt und der Individualismus letztlich christlich begründet. Der Positivismus habe zwar zunächst zu einer Loslösung von den christlichen Wurzeln und anderen Philosophien und zum allgemeinen Desinteresse an geistigen Grundlagen geführt, Säkularisierungsprozesse haben die Kultur und das Recht vom christlichen Erbe befreit. Keinesfalls aber sei dieses Erbe irrelevant geworden, da es Voraussetzung und Grundlage für die Weiterentwicklung unserer Kultur sei. „Ohne die metaphysische Begründung der Grundrechte" so Starck, bekäme der Staat einen „erheblichen Machtzuwachs", der einen „Wohlstands- und Tugendstaat" zur Folge habe. Zwar sei das Verhältnis des Staates zur Metaphysik ambivalent. Kein Glaube dürfe staatlich zur Pflicht gemacht werden, aber „der Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht herstellen kann".

Versickern Werte, weil es an geistiger Führung fehlt?

Nachdrücklich unterstrich auch Bundestagspräsident *Richard Stücklen* (CSU) die Bedeutung der üblichen Grundwertetrias, ergänzte diese allerdings z. B. um den „Grundwert" parlamentarische Demokratie. In Fragen der Wertorientierung dürfe sich der Staat nicht für unzuständig erklären, er solle zwar „nicht geistig gängeln ... jedoch geistig führen" wollen. Damit begab sich Stücklen bewußt in Gegensatz zu Bundeskanzler *Helmut Schmidt*, der die Aufgabe der Werte- und Sinnvermittlung vornehmlich durch gesellschaftliche Kräfte wahrgenommen sehen will. Angesichts der neuerstarkten pazifistischen Bewegung erinnerte Stücklen an die „ohne-mich"-Bewegung anläßlich der Debatten über die Wiederbewaffnung und die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht in den 50er Jahren. Diese Bewegung sei seinerzeit verebbt, weil die damaligen Politiker „für eine klare Führung Gewähr boten und daher klare Entscheidungen herbeiführten". An solchen Qualitäten mangle es heute.
Auf die Tatsache, daß man sich „trotz der starken ethischen Impulse" der Nachkriegszeit „bald im Alltäglichen" verlor und es im Bildungswesen versäumt habe, der jungen Generation Wertvorstellungen zu vermitteln, führte Stücklen die „zerstörerischen Kräfte" der Gegenwart zurück. *Geschichte und Tradition* seien lange verpönt gewesen, Begriffe wie *Volk, Nation, Vaterland*, aber auch *Familie und Religion* habe man totgeschwiegen und in dieses Vakuum, das sich in dem „in vielem unliebenswürdigen und kalten" Staat entwickeln konnte, sei Ende der sechziger Jahre die Neue Linke vorgestoßen. Stücklen zeigte sich jedoch überzeugt, daß der Konsens über die Grundwerte der Verfassung im Grunde unumstritten sei; eine bewußte Weitervermittlung dieser Wertorientierungen sei das beste Mittel gegen destruktive Tendenzen.

Auch für den bayerischen Staatsminister für Arbeit und Sozialwesen *Fritz Pirkl* (CSU) blieb es fraglos, daß die Politik sich an den Prinzipien Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität zu orientieren habe, so z. B. in der Sozialhilfe und in den Bemühungen um die Familie als wichtigsten Garant der Werteordnung. Gleichzeitig ging er in der Einschätzung der realen Möglichkeiten aber einen wichtigen Schritt weiter, indem er auf die Komplexität politischer Zusammenhänge verwies, deren Sachzwänge für den entscheidenden Politiker oft *pragmatische Gesichtspunkte* in den Vordergrund treten ließen. Gerade deshalb dürfe dem Pragmatismus „kein absoluter Vorrang" eingeräumt werden; Wertorientiertheit müsse verantwortbare Politik vor allem bestimmen. Dabei scheute sich Pirkl auch nicht, auf begriffliche Unklarheiten und die verbreitete Unsitte der Politiker hinzuweisen, Zielsetzungen wie z. B. Vollbeschäftigung oder Wirtschaftswachstum mit Grundwerten zu verwechseln und so eine Ideologisierung anstelle einer Wertorientierung zu riskieren.
Am Beispiel der Wohnungsspekulation veranschaulichte Pirkl diese Einwände: Deutlicher als bisher sei die Sozialpflichtigkeit des Eigentums zu betonen, eine *„Nutzungsverpflichtung"* müsse gefordert werden, da Wohnraum zu den nur in beschränktem Umfang vorhandenen Lebensgütern gehöre. Gewalt allerdings dürfe auch zur Durchführung sozialpolitisch richtiger Forderungen nicht angewandt werden.

Im Widerspruch zu der Forderung, daß auch dem Staat eine zentrale sinnstiftende Funktion zukomme befand sich vor allem Staatsminister *Gunter Huonker* (SPD), der sich ganz auf die Position des Bundeskanzlers begab. Huonker wandte sich ganz besonders gegen die vielbeschworene These vom Werteverfall. Diese beruhe auf einer romantischen Verklärung einer Welt, die es so nie gegeben habe und die über die Frage, ob es „noch" Werte gebe, auch in der Formulierung des Tagungsthemas zum Ausdruck komme. Seien etwa früher die Kriege seltener,

die soziale Gerechtigkeit größer gewesen? Ein Indiz für den Zuwachs an Wertbewußtsein sei es doch schon, wenn es etwa möglich sei, mit Hausbesetzern zu diskutieren, statt gewaltsam einzugreifen.

„Die Moral bleibt nicht unbeschädigt"

Im Programm wurden sie als „Aussteiger" apostrophiert: *Herbert Gruhl*, ehemals CDU-MdB und *Dieter Lattmann*, der für die SPD zwei Legislaturperioden im Bundestag saß und sich nicht zur Wiederwahl stellte. Die *Natur* stand für Gruhl – ebenso wie bereits zuvor in dem von *Carl Amery* mit Verve vorgetragenen Pamphlet zum Krieg zwischen Mensch und Natur – im Mittelpunkt aller Überlegungen. Je erfolgreicher eine Gesellschaft in der ökonomischen Wertschöpfung sei, so seine erste These, desto mehr seien kulturelle und religiöse Werte im Schwinden begriffen. Zu 70% sei die Politik der Bundesregierung von wirtschaftlichen Fragen bestimmt, was angesichts der „Unabhängigkeit" der Wirtschaft eine sonderbare Schwerpunktverlagerung darstelle. „Verantwortung" werde von den Politikern in der Regel mit Sorge für den Fortschritt gleichgesetzt; ein Optimist sei nach landläufiger Meinung jeder, „der hofft und annimmt, daß auch ohne Wirtschaftswachstum Fortschritt möglich ist". Dies sei allerdings ein Irrtum, denn, so die zweite These: „Je weiter der technisch-ökonomische Fortschritt voranschreitet, um so vielfältiger werden seine Zwänge ... die Moral bleibt nicht unbeschädigt." Da die pluralistische Gesellschaft sich nicht auf Werte einigen könne, werde jeder Wert relativiert, Sachwerte bildeten den letzten gemeinsamen Nenner. „Immaterielle Werte haben nur dann Bestand, wenn sie in der Transzendenz verankert sind" – Gott aber scheide als Transzendenzträger aus, da er für das Gros der Wähler tot sei. Da aber die technische Entwicklung auch die Familie und andere denkbare Instanzen in Mitleidenschaft gezogen habe, bliebe als Wert nur *„das Leben überhaupt"*; die Verantwortung für das eigene Leben verpflichte zu einer „Ethik der Bewahrung und Erhaltung in Verantwortung" für alles Leben.

Daß der Hamburger Kirchentag erst eine knappe Woche zurücklag, war vielen Diskussionsbeiträgen und von den Referaten vor allem demjenigen von Dieter Lattmann anzumerken. Nur eine Minderheit innerhalb der gegenwärtigen *„Friedensbewegung"* propagiere einen „Frieden ohne Waffen", die Mehrheit sei für beiderseitige kontrollierte Abrüstung und hierfür gebe es verschiedene Wege. „Wenn die Atomwaffen der Welt ausreichen, um die Welt 15mal zu vernichten, so ist die Friedensdiskussion die Auseinandersetzung um das 16. Mal." Erstmals seien angesichts des overkill-Potentials mathematisch-rechnerische Gründe derart tragend für den Pazifismus. Die Kirchen verhielten sich zum Thema Frieden „zwiespältig wie immer"; in offensichtlicher Unkenntnis päpstlicher Friedensbemühungen (vgl. HK, Juni 1981, S. 304ff.) meinte Lattmann, die Kirchen seien „christlich nur dann glaubwürdig", wenn sie sich nicht wie der Papst in Hiroshima „mit einem Kniefall begnügen ... sondern erstmals in der Geschichte den Schritt wagen, die Kriege insgesamt zu ächten."

Die Stichworte Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität wurden von Lattmann auf ihr spezifisches Gewicht in der Bundesrepublik hin untersucht, wobei er vor allem Defizite aufdeckte: die Freiheit sei limitiert, es gebe zwar „die kleine Grantelfreiheit, die Folklorefreiheit ... bei der absoluten Mehrheit der Menschen" sei aber „die Furcht vor der Freiheit größer als die Freiheitsliebe". Eine nicht ganz plausibel gemachte *Einschränkung von Grundrechten* sah Lattmann z. B. auch dort, wo die Demokratie z. B. „eher durch Richter als durch gewählte Abgeordnete" gewahrt werde, als eines von zahlreichen Beispielen nannte Lattmann dafür den Extremistenerlaß. „Solidarität der nackten Not" könne es zwar heute aufgrund der sozialen Leistungen nicht mehr geben, vonnöten sei aber ein neuer Solidaritäts-Begriff, der der Isolation des Einzelnen in der Menge gerecht werde.

Zum *„Wert der Gemeinschaft"* hatte bereits zuvor *Heinz Neukamm*, der Präsident des Diakonischen Werkes in Bayern und Vizepräsident der EKD-Synode, gesprochen und davor gewarnt, das Thema Frieden zu einer Gefahr für die Gemeinschaft der Kirche werden zu lassen. Eine neue Gemeinschaftsbewegung, die sich an der Bergpredigt orientiere, habe mit der Suche nach einer brüderlichen Welt begonnen. Alle menschliche Gemeinschaft sei jedoch zerbrechlich und es sei nicht auszuschließen, daß sich die Gemeinschaftsbewegung paradoxerweise „gerade am Frieden spaltet". Einen weiteren Schwerpunkt seiner Ausführungen hatte Neukamm der Erfahrung von Mitmenschlichkeit in der Begegnung mit Behinderten gewidmet, deren ökonomische Unproduktivität durch Erlebnisse im Umgang mit ihnen ausgeglichen werde.

In gewissem Widerspruch, der allerdings in der Diskussion teilweise geklärt werden konnte, befand sich dazu *Helmut Steffens*, Direktor der Siemens AG Augsburg, mit seinen Ausführungen zum *„Wert der Leistung"*. Steffens definierte Leistung als „zielorientierten Einsatz von Fähigkeit, Zeit und Energie", wobei mit anwachsender Dekkungsgleichheit von Ziel und Einsatz das Lustgefühl steige. Leistung sei gleichzeitig Mittel zur Erreichung von Endzielen und Teilziel, ein eigener Wert könne bereits im Prozeß des Leistens selbst liegen. Da Leistung ohne die Mithilfe von anderen kaum denkbar sei, fordere sie zur Solidarität heraus. Bezüglich der Motivation stünden echten Anreizen „materielle bzw. immaterielle Zwänge" gegenüber; Leistungsfähigkeit beinhalte in jedem Fall auch die Pflicht zur Leistung.

Wieder einmal eine Chance verpaßt?

Bereits am ersten Abend hatte der Soziologe *Walter Hornstein* (München) auf den erheblichen *Wertewandel* zwischen den Generationen hingewiesen. Gleichzeitig wurde an diesem Beitrag besonders deutlich, wie sehr sich jede Form von Wertewandel dem Zugriff der derzeit zur Ver-

fügung stehenden Raster empirischer Forschung noch entzieht. Man weiß nicht viel mehr, als daß ein Bewußtseinswandel in bestimmten Gruppen schneller als in anderen abläuft, die innere Dynamik ist noch weitgehend unerforscht. Hornstein verwies auf das Nebeneinander von alten und neuen Werten, zu letzteren gehören z. B. Lebensqualität, Bildung und Mitbestimmung. Für die Politik stelle sich damit ein neues Glaubwürdigkeitsproblem, das sich vor allem in der Frage konzentriere, ob man dem Wertewandel in der Gesetzgebung Rechnung tragen und ob man ihn fördern bzw. bremsen könne und wolle. Für die Politiker stelle sich damit ein Glaubwürdigkeitsproblem, zu dessen Klärung noch wenig beigetragen habe – eine Feststellung, die auch durch das Ergebnis der Tutzinger Tagung nichts von ihrer Gültigkeit verlor.

Cordelia Rambacher

Bildungspolitik zwischen Nachfrage und Bedarf

Zu einer Tagung in Stuttgart-Hohenheim

Die Lehrerarbeitslosigkeit macht zur Zeit Schlagzeilen. Demgegenüber wird der Mangel an qualifizierten Facharbeitern und Technikern beklagt. Die „logen"-Fächer (Polito-, Sozio-, Psycho-, Theo-, Philo-) erleben einen Studentenboom, derweil den Absolventen dieser Studiengänge ein Logenplatz auf dem Arbeitmarkt häufig nur insoweit gesichert ist, als sie Zuschauer statt Akteure sein dürfen. Das Stichwort „Überqualifizierung" macht die Runde zugleich mit dem „Verdrängungswettbewerb", bei dem solche „Überqualifizierung" ja nur nützlich sein könnte. Der Arbeitsmarkt scheint sich mit Ausbildungsangebot und -nachfrage schwerzutun. Die bildungspolitischen Konsequenzen bleiben abzuwarten, die gesellschaftspolitischen Auswirkungen sind kaum zu überschätzen. An die Stelle reformerischer Euphorie tritt zunehmend realistische Skepsis oder restaurativer Elan. Grund genug, diese Fragen zum Thema einer Fachtagung der katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim zu machen: „Unser Bildungs- und Beschäftigungssystem – Bildungspolitik zwischen Nachfrage und Bedarf" (5./6. Mai 1981). Die drastische Formulierung eines Tagungsteilnehmers, daß es gegenwärtig mehr Architekturstudenten als Maurerlehrlinge gebe, macht die Fragestellung begreiflich.

Bildung und Beschäftigung: nie ohne Reibung

Das grundlegende Einführungsreferat hatte der Bildungswissenschaftler Professor *Lutz-Rainer Reuter* (Hamburg) übernommen: „Bildungs- und Beschäftigungssystem – ein problematisches Verhältnis?" Was im Titel mit einem Fragezeichen angedeutet war, wurde zur grundlegenden Aussage: „Das Verhältnis von Bildungs- und Beschäftigungssystem ist ohne Reibungen und Konflikte gar nicht denkbar." Solche Spannung resultiert schon aus den unterschiedlichen Zielen. Das *Beschäftigungssystem* möchte möglichst genau die Arbeitsqualifikationen, Arbeitseinstellungen und Verhaltensweisen, die eine optimale Kapitalverwertung und Produktivität ermöglichen. Demgegenüber möchte das *Bildungssystem* möglichst allen Heranwachsenden und interessierten Erwachsenen die Bildung anbieten, die ihren Interessen und Fähigkeiten optimal entspricht. Bildung begnügt sich nicht mit dem Prokrustesbett ökonomischer Verwertbarkeit. Neben den sozioökonomischen Erwerbs-, Konsum- und Versorgungschancen eröffnet sie soziokulturelle Handlungschancen in der Selbstverwirklichung, dem Erziehungsverhalten, der Kulturteilhabe etc. Das Beschäftigungssystem berührt nur *einen* Sektor dieser Handlungschancen, die Beziehung ist also nur eine partielle. Darüber hinaus gebe es keinerlei Gründe, anzunehmen, „daß das Begabungsprofil einer Gesellschaft stets bruchlos den beruflichen Einsatzmöglichkeiten entspräche – allein schon ein flüchtiger Blick in unsere Geschichte dürfte dies bestätigen".
Zur Auflösung dieses Dilemmas zeichnen sich idealtypisch drei Positionen ab. Die erste Möglichkeit wäre, das Bildungswesen dem Wirtschafts- und Beschäftigungssystem so unterzuordnen, daß es nur die Quantität, Qualität und Inhalte bereitstellt, die der Arbeitsmarkt nachfragt. Der umgekehrte Weg bestünde darin, daß der Staat versuchte, über das Bildungssystem das Beschäftigungssystem zu steuern. Letzteres könne ja nur einstellen, was an Ausgebildeten ihm zur Verfügung gestellt werde. Drittens schließlich die Entkoppelungsthese: Bildungs- und Beschäftigungssystem sind nicht synchronisiert, sie können im bürgerlichen Staat nicht eng funktional verknüpft werden, und sie sollen es gar nicht.

In den politischen Optionen bezüglich der genannten Grundpositionen konstatierte Reuter bei den Parteien einen „bemerkenswerten ideologischen Rollentausch: Die CDU, die von ihrer Parteiprogrammatik für Subsidiarität und Zurückhaltung des Staates votiert, vertritt tendenziell stärker die Unterordnungs- und Anpassungsthese. Die SPD, die aufgrund ihrer Reformprogrammatik (demokratischer Sozialismus) tendenziell eher für staatliches Handeln votiert, vertritt die bildungsemanzipatorisch-liberale Entkoppelungsthese und folgt damit dem Nachfrageansatz." Die Gewerkschaften wiederum wenden sich scharf gegen den Druck wirtschaftlicher Macht- und Verwertungsinteressen im Bereich des Bildungssystems. Ein unmittelbarer Zusammenhang beider Systeme besteht für sie aber insofern, als das von ihnen geforderte Recht auf Bildung nur durchgesetzt werden könne, wenn das Recht

auf Arbeit verwirklicht werde. Eine Verknüpfung beider Systeme in diesem Sinne erfordere Investitionslenkung, Mitbestimmung und engagierte Sozialpolitik. Umgekehrt nicht weniger deutlich die Arbeitgeberverbände: Die Gesellschaft könne ein zu den praktischen Anforderungen der Industriegesellschaft beziehungsloses Bildungssystem gar nicht finanzieren. In zunehmendem Maße stimmten die Bedarfsstrukturen des Arbeitsmarktes mit dem Angebot des Bildungssystems an formalen Qualifikationen nicht mehr überein. Eine Kurskorrektur sei hier dringlich.

Der Referent selbst hielt im Blick auf die sozioökonomischen Handlungschancen eine *partielle Verknüpfung* von Bildungs- und Beschäftigungssystem für unumgänglich. Doch angesichts der darüber hinausgehenden Handlungskompetenzen dürfe diese Verknüpfung aber auch wirklich nur eine partielle sein: „Ausbildung darf nicht arbeitsplatzbezogen und auf unmittelbare Verwertung gerichtet sein. Die berechtigte Forderung nach Praxisbezug bedeutet nicht Arbeitsplatzbezug, sondern bedeutet Rückkoppelung zwischen Theorie und Anwendung. Allgemeine und berufliche Ausbildung muß in hohem Maß Grundlagenbildung sein, die ggf. Arbeitsplatznachausbildung erforderlich macht, wie es für den größten Teil der akademischen Berufe als selbstverständlich gilt. Weiterhin sind wichtig die Befähigung zur Mobilität, zum Weiterlernen, die Grundlegung einer breiten Allgemeinbildung, die Vermittlung von Sozialkompetenzen und politischen Handlungskompetenzen!"

Erleben wir eine grundlegende Wende?

Da das Verhältnis von Bildungs- und Beschäftigungssystem also ein problematisches war und ist, welche Funktion wird konkret der Bildung und Ausbildung zugewiesen, und wie können sie dieser gerecht werden? Vertreter von vier einschlägigen Instituten machten hierzu in Kurzreferaten Anmerkungen. *Reinhard Zedler* vom Institut der Deutschen Wirtschaft in Köln hinterfragte zunächst die häufig anzutreffende strikte Unterscheidung, ja Entgegensetzung, von Bildung und Ausbildung. Vieles, was als „Bildung" deklariert werde, habe ganz sicher berufsbedeutsame Funktion, und umgekehrt könnten berufsbedeutsame Gegenstände einer „Ausbildung" sehr wohl eine bildungsmäßige Bedeutung haben. Mit welchem Recht, fragte er, verleihen wir der einen Ausbildung die höhere Weihe eines „Studiums", während wir die andere als reine Ausbildung disqualifizieren? Für die Berufsausbildung bedeutet dies, daß sie über die fachlichen Fertigkeiten und Kenntnisse hinaus fachübergreifende Qualifikationen vermittelt, wie Selbständigkeit, Entscheidungs- und Organisationsfähigkeit, sowie die sozialen Fähigkeiten der Zusammenarbeit und Konfliktbewältigung. Umgekehrt enthält ein solches Konzept für die allgemeinbildenden Schulen den Auftrag, ihren Schülern viel stärker als bislang die *Hinführung zur Wirtschafts- und Arbeitswelt* zu erleichtern. Ein integratives Konzept also auf dem ausgesprochenen Hintergrund des antiken Bildungsbegriffes: der Paideia im Rahmen der Polis. Bildung hat dann etwas mit der „Entwicklung von Einsichten in die Zusammenhänge menschlicher Ordnung zu tun und steht so in besonderer Weise im Zusammenhang mit politischer Bildung". Der Kompromißgedanke trete dabei an die Stelle „der alten Konfliktbegriffe".

„Für die jungen Leute ist es auf dem flachen Lande genug, wenn sie ein bißchen Lesen und Schreiben lernen, wissen sie aber zuviel, so laufen sie in die Städte und wollen Sekretäre und so etwas werden." Dieses seiner Vermutung nach durchaus noch aktuelle („mit einer Einschränkung, daß es sprachlich möglicherweise nicht mehr ganz so klar ausgedrückt wird") Zitat Friedrichs II. kontrastierte *Dieter Görs* vom Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Institut des DGB mit der *Tradition der deutschen Arbeiterbewegung*. In ihr war die Forderung nach besserer Bildung immer auch Ausdruck und Bestandteil des politisch-ökonomischen Kampfes um Emanzipation und „Befreiung des Proletariats". Mit Liebknecht unterstrich er den engen Zusammenhang von Wissen und Macht, der in der Gegenwart oft geflissentlich übersehen werde: es gebe nicht „Bildung an sich", sondern sie werde immer mitdefiniert durch Macht- und Herrschaftsfragen. Die bürgerliche Bildungsökonomie habe zunehmend die Bedeutung der Bildung als Investitionsfaktor für den Kapitalverwertungsprozeß erkannt. In der Folge habe sich ein „Bildungsverständnis breitgemacht, das – reduziert gesagt – zu einer ökonomischen Betrachtungsweise wurde und das einseitig auf die Bedingungen von Wirtschafts-, Arbeitsmarkt- und Beschäftigungspolitik ausgerichtet war". „Qualifikationsanforderungen" ergäben sich nie unmittelbar aus Technik und Ökonomie, sie seien vielmehr immer das Ergebnis einer Auseinandersetzung und eines Entscheidungsprozesses. Harte Kritik übte Görs an der betrieblichen Ausbildung und dem dualen System, das den Bildungsbedürfnissen und -fähigkeiten der Jugendlichen auf vielfache Weise nicht gerecht werde und sie gegenüber den gleichaltrigen Schülern auf Dauer benachteilige. Insgesamt forderte er abschließend eine Bildung und Ausbildung, die „ein Grundlagenwissen vermitteln, das ermöglicht, die Zusammenhänge, insbesondere die Arbeitszusammenhänge, im Gesamtzusammenhang zu erkennen, zu verstehen und zu bewältigen".

Mit eindrucksvollem empirischen Material führte *Joh.-Jürgen Meister* vom Staatsinstitut für Bildungsforschung und Bildungsplanung (München) seine Ausführungen zu der zusammenfassenden Schlußthese: „Ausgehend von den voranstehenden Thesen, ergibt sich die Frage, ob sich nicht unser Bildungssystem und mithin unsere Gesellschaft insgesamt an einer *Wende* befindet, die in ihrem Ausmaß und in ihrem Gewicht der Einführung der allgemeinen Schulpflicht vor nahezu 200 Jahren vergleichbar ist. Diese Wende scheint durch zwei Phänomene gekennzeichnet: zum einen bewegt sich die Gesellschaft auf ein mindestens mittleres Bildungsniveau als allgemeines Bil-

dungsniveau zu, zum anderen zeichnet sich eine Dequalifikation der Hochschulen zu ‚berufspropädeutischen Anstalten auf gehobenem Niveau' ab. Dies bedingt auf der einen Seite eine Auffangsposition für jene, die den gesteigerten Qualifikationsanforderungen nicht oder noch nicht gewachsen sind, und auf der anderen Seite für besonders hochbegabte und interessierte neue Qualifikationsmöglichkeiten in Institutionen, die möglicherweise den antiken Akademien und mittelalterlichen Universitäten näherstehen als den heutigen Hochschulen."

Friedemann Stooß schließlich (Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit) gab zu bedenken, ob die Berufsausbildung im Sinne einer Erstausbildung nicht durch zu viele, womöglich gegensätzliche Forderungen überlastet sei und ob nicht gerade deshalb die Einführung einer beruflichen Grundbildung in unserem Lande ins Stocken geraten sei. Die Forderungen nach breiter Grundbildung und nach beruflicher Vollqualifizierung ließen sich eben nicht mehr *gleichzeitig* erfüllen, und deshalb sei es im Interesse der Betroffenen dringlich, sich auf eine Rangfolge zu einigen. Aber endet denn der Prozeß der beruflichen Qualifizierung, der gelungenen oder mißlungenen Plazierung im Erwerbsleben mit der Erstausbildung? Hier setzte Stooß ein und unterschied vier Phasen: neben der Allgemeinbildung und der Erstausbildung die Einstiegsphase und die Phase der Aufstockung erworbener Qualifikation. Erst diese vier Phasen böten die Chance einer dauerhaften Integration in das Erwerbsleben. Berufliche Weiterbildung gehöre also zum „normalen Verlauf der beruflichen Sozialisation". Die zweite und dritte Phase zu gestalten, hier zu motivieren und zu beraten, sei eine dringliche Aufgabe. Eine Weiterbildung, die lediglich als „Spitzenausgleich" oder als „Reparaturbetrieb" für renovierungsbedürftige Qualifikationsprofile ausgelegt ist, sei den Herausforderungen der kommenden Jahre nicht gewachsen.

Wie weit kann staatliche Bildungssteuerung gehen

Der Frage nach der Legitimität einer staatlichen Bildungssteuerung stellte sich der Hamburger Jurist Professor *Ingo Richter*. Für einen Juristen ist es einfacher, über die „Legalität" zu sprechen, doch Richter wich der bei der Themenformulierung mit intendierten Frage nach der Legitimität nicht aus, wobei er gesellschaftlichen Konsens und vernünftige Begründung als Kriterien nannte. Grundsätzlich sind die staatlichen Steuerungsmöglichkeiten im Bereich der Schule durch das Elternrecht, im Bereich der Berufsausbildung durch die Unternehmerfreiheit und im Hochschulbereich durch die Freiheit der Wissenschaft begrenzt. Gering zu veranschlagen sind sie deshalb freilich nicht. Sie beginnen mit der Differenzierung nach Bildungs- und Ausbildungsgängen. *Wo* die Gestaltungsmöglichkeit des Staates am größten ist, im Schulbereich, ist die faktische Differenzierung in ein dreigliedriges System gewiß umstritten; doch könne man, so Richter, nicht von einer Delegitimierung sprechen; es habe sich kein so starker Konsens gebildet, daß die Legalität erschüttert wäre. Über die Differenzierung hinaus sind auch die Kapazitäten – in unterschiedlichem Maß – durch den Staat steuerbar. Die Frage ist: Nach welchen Kriterien? Soll man einer Theorie der 50er Jahre folgen, nach der es in jeder Gesellschaft 5% Begabte gäbe und also 5% Gymnasialplätze genügen? Oder sind es nach der Einschätzung der 60er Jahre 20%? An solchen Bedarfsberechnungen setzen begründete Legitimitätszweifel an. Muß nicht statt des Bedarfs die Nachfrage Kriterium sein? Aber gibt es denn einen Konsens, die volkswirtschaftlichen Kosten, die ein solches Nachfragesystem mit sich bringt, zu tragen und Jugendliche unabhängig von den Berufschancen auszubilden? Über die quantitativen Steuerungsmöglichkeiten hinaus hat der Staat auch inhaltliche Steuerungsmöglichkeiten (Stichworte: Personalhoheit, Prüfungskompetenz, Lehrpläne). Fazit: Das Bildungswesen könne nicht einfach dem Markt überlassen werden. Der Staat hat erhebliche Steuerungsmöglichkeiten und damit zugleich die „Verpflichtung, für einen sozialen Ausgleich zu sorgen und die Gesellschaft mit Qualifikation und auch mit bürgerlicher Gesinnung zu versorgen". Eine andere Frage ist, *wie* er diese Möglichkeiten nutzt und dieser Verpflichtung gerecht wird. Die Legitimität staatlicher Steuerung im Bildungsbereich aber steht nach Richter außer Zweifel.

Doch der Umfang staatlicher Steuerung ist politisch ebenso umstritten wie das Ziel. Dies wurde in der abschließenden Diskussion mit dem baden-württembergischen SPD-Landesvorsitzenden *Ulrich Lang*, der CDU-Bundestagsabgeordneten Prof. *Roswitha Wisniewski* und FDP-Landtagsabgeordneten *Hinrich Enderlein* noch einmal deutlich. Von allen Politikbereichen, die er überschauen könne, gäbe es keinen, bei dem „die Gräben zwischen den politischen Parteien so tief und unüberwindbar sind, wie in der Bildungspolitik", konstatierte Lang gleich zu Beginn. Ohne Wenn und Aber plädierte er nach dieser Vorbemerkung für eine *Entkoppelung* von Bildungs- und Beschäftigungssystem: „Wir sind, was das Bildungssystem anbetrifft, absolute Anhänger eines freien Marktes und lehnen jede Art von Bildungsplanwirtschaft kategorisch ab." Bildung ist für ihn ein „Eigenrecht der Persönlichkeit, ohne Rücksicht auf die Frage, wie sie später vermarktet wird". Die sozialen Selektionsmechanismen und Chancenzuweisungen dürften nicht im Bildungswesen schon Platz greifen, sondern erst danach. Freilich bringe dies das volle Arbeitsmarktrisiko auch für die Akademiker mit sich, die bisher durch eine Art Arbeitsplatzgarantie privilegiert gewesen seien.

Frau Wisniewski mochte sich zwar mit dem ihr angetragenen ideologischen „Rollentausch" nicht recht befreunden (es sei nur ein „scheinbarer"), doch bekannte sie sich zu einer „Gesamtplanung für eine Vorsorge in bezug auf unterschiedliche Begabungen". Beruflich nicht realisierbare Ausbildungen stellten zunächst für den Betroffenen, darüber hinaus aber auch für den Steuerzahler, eine erhebliche Belastung dar. „Non scholae, sed vitae discimus", das beinhalte für sie eben auch die Unmöglichkeit einer Ab-

koppelung der Bildung von der späteren beruflichen Lebenswirklichkeit. Dieser gelte es ebenso gerecht zu werden wie den gleichwertigen, aber unterschiedlichen Begabungen. Im übrigen wollte sie Bildung und Bildungsvermittlung nicht auf die Schule eingeengt sehen. Die spätere Lebenserfahrung gehöre genauso dazu wie das bildende Umfeld: Familie, Freunde, Kirche, Medien, Vereine, Parteien.

Wie Lang sprach sich auch Enderlein grundsätzlich eindeutig für ein *nachfrageorientiertes* Bildungssystem aus. Doch meldete er, nachdenklich fragend, Bedenken an, ob die einseitige „Akzentuierung auf einer allgemeinen Bildung, die für jedermann zugänglich sein müsse, die überhaupt nichts mit der späteren beruflichen Entwicklung, mit dem Beschäftigungssystem zu tun hat", ob diese Akzentuierung wirklich noch durchgehalten werden könne. Zwei Dinge hielt er hier für vordringlich: ein verstärkter Praxisbezug (im Bildungsbereich, der aber nicht mit Arbeitsplatzbezug zu verwechseln sei) und ein verbessertes Beratungsangebot.

Ideologisierter Bildungsbegriff

Vieles wurde in dieser Schlußrunde, wie im Verlauf der ganzen Tagung, andiskutiert, ohne ausdiskutiert werden zu können: die Hauptschule als „Restschule" oder als „weiterführende Schule" (ist sie noch zu retten oder nur gesundzubeten?); die Dauer der Pflichtschulzeit (verkürzen oder verlängern?); die Tragfähigkeit des dualen Systems in der Berufsausbildung (die ideale Ergänzung von Theorie und Praxis oder: zwar „dual", aber kein System?). Der Katalog der Fragen ließe sich verlängern. Lösungen waren nicht in Sicht. Besteht die faktische Lösung in einer Einheitsschule mit einem, mittleren Bildungsabschluß und daneben der Entwicklung einer spezialisierten Ausbildung für Eliten? Ulrich Lang stand nicht allein, wenn er eine solche Entwicklung angesichts der strittigen Grundfragen und der realpolitischen Zwänge für die wahrscheinlichste hielt und ihr zugleich gesellschaftspolitisch erhebliche Negativfolgen attestierte. Der Trend spricht für solche Prognosen.

Übereinstimmung bestand zwar darüber, daß die Partnerbeziehung von Bildungs- und Beschäftigungssystem kranke. Über die Ursachen und also die Therapien gingen die Meinungen aber weit auseinander: Hatten und haben beide zu viel oder zu wenig Kontakt? Muß sich das Bildungssystem emanzipieren, und wollen die, die enge Partnerschaft beschwören, nur andere „für dumm verkaufen"? Oder ist es umgekehrt, daß ein idealisierter, isolierter und ideologisierter Bildungsbegriff die an sich fruchtbare Partnerschaft unmöglich macht? Der „kleine Unterschied" in den verschiedenen Begabungen, ist er Vorwand zur Prolongierung des Status quo (ante?) oder Ansatz zu einer spezifischen Profilierung? Wie und in welchem Ausmaß, darüber mag man streiten, aber Bildungspolitik ist auf irgendeine Weise immer auch Gesellschaftspolitik und somit – strittig! Zu hoffen bleibt, daß die Entwicklung nicht durch ihre Eigendynamik einen Gang nimmt, den niemand gewollt hat. *Hermann-Josef Schmitz*

Kurzinformationen

Am 7. Juli ernannte Johannes Paul II. den Bischof der Diözese Warmia (Ermland), Josef Glemp, zum neuen Erzbischof von Gnesen und Warschau. Der neue Primas, der aller Voraussicht nach auch zum Vorsitzenden der Polnischen Bischofskonferenz gewählt werden wird, wurde am 18. Dezember 1928 in Inowroclaw (Hohensalza) in der Erzdiözese Gnesen geboren. Nach dem Studium der Philosophie und Theologie im Priesterseminar seines Heimatbistums wurde er 1956 zum Priester geweiht. Es folgte von 1959 bis 1964 ein Weiterstudium in Rom, das er mit der Promotion für Kanonisches und Zivilrecht abschloß. Außerdem erwarb Glemp den Titel eines Anwalts der Römischen Rota. Von 1967 bis 1979 war er enger Mitarbeiter von Kardinal Stefan Wyszynski in dessen Sekretariat; so diente er seinem Vorgänger im Amt des Erzbischofs von Gnesen und Warschau als Rechtsberater. Am 4. März 1979 ernannte ihn Johannes Paul II. zum neuen Bischof von Ermland mit Sitz in Olsztyn (Allenstein); am 21. April erhielt er im Gnesener Dom die Bischofsweihe. Glemp war Vorsitzender der Bischöflichen Kommission „Iustitia et Pax" und unternahm in dieser Funktion auch mehrere Auslandsreisen. Die Ernennung von Jozef Glemp zum Nachfolger von Kardinal Wyszynski kam nicht ganz überraschend. Der neue Primas war zwar über seine Diözese hinaus nicht sehr bekannt, gilt aber als Vertrauter Wyszynskis. Die polnischen Zeitungen strichen in ersten Reaktionen auf die Ernennung Glemps zum polnischen Primas die zu erwartende Kontinuität der Amtsführung von Kardinal Wyszynski zum neuen Erzbischof heraus. Auch Bischof Glemp, der schon wenige Tage nach seiner Ernennung zu einem Gespräch mit Ministerpräsident *Jaruzelski* zusammentraf, versicherte, daß er die Linie seines Vorgängers weiterführen wolle. Dafür spricht auch, daß Glemp weder dem stärker kämpferischen, noch dem stärker dem Staat gegenüber entgegenkommenden Flügel im polnischen Episkopat zugerechnet wird. In einem Interview äußerte der neue Primas die Ansicht, daß die Erneuerung in Polen weitergehen werde; die Kirche werde ihren Beitrag zur Anerkennung der zivilen Rechte und des Sieges von Gerechtigkeit und Freiheit leisten können.

Auf ihrer ordentlichen Sommerkonferenz vom 6. und 8. Juli befaßte sich die Schweizer Bischofskonferenz namentlich mit Vorlagen zu Pastoralschreiben sowie mit den Erfahrungen bei der Vorbereitung des verhinderten Papstbesuches. Im anschließenden

deutschschweizerischen Pressegespräch erklärten die Informationsbeauftragten der Bistümer und der Bischofskonferenz, diese Vorbereitungsarbeiten hätten zu einer Zusammenarbeit zwischen ihnen und den Medienschaffenden geführt, wie sie vorher über Jahre so gut nicht zu erreichen war. Zu einer ähnlich erfreulichen Zusammenarbeit kam es auch zwischen der Kirche in der Schweiz und den für den Papstbesuch zuständigen römischen Stellen. Diese befaßten sich mit der Kirche in der Schweiz nicht nur aufgrund von schweizerischerseits erarbeiteten Unterlagen zum Programm, Vorlagen für die Gottesdienste und Vorschlägen für die Ansprachen, sondern auch in offenen und vertrauensvollen Gesprächen. Dies alles führte dazu, daß die *römischen Gesprächspartner* die Verhältnisse der Schweiz nicht nur eingehender, sondern *auch* authentischer kennenlernten, so daß ihr Bild von der Kirche in der Schweiz heute der Wirklichkeit wesentlich näherkomme als vor Aufnahme der Vorbereitungsarbeiten. Zu keiner Zusammenarbeit kam es hingegen zwischen den kirchlicherseits für die Vorbereitung des Papstbesuches Verantwortlichen und den *internationalen Organisationen in Genf.* Wohl nicht zuletzt deswegen ist inzwischen denn auch schon der Wunsch laut, bei dem auf unbestimmte Zeit verschobenen Papstbesuch den Besuch bei der Kirche in der Schweiz von jenem bei den internationalen Organisationen gänzlich zu trennen. Großen Raum nahm im Pressegespräch die Frage ein, wie die von den Schweizer Bischöfen erklärte Absicht, den Papstbesuch einfach zu gestalten, durchgehalten worden sei. Bis weit in kirchliche Kreise hinein wurde nämlich den Verantwortlichen vorgeworfen, die Einfachheit nur erklärt, im Programm aber nicht verwirklicht zu haben, und zwar durch Überfrachtung des Programms nicht zuletzt mit den als Massenveranstaltungen vorgesehenen Gottesdiensten, den Umfang der Fernsehdirektübertragungen, die Ortsverschiebungen mit Flugzeug und Helikoptern (wofür glaubwürdig Zweckmäßigkeitsgründe geltend gemacht wurden). Vermutlich wurde unter *Einfachheit* nicht eine Einfachheit in der Gestaltung verstanden, sondern eine Schlichtheit des Rahmens und eine Bescheidenheit des Interesses an der Teilnahme an den offenen Veranstaltungen. Dieser Rahmen wurde aber durch ein großes Interesse der Öffentlichkeit gesprengt – auch wenn bis weit in kirchliche Kreise hinein ein Unbehagen zu verspüren war –, und das Programm wurde durch die Berücksichtigung an sich berechtigter regionaler Wünsche und Erwartungen überladen. Dem Fernsehen wurde dabei vorgeworfen, durch eine Addition der lokalen Programmwünsche – um Konflikten möglichst aus dem Weg zu gehen – zu einem maßlosen Übertragungsprogramm gekommen zu sein. Dahinter steht aber nicht nur die an sich berechtigte Frage nach dem publizistischen Selbstverständnis des Fernsehens, sondern auch ein konfessionspolitischer Vorbehalt bzw. die Angst, der Papstbesuch ermögliche eine Selbstdarstellung der römisch-katholischen Kirche, der die evangelischen Kirchen nichts fernsehmäßig Ebenbürtiges gegenüberzustellen haben.

Die Generalsynode der Kirche von England sprach sich auf ihrer Tagung vom 3. bis 7. Juli in York grundsätzlich für die kirchliche Wiederverheiratung Geschiedener in bestimmten Fällen aus. Sie folgte damit einem Antrag des Bischofs von Winchester, *John Taylor,* der in allen drei Häusern der Synode (Bischöfe, Geistliche, Laien) eine Zweidrittelmehrheit erhielt. Demnach gibt es „Umstände, unter denen Geschiedene zu Lebzeiten ihres früheren Partners kirchlich getraut werden können". Bischof Taylor begründete seinen Antrag damit, daß die Kirche durch ihre bisherige Haltung den Geschiedenen gegenüber ihre Grundsätze über die Ehe nicht wirklich zur Geltung bringen und verständlich machen könne. Es gehe nicht um die Befürwortung von Scheidung oder Wiederverheiratung oder um eine Herabsetzung des Anspruchs auf lebenslange Bindung. Zur echten katholischen Tradition habe es immer gehört, daß man moralische Fragen *von den Einzelfällen aus* angegangen sei. So müsse die Kirche nach genaueren Kriterien zur Beurteilung der einzelnen Fälle suchen. Der Antrag des Bischofs von Winchester wurde in der Aussprache vom anglikanischen Primas, Erzbischof *Robert Runcie* von Canterbury, unterstützt. Runcie führte aus, die Kirche solle nicht ihre theologische Position verändern, aber ihr Zeugnis für das Ideal der lebenslangen ehelichen Bindung könnte durch Veränderungen in der kirchlichen Disziplin gestärkt werden. Als ersten Absatz des Antragstextes übernahm die Synode einen Vorschlag des Bischofs von Birmingham, *Hugh Montefiore,* in dem ausdrücklich darauf hingewiesen wurde, daß Ehe immer lebenslange Bindung bedeute. Die Entscheidung der Generalsynode für die grundsätzliche Möglichkeit einer kirchlichen Wiederverheiratung Geschiedener kam eher überraschend, da bisher sowohl auf Diözesansynoden wie bei früheren Debatten der Generalsynode jeweils etwa die Hälfte der Mitglieder für oder gegen die Wiederverheiratung plädiert hatte. Mit der jetzt getroffenen Entscheidung wird allerdings noch nicht die *kirchliche Gesetzgebung* verändert: Der ständige Rat der Generalsynode wurde mit der Erstellung eines Berichts zur Konkretisierung des Grundsatzbeschlusses beauftragt. Er muß erst von der Synode gutgeheißen werden, bevor die bisher bestehende Regelung verändert oder abgeschafft werden kann.

Am 16. Juli veröffentlichte die Kirchenkanzlei der EKD eine Erwiderung auf die „Anfragen evangelischer Christen in politischer Verantwortung an ihre Kirche", die der Evangelische Arbeitskreis der CDU/CSU am 5. Juni vorgelegt hatte. Die Erwiderung stellt fest, daß eine „schlichte Solidarisierung von Pastoren mit Hausbesetzern" nicht gutgeheißen werden könne; allerdings gebe es Situationen, in denen die Abwägung zwischen konkurrierenden Rechtsgütern die Entscheidung für eine so oder so unabweisbare Verletzung einzelner geltender Rechtsnormen zur Folge habe. Wer ein Amt in der Kirche habe, *mißbrauche* es, wenn er es zur Unterstützung einer politischen Partei verwende. Die Ursache für im Feld der Politik geführte Glaubenskämpfe dürfe, so die Kirchenkanzlei, nicht nur bei den Kirchen gesucht werden. Man müsse zwar einer Vermischung von Gott und Welt, Glaube und Politik wehren, eine „schiedlich-friedliche Trennung der Bereiche" sei allerdings kein geringerer Mißbrauch. „Weil die religiöse Sprache keine Sonderwelt, sondern die Wahrheit und den Grund der Wahrheit meint, werden Zusammenhang und Unterscheidung von ‚politischer' und ‚religiöser' Sprache niemals theoretisch allgemeingültig beschrieben werden können, sondern immer wieder in der aktuellen Situation gefunden werden müssen." Wenn man die erforderliche *Balance zwischen Bekenntnis und Vernunft* zurückgewinnen wolle, müßten sich nicht zuletzt die Politiker prüfen, „ob sie nicht viel zu häufig ‚bekennen' anstatt zu argumentieren". Zur Anfrage nach der Gültigkeit der Heidelberger Thesen für die Haltung der EKD zum Friedensdienst mit und ohne Waffe stellt die Erwiderung fest, daß die EKD nach wie vor beide Entscheidungen als einander komplementär zugeordnet verstehe: „Es wäre aber verkehrt, für die Begründung eines Friedensdienstes ohne Waffen lediglich seelsorgerliche Gesichtspunkte gelten zu lassen und damit das Problem aus der politischen Dimension in den privaten Bereich zu entlassen." Zum Verhältnis von Gewissensentscheidung und Vernunftargumentation führt die Erwiderung aus, wer auf dem Zusammenhang von Sachargumenten und Gewissensbefragung insistiere, müsse

gleichzeitig die Sorge teilen vor einem an „sogenannte Sachzwänge ausgelieferten Gewissen" und deshalb an einer *Kultur der Argumentation* mitarbeiten, in der die Vernunft das Gewissen nicht *einschläfern*, sondern *wecken* möchte. Für die EKD stehe die fünfte These der Barmer Erklärung über den Staat nach wie vor in Geltung: „Die evangelische Christenheit wird die in ihrer Relativität unersetzbaren Institutionen wie Staat, Ehe, Kirche als Mandate Gottes in neuer Weise achten lernen müssen." Das Gewicht solle dabei auf der Kennzeichnung aller menschlichen Ordnung als „Notordnung" liegen. Wenn ein mißverstandener ‚Gehorsam gegenüber Jesus Christus' zu einer ‚konsequenten Verweigerung' gegenüber den Institutionen des demokratischen Rechtsstaates verkomme, dann habe die evangelische Kirche eine solche Haltung immer als *Schwärmerei* abgelehnt. In Aussicht gestellt wird in der Erwiderung der Kirchenkanzlei eine Ausarbeitung der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD zum Staatsverständnis.

Eine erste Diskussionsgrundlage für den 30. Bundesparteitag der CDU in Hamburg, der vom 3. bis 5. November unter dem Motto „Zukunftschancen der jungen Generation" stehen wird, hat die vorbereitende Kommission vorgelegt. Das Papier hat noch nicht die Funktion eines Antrages, sondern soll bis zum 1. September innerparteilich diskutiert werden. *Hanna Renate Laurien* und *Anton Pfeifer* formulieren als Vorsitzende der Kommission in einem Begleitschreiben eine doppelte Aufgabe für den Parteitag: Er müsse erstens ,,die politischen und geistigen Herausforderungen beschreiben, mit denen die Bundesrepublik Deutschland... an der Schwelle zum dritten Jahrtausend konfrontiert ist". Neben Gefahren bergen diese Herausforderungen auch Chancen, beides sei „nüchtern" zu beschreiben. Zweitens müsse man in Hamburg, aufbauend auf dieser Analyse, „auf *einem* für die Zukunftschancen der jungen Generation zentralen Gebiet *(Bildung und Beruf)* eine Politik beraten und beschließen, die geeignet ist, die ‚Zukunftschancen der jungen Generation' zu erhalten und auszubauen". Neben Rechten gebe es für junge Menschen aber auch Pflichten, z. B. „vorurteilsfrei den Problemen zu begegnen, die Verantwortung für den Nächsten zu erkennen und an der Weiterentwicklung unseres freiheitlichen und sozialen Gemeinwesens mitzuarbeiten". Gegliedert ist das Diskussionspapier in zwei große Abschnitte. Im ersten Teil „Die Zukunft als Chance und Herausforderung" werden Problemfelder auf verschiedensten Ebenen des politischen Lebens beschrieben: geistig-moralische, marktwirtschaftliche, arbeitsmarktpolitische, ökologische, soziale, technologische und entwicklungspolitische Spannungen werden aufgezeigt und der jungen Generation Dialogbereitschaft und *Unterstützung* zugesichert, „in dem Bewußtsein, daß die Sicherung der Zukunft heute keine einfachen Antworten ermöglicht, sondern Umdenken, Opferbereitschaft sowie gemeinsame Anstrengungen und das Abwägen von Zielkonflikten erfordert". An eine Negativbilanz der Bildungspolitik der vergangenen 20 Jahre schließen sich im zweiten Teil Vorschläge für „Kurskorrekturen" an; u. a. wird angeregt darüber nachzudenken, ob nicht die Gymnasialschulzeit auf 12 Jahre verkürzt werden solle, und zu prüfen, inwieweit die mittlere Reife und das Abitur als Zugangsvoraussetzungen nicht dort rückgängig gemacht werden könnten, „wo in den späteren Berufen an dem in Realschule oder Gymnasium erworbenen Wissen kein Bedarf besteht". Maßstäbe werden auch für den Lehrerberuf gesetzt, dieser dürfe nicht als „Job" verstanden werden, der wissenschaftliche Anspruch der Ausbildung habe in der Vergangenheit oft die „eigentliche Aufgabe des Lehrers, Menschen erziehen zu können", überlagert.

Zum Pfingstfest wandte sich der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Georg Moser, in einem Hirtenwort mit dem Titel „...das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40) an die Angehörigen von Behinderten und an alle, die im Dienst an Behinderten stehen. Bischof Moser beginnt mit Worten des Dankes; der Dienst an Behinderten habe über den „engen Bereich hinaus *zeichenhafte Bedeutung*". Erfahrungen und Sorgen der Familien mit behinderten Kindern werden angesprochen: In Baden-Württemberg seien dies etwa 7000 Familien, deren Leben mit einem Behinderten sich „ständig zwischen kleinen Hoffnungen und Rückschlägen, zwischen Lichtblicken und erneuten Enttäuschungen" bewege. Die mit „unbarmherziger Regelmäßigkeit" wiederkehrende Frage „Warum gerade wir?" werde für viele zum religiösen Problem, „vielleicht sogar zur Glaubenskrise". Solches „Aufbegehren" sei am besten zum Gebet zu wandeln, für Jesus gebe es kein sinnloses, unwertes Leben, er eröffne ein Leben „nach vorne". Der Umgang mit Behinderten werde zum *„Testfall für das christliche Menschenbild...* Denn eine Denkweise, die bestimmt wird von den Begriffen Kosten und Nutzen, tut sich schwer mit Lern- und Geistigschwachen, mit Sprach- und Körperbehinderten, mit Blinden und Gehörlosen." Eine Leistungsgesellschaft habe keinen Raum für Schwäche, für „verminderte Funktionstüchtigkeit". Müsse man das Leben der Behinderten „aber nicht vielmehr als eine von unzähligen Formen und Aufgaben menschlichen Daseins betrachten"? Meistens seien die Nichtbehinderten im Umgang mit Behinderten die „eigentlich Behinderten"; Gleichgültigkeit und Befangenheit seien die häufigsten Verhaltensweisen im Umgang mit Behinderten. Zu überbrücken sei diese *„unnatürliche Distanz"* zuerst und am besten durch Gespräche nicht über, sondern mit dem Behinderten. Es sei deshalb im Interesse von Behinderten und Nichtbehinderten, gegen die „ständig drohende Isolierung" anzukämpfen, das behinderte Familienmitglied nicht vor der Öffentlichkeit zu verbergen, noch ihm unter dem Vorwand der Schonung anspornende Erfahrungen vorzuenthalten. Für die Gemeinden stelle sich die Aufgabe, in ihren bestehenden Gruppen auf die Behinderten zuzugehen. Es gebe auch keinen „stichhaltigen Einwand ..., selbst schwer geistig Behinderte" vom Gemeindegottesdienst auszuschließen. Letztlich sei „eine Gemeinde ohne Behinderte... eine behinderte Gemeinde".

Das VI. Symposion Afrikanischer Bischofskonferenzen (SECAM) von Afrika und Madagaskar, das vom 29. Juni bis 5. Juli in Yaoundé (Kamerun) abgehalten wurde, befaßte sich in der Hauptsache mit Fragen von Ehe und Familie. Die Bischöfe griffen damit kein neues Thema auf, sondern setzten fort, womit sich bereits das V. Symposion 1978 in Nairobi (vgl. HK, September 1978, S. 435–438) befaßt hatte. Damals reichte die Zeit nicht zu einer abschließenden Behandlung des für die kirchliche Pastoral in Afrika erstrangigen Themas. Deswegen beschloß man, eine eingehende Studie zum Gesamtkomplex von Ehe und Familie in Afrika erarbeiten zu lassen. Diese wurde für das VI. Symposion von einer Arbeitsgruppe aus Bischöfen und Theologen erstellt. Die Studie, die in Yaoundé nur zur internen Beratung diente und deswegen als vertraulich behandelt und nicht veröffentlicht wurde, befaßt sich unter anthropologischen, theologischen und soziologischenGesichtspunkten mit den Kernfragen afrikanischer Ehe- und Familienpastoral: den unterschiedlichen Traditionen der Eheschließung in Afrika, dem Problem der Polygamie, aber auch mit den zunehmenden Scheidungsziffern infolge des stark spürbaren und vor allem auf den Familienzusammenhalt sich negativ auswirkenden Prozesses des sozialen Wandels, vor allem der Verstädterung. Eine der Kernaussagen des Papiers war eine *doppelte Absichtserklärung:* Rückkehr zu den Quellen

afrikanischer Tradition, Rückkehr aber auch zum authentischen Verständnis von Ehe und Familie aus den Quellen christlicher Offenbarung, wo diese verstellt oder undeutlich geworden sind. Ohne daß die Vollversammlung zu einem weiterführenden Ergebnis gekommen wäre – die gemeinsame Abschlußerklärung zur Ehe- und Familienthematik gibt in der Sache nur Aussagen der Studie wieder –, war auf diesem Symposion doch das Bemühen zu erkennen, afrikanische Traditionen, vor allem der Eheschließung (mehrstufiger Prozeß) und des Eheverständnisses (Angelegenheit nicht nur der Ehepartner, sondern auch von deren Herkunft, Familien bzw. Klans) im seelsorglichen Umgang mit den eigenen Gläubigen und an der missionarischen Arbeit der Ortskirchen stärker zu berücksichtigen. – Neben dem Familienthema behandelte das Symposion auch soziale und *politische Fragestellungen.* In einer Erklärung über Gerechtigkeit als wesentliche Dimension der Evangelisierung kritisierten die Symposionteilnehmer nicht nur strukturelle Ungerechtigkeiten im internationalen Bereich, sondern geißelten auch die Verletzung von Menschenrechten innerhalb afrikanischer Staaten. Die Afrikaner selbst könnten sich von dieser „Geißel" nicht freisprechen. Zum neuen Vorsitzenden von SECAM wurde anstelle des bisherigen Präsidenten, Kardinal *Hyacinthe Thiandoum* (Dakar), der Gründungspräsident, Kardinal *Paul Zoungrana* (Ouagadougou, Obervolta), wiedergewählt.

Zur Koordinierung der kirchlichen Arbeit in Mittelamerika trafen sich im Juni in Rom unter Vorsitz der Kurienkardinäle Sebastiano Baggio, Agnelo Rossi und Eduardo Pironio Delegierte der zentralamerikanischen Bischofskonferenzen, der Ordensoberen und die Spitze des Lateinamerikanischen Bischofsrats CELAM. Die Konferenz sollte sowohl dem Informationsaustausch über die politische Entwicklung in den jeweiligen Ländern und *das Leben der Kirche in den politischen Spannungsgebieten* als auch dem Versuch dienen, die im innerkirchlichen Raum wachsenden ideologischen Spannungen zwischen Bischöfen und Priestern bzw. zwischen Bischöfen und Ordensgemeinschaften abzubauen. In einem Interview mit der Madrider Tageszeitung „ABC" äußerte sich der Präfekt der vatikanischen Kongregation für die Ordensleute, Kardinal Pironio, zum pastoralen Engagement der Ordensleute in Mittelamerika, das von mittelamerikanischen Bischöfen, vor allem aber von der Führung des CELAM mit Argwohn beobachtet wird. „Es wäre ungerecht", erklärte der Kurienkardinal, der früher selbst einmal Sekretär und dann Präsident des CELAM war, „die Handlungsweisen (der Ordensleute) zu verurteilen, die, mögen sie umstritten oder gar falsch sein, eine Antwort des Glaubens an Christus, an die Kirche und auf die historische Wirklichkeit des Volkes sein wollen." Die *Situation der Ordensleute* in Mittelamerika verdiene besondere Aufmerksamkeit. „Man muß über die schmerzhafte Spannung, in der sie leben, nachdenken, eine Spannung, in der die gesamte Kirche dieser Länder steht – ein Urteil von außen wäre, glaube ich, nur ein oberflächliches." Die Ordensleute in Lateinamerika zeigten große Opferbereitschaft und lebten für das Volk. Er sehe wohl die Fälle extremer soziopolitischer Radikalisierung, Fälle, in denen der Wille zur kirchlichen Gemeinschaft verlorengehe. Dies sei jedoch selten und kennzeichne nicht das Gros der in Lateinamerika tätigen Ordensleute. – Während ihres Aufenthaltes in Rom beklagten die Bischöfe *Miguel Obando Bravo* (Managua) und *Arturo Rivera y Damas* (San Salvador) öffentlich die „irreführende und gegen die Kirche Zentralamerikas gerichtete" Informationspolitik zahlreicher auch katholischer Presseorgane. Im Anschluß an die Zentralamerika-Konferenz im Vatikan trafen die Teilnehmer mit Mitgliedern des Rates Cor Unum und Vertretern der verschiedenen europäischen Hilfswerke, darunter Adveniat und Misereor, zusammen.

Bücher

HERMANN LÜBBE, **Zwischen Trend und Tradition.** Überfordert uns die Gegenwart? Texte + Thesen 136. Interfrom, Zürich 1981. 12,– DM.

Der Klappentext nennt das Bändchen einen „sprachlichen wie kulturphilosophischen Lesegenuß". Man weiß, daß Verlage ihre Ware nicht anders verkaufen als Waschmittelfirmen ihre Produkte, und ist skeptisch. Im Falle der vorliegenden Essays-Sammlung läßt sich nach gründlicher und vergnüglicher Lektüre dieser Wertung per domo zustimmen. Man kann darüber streiten, ob „Kulturphilosophie" nicht zu hochgegriffen ist, es handelt sich eher um zeitbezogene und zeitspezifische Realanalysen ohne große Beanspruchung spekulativer Kategorien. Es ist auch nicht alles gleich überzeugend. Manchmal begnügt sich Lübbe bei der Schilderung hochkomplexer Sachverhalte sehr mit monokausalen Erklärungen: nicht alle Gesellschafts-, Politik- oder Systemkritik läßt sich als „lädiertes Selbstwertgefühl" von „selbstapprobierten Verdrängungstherapeuten" abtun, aber geistreich argumentieren kann Lübbe als ein Meister politischer Analyse allemal. Es scheint, als ob sein Standort Zürich den Blick für bundesrepublikanische Probleme und deren Auflösung noch einmal geschärft hätte. Und trotz aller Polemik findet er immer nachdenkenswerte Antworten auf falsch oder auch richtig gestellte Fragen, und er antwortet jeweils mit origineller Selbstverständlichkeit: so, wenn er die nostalgische Hinwendung zu Dingen der Vergangenheit („Musealisierung der Geschichte") bei gleichzeitigem Traditionsverlust ebenso als Verunsicherung durch die rasch sich verändernden Lebensverhältnisse deutet wie die Flucht nach vorne in utopistische Ziele mit „progressiver Attitüde" (S. 13 ff.); wenn er die Krise der Technik, als subjektiver Vorgang beschreibbar als Drang zur Distanzierung von eigener Zivilisation, nicht als eine „Zielkrise", sondern als eine „Steuerungskrise" bezeichnet, weil nicht die Ziele umstritten seien, sondern weil es schwerfalle, die „Schädlichkeitsnebenfolgen" zu beherrschen (S. 40); oder wenn er Eltern, Bildungspolitikern und Lehrergewerkschaften gleich „pragmatisch" klar zu machen versucht, daß Leistungsanforderungen unter Bedingungen realisierter Chancengleichheit nicht ab-, sondern zunehmen müssen (S. 79) und

daß, wer Chancengleichheit wolle und zugleich die Selektionsfolgen realisierter Chancengleichheit für illegitim erkläre, das Erbringen von Leistungen in einem solchen System unmöglich mache (S. 80). Solche noch nicht wieder selbstverständlich gewordenen Selbstverständlichkeiten findet man in dem Büchlein, ob es von Geschichtsbewußtsein, Vergangenheitsbewältigung, Kommunikationstechnik oder Bildungspolitik handelt, viele. Und gerade sie machen es zu einer sehr brauchbaren Handreichung für einen vernünftigen Umgang mit Vergangenheit und Gegenwart – im Sinne der Bewahrung von Tradition bei pragmatischem Umgang mit realen Veränderungen – als Antwort auf irrationale oder vorrationale Trends, soweit diese letztlich Realitätsflucht sind. *D. S.*

HENRIC L. WUERMELING? **Die weiße Liste.** Umbruch der politischen Kultur in Deutschland. Ullstein, Frankfurt/Wien 1981. 304 S. 48.– DM.

Daß in den Archiven der Alliierten noch eine Fülle von Material nicht nur über die Zeit des Zweiten Weltkrieges, sondern auch über die ersten Nachkriegsjahre Deutschlands der Auswertung harrt, ist den Forschern der neueren- und Zeitgeschichte schmerzlich bewußt und wird sich wohl in nächster Zukunft nicht ändern. Daß aber bedeutsame Quellenfunde mit einigem Spürsinn auch heute möglich sind, beweist Henric L. Wuermeling, der als Fernseh-Redakteur beim Bayerischen Rundfunk tätig ist. In den Akten des Nationalarchivs in Washington entdeckte er eine Liste mit etwa 1500 Namen von Deutschen, die von den Alliierten in der Zeit nach dem Dritten Reich eingesetzt werden sollten: die „weiße Liste". Die Daten hatte man aus zahlreichen Quellen gesammelt: „Aussagen von gut gesinnten Kriegsgefangenen, Flüchtlingen und geheimen Quellen." Die größte Gruppe auf der weißen Liste war der Berufsstand der in Medien Arbeitenden, weiter folgten Verwaltungsbeamte, Namen aus der Wirtschaft, Lehrer und Wissenschaftler, Repräsentanten der Kirche und erst auf Platz sechs ehemalige Politiker. Das in dieser Liste implizierte Konzept „steckt den psychologischen Hintergrund ab und bestimmt die Bedingungen, unter denen eine neue politische Kultur aufgebaut werden soll". Wuermeling versucht in seinem Buch darzulegen, daß die Ablösung des nationalsozialistischen Führungspersonals durch eine neue politische Elite schwieriger wurde als erwartet, und um zu zeigen, „wie die Planung des ‚Vierten Reiches' den alliierten Stäben völlig entglitt" – so der Klappentext –, bedient er sich einer zumindest im Bereich der deutschen Geschichtsschreibung ungewöhnlichen Methode: Nach dem Vorbild der Interviews des US-Autors Studs Terkel über die Weltwirtschaftskrise soll das „psychologische Umfeld" jener Zeit rekonstruiert werden. In vier Kapitel hat der Autor die Protokolle seiner Gespräche mit Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens, die über ihre Entscheidungen während der Nachkriegszeit und deren Folgen berichten, gegliedert und ihnen jeweils Passagen vorangestellt, die verklammern und erläutern sollen, dieser Funktion aber nur bedingt gerecht werden. Vom „totale(n) Zusammenbruch der politischen Kultur" handelt der erste Abschnitt, in dem als „Mann aus dem Widerstand" Josef Müller zu Wort kommt, als „Mann aus der Emigration" Willy Brandt, als „Kriegsheimkehrer" Hans Werner Richter und als „Mann der Besatzungsmacht" Alexander A. Klieforth. Warum gerade sie, bleibt das Geheimnis des Verfassers, so wie es auch verborgen bleibt, ob der jeweils paarweisen Anordnung der Interviewpartner im Inhaltsverzeichnis der folgenden Kapitel ein tieferer Sinn zugrunde liegt. Jeweils acht Interviews mit ehemaligen Mitgliedern der nationalsozialistischen Regierung, Besatzungskräften und Männern der weißen Liste bilden den Kern der weiteren Kapitel, die von Demilitarisierung, Entnazifizierung und Demontage handeln. Daß und warum die auf der weißen Liste aufgeführten Personen nur zum Teil Funktionen in der Politik der Nachkriegszeit erhielten, wird herausgearbeitet: z. B. hatten eine Reihe von ihnen den Krieg nicht überlebt, der Besatzungsalltag hatte durch wechselnde Besatzungseinheiten vielfältige Um- und Neubesetzungen zur Folge, die Grenzen der Besatzungsgebiete und damit auch die Kompetenzen wechselten. Adenauer übrigens, der sich gerühmt hatte, auf Platz eins der Liste für Deutschland zu stehen, hatte diesen nur auf die Liste für Köln inne, innerhalb der Region Rheinprovinz belegte er Platz 145. *C. R.*

Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung. Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1981. 304 S. 32.– DM.

Die intensive Auseinandersetzung mit den mariologischen Fragen steht im ökumenischen Dialog zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation weitgehend noch aus. Maria war bisher noch kein Thema von Konsenstexten, die im offiziellen Auftrag der Kirchen verfaßt wurden. Es ist kein Zufall, daß man sich gerade im Rahmen des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA nun dem Problemfeld Mariologie zugewandt hat: Immerhin sind den Bemühungen dieses Dialogs schon wichtige Dokumente über Amt und Eucharistie sowie über den päpstlichen Primat zu verdanken. Analog zu der 1976 in deutscher Übersetzung vorgelegten Untersuchung „Der Petrus der Bibel" wurde zwischen 1975 und 1978 von einer Studiengruppe im Auftrag des katholisch-lutherischen Dialogs in den USA die jetzt in deutscher Übersetzung erschienene Untersuchung zu den neutestamentlichen Aussagen über die Mutter Jesu erarbeitet. Das Ergebnis der mehrjährigen Arbeit kann sich sehen lassen: Den Autoren ist eine umfassende, klare und verständlich geschriebene Darstellung gelungen. Untersucht werden nach einleitenden sachlichen und methodischen Vorbemerkungen zunächst die spärlichen Hinweise auf die Geburt Jesu in den Paulusbriefen, dann die auf Maria bezogenen Stellen in den synoptischen Evangelien und im Johannesevangelium. Außerdem wird die Johannesapokalypse mit ihren Aussagen über die „Frau" im zwölften Kapitel einbezogen. Ein Ausblick beschäftigt sich mit Maria in der Literatur des zweiten Jahrhunderts, unter Heranziehung der Apokryphen und von Vätertexten. Die Untersuchung bleibt streng auf der Ebene der historisch-kritischen Forschung. Die einzelnen Stellen werden in den theologischen Kontext der jeweiligen neutestamentlichen Schrift eingeordnet, es wird nach den ihnen vorausliegenden Traditionen gefragt wie nach der Möglichkeit, aus den verschiedenen Aussagen Angaben über die „historische Maria" zu gewinnen. Dabei werden jeweils Für und Wider ehrlich und offen abgewogen, der Leser erhält so einen guten Einblick in die exegetische Werkstatt; auch Meinungsverschiedenheiten unter den Mitgliedern der Studiengruppe und Minderheitsvoten werden notiert. Die Autoren hüten sich bewußt, aus ihrer Analyse des neutestamentlichen Befunds Schlüsse in bezug auf die Angemessenheit und den Sinn späterer mariologischer Lehrbildungen zu ziehen. Durch den Einbezug der Weiterentwicklung im zweiten Jahrhundert wird der Horizont trotzdem auf die notwendige Auswertung der Fragestellung hin geöffnet. Als Abschluß der Untersuchung wird formuliert: „Wenn die Kirchen heute in ihrer Bewertung Marias nicht übereinstimmen, dann liegt dies nicht nur an den unterschiedlichen Schlußfolgerungen, die sich aus der nachneutestamentlichen Entwicklung ergeben, sondern auch schon an den verschiedenen Elementen, die sich aus dem Neuen Testament ableiten lassen" (S. 231). Damit

wird einem unzulässigen Biblizismus genauso zu wehren versucht wie einem Beharren auf späteren kirchlichen Lehrbildungen unter Umgehung des pluralen neutestamentlichen Zeugnisses über Maria. Diese Untersuchung kann deutlich machen, daß sich der ökumenische Dialog über Maria zwar nicht mit der gemeinsamen Erarbeitung der neutestamentlichen Aussagen begnügen kann, daß diese dafür aber ein unerläßliches und durchaus tragfähiges Fundament bereitstellt. *U.R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

LAFON, GUY. **Communication et Révélation.** In: Lumen Vitae Jhg. 36 Heft 2 (1981) S. 135–147.

Lafon, Professor am Pariser Institut Catholique, geht einigen Schwierigkeiten nach, die sich heute für jedes Reden von der Offenbarung ergeben, sowohl was das Faktum einer Offenbarung überhaupt betrifft als auch ihre möglichen Inhalte und das Verhältnis von Tradition und Innovation bei der geschichtlichen Weitergabe dieser Inhalte. Sein Antwortversuch will Offenbarung und menschliche Kommunikation zusammendenken, ohne Offenbarung auf Kommunikation zu reduzieren. Der Blick auf das Alte Testament zeigt: Offenbarung meint das Faktum, daß es überhaupt menschliche Geschichte und Kommunikation gibt und gleichzeitig, daß diese Feststellung nur im Glauben und in einer religiösen Interpretation der Wirklichkeit getroffen werden kann. Als eigentlicher Inhalt von Offenbarung, immer auf Geschichte und Kommunikation bezogen, erweist sich einerseits der Tod, anderseits die Botschaft von seiner Überwindung. Aus dem Eingebundensein des Einzelnen in die Tradition ergibt sich die Notwendigkeit, den einen Offenbarungsinhalt immer neu zu formulieren. Als zusammenfassende Kurzformel für seinen Ansatz schlägt Lafon vor: Wer von Offenbarung spreche, meine damit letztlich die theologischen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe im Vorgang der gesellschaftlichen Kommunikation. Offenbarung spreche weniger, als daß sie zum Sprechen bringe.

LOHFINK, GERHARD. **Hat Jesus eine Kirche gestiftet?** In: Theologische Quartalschrift Jhg. 161 Heft 2 (1981) S. 81–97.

Lohfink geht von einem Raster von Grundeinsichten aus, die für das gegenwärtige Urteil der Forschung hinsichtlich der Kirchenentstehung bestimmend sind: Jesus wollte niemals eine neue Religionsgemeinschaft gründen, er wandte sich an Gesamtisrael: für die Entstehung des gesellschaftlichen und theologischen Phänomens „Kirche" spielt die faktische Ablehnung Jesu Christi durch den größten Teil Israels eine entscheidende Rolle; die Entstehung darf nicht punktuell fixiert, sondern muß als ein Prozeß verstanden werden. In einer Analyse der lukanischen Aussagen über die Kirchenentstehung ergibt sich, daß schon Lukas kein einzelnes kirchenstiftendes Ereignis kennt, sondern die Entstehung der Kirche als Weg mit vielen Abschnitten und Stufen versteht: „Jesus hat nach Lukas die Kirche nicht gegründet, er spielt jedoch in dem Prozeß, der zur Kirche führt, die entscheidende Rolle." Die Kirchenentstehung in ihren verschiedenen Phasen von der Sammlung und Scheidung Israels im Alten Testament über die Tätigkeit Jesu, die Erscheinungen des Auferstandenen und das Pfingstereignis ist letztlich Werk Gottes. Damit ergibt sich: „Die Konvergenz zwischen der lukanischen Sicht vom Ursprung der Kirche und modernen Einsichten ist erstaunlich groß." Auch andere neutestamentliche Texte sollten deswegen konsequenter auf ihr Verständnis vom Ursprung der Kirche befragt werden.

VAN LAARHOVEN, JAN. **Magisterium en theologie in de 12e eeuw.** In: Tijdschrift voor Theologie Jhg. 21 (April-Juni 1981) S. 109–131.

Anhand dreier Konfliktfälle untersucht Van Laarhoven das Verhältnis zwischen bischöflichem Lehramt und theologischen Lehrern im 12. Jahrhundert, als sich mit der scholastischen Methode erstmals eine eigenständige Theologie als Wissenschaft zu entwickeln begann. Die Analyse der Auseinandersetzungen um Abaelard auf den Synoden von Soissons (1121) und Sens (1140) sowie um Gilbert von Poitiers auf der Synode von Reims (1148) zeigt, daß die Träger des bischöflichen und päpstlichen Lehramtes mehr aufgrund politisch-formaler Gesichtspunkte als aufgrund der Sachargumente entschieden, die im theologischen Disput um vermeintliche Irrlehren vorgebracht wurden. „Es scheint", so Van Laarhoven, „tatsächlich von Diplomatie und Geschichtlichkeit abzuhängen, ob man einer Verurteilung entgeht." Allerdings hatte die jeweilige Entscheidung des Lehramtes wenig Einfluß auf die weitere theologische Entwicklung: Schüler von Abaelard und Gilbert dominierten theologisch und kirchenpolitisch in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Schlußfolgerung des Aufsatzes: „Wiederentdecken, wie etwas funktioniert hat, könnte dabei helfen, zu entdecken, wie etwas funktionieren kann. Die Sache wird dadurch für das Lehramt nicht einfacher."

Kultur und Gesellschaft

COLARD, DANIEL. **Frankreichs Kernstreitmacht.** In: Dokumente Jhg. 37 Heft 2 (Juni 1981) S. 123–129.

Bis im November 1979 der Verteidigungsausschuß der französischen Nationalversammlung dem gaullistischen Abgeordneten Raymond Tourrain mit der Erstellung eines Informationsberichtes über „Stand und Modernisierung der französischen Kernstreitmacht" beauftragte, hatte es keine spezifisch parlamentarische Untersuchung zu diesem Thema gegeben. Colard wertet den seit einiger Zeit vorliegenden Parlamentsbericht aus. Er stellt die wichtigsten Zahlenergebnisse über die französische Kernstreitmacht (FNS) zu Lande zu Wasser und in der Luft vor und versucht eine Kurzanalyse: die Verteidigungspolitik Frankreichs beruhe weiterhin auf der „rein defensiven Strategie des ‚Schwachen gegenüber dem Starken'". Eine Modernisierung der FNS sei dringend erforderlich, der Verteidigungshaushalt müsse deshalb bis zum Ende des Jahrzehnts 5% des Bruttosozialproduktes betragen (1981: 3,85%). Unter den Parteien zeichne sich ein Konsens ab, dabei vorrangig den Ausbau der seegestützten FNS-Komponente zu betreiben. Schließlich sei „eine unabhängige nationale Politik heute eine Funktion der atomaren Abschreckung" und es stünde zu erwarten, daß Europa wegen der Zunahme der sowjetischen Macht und der abnehmenden „Glaubwürdigkeit der amerikanischen Kernwaffengarantie" in den nächsten Jahren über eigene Ansätze zur atomaren Verteidigung nachdenken müsse.

HARNISCH, GÜNTER. **Die Schulreform ist beendet – wann beginnt die Schulreform?** In: Die neue Ordnung Jhg. 35 Heft 3 (Juni 1981) S. 200–207.

Die Schulreform der vergangenen 20 Jahre habe es versäumt, die „realen Probleme" an den Schulen selbst zu studieren, und sei deshalb von den „unmittelbar Betroffenen bis heute nicht als ihre Reform anerkannt und angenommen" worden. Da angesichts der leeren Kassen nicht mit einer neuen kostspieligen Umorganisierung zu rechnen sei, gelte es in einer Konsolidierungsphase die „sehr verschiedene(n) Ansätze für Reformbestrebungen des Schulwesens von innen her" aufzugreifen. Vorrangig sei dabei eine „Entbürokratisierung, mehr Humanität, mehr Erziehung". Sowohl in der Gesamtschule als auch im Drei-Stufen-System sei die Desorientierung der Schüler durch die Anonymität „verheerend". Für die Grundschule sei die Notengebung zu überdenken, da das bisherige Ausleseverfahren zu weiterführenden Schulen „frühzeitig Versagensängste bei den Eltern" hervorrufe. Was die Lerninhalte betrifft, so fordert Harnisch mehr „Freiheit vom Druck der Stoffpläne", nur so sei exemplarisches Lernen möglich und eine frühzeitige Spezialisierung zu vermeiden.

RIOU, GÉRARD. **Les défis de l'environnement.** In: Etudes (Juli 1981) S. 43–58.

Die Frage, ob die Unruhe, welche bestimmte Entwicklungen der Menschheit und ihrer Umwelt hervorrufen, eine objektive Grundlage habe oder ob sie nicht vielmehr Ausdruck einer vergeblichen Sehnsucht nach der „guten alten Zeit" sei, stellt der Geograph Riou an denAnfang seiner Überlegungen. Er beschreibt zunächst demographische Entwicklungen und naturwissenschaftliche Beobachtungen, die zu Beunruhigung Anlaß geben: Im Jahr 2000 werde z. B. die Hälfte der Weltbevölke-

rung in einer „hyper-urbanisierten Umwelt" leben, die Umweltverschmutzung werde zugleich fortschreiten, die Wüstenflächen in Afrika sich ausdehnen. Aus der Kenntnis dieser Prämissen ergäben sich Herausforderungen an das politische Handeln der Menschen, die vor allem darin bestünden, daß bestimmte „Schwellen" nicht überschritten werden dürften. Angesichts der Bedeutung der Schwellen, der Zwangsläufigkeit bestimmter Grenzen und der Irreversibilität bestimmter Entwicklungen sei es offensichtlich, daß sich früher oder später fundamentale Entscheidungsmöglichkeiten ergäben. Diese Wahl werde jede Gesellschaft unter Berücksichtigung ihrer Beziehungen zu anderen treffen müssen, da die Vorstellung von unabhängigen Entscheidungen einer gefährlichen Utopie entspringe.

Kirche und Ökumene

GRÜNBERG, WOLFGANG. **Lernen im Rhythmus des Alltags.** In: Pastoraltheologie Jhg. 70 Heft 6 (Juni 1981) S. 258–274.

Mit historischem, systematischem und praktischem Interesse fragt der Aufsatz nach der Bedeutung von Luthers Kleinem Katechismus, der zugunsten neuer Formen des Konfirmandenunterrichts und einer breiten Rezeption der Erziehungswissenschaften in der Kirche in den Hintergrund getreten sei. Gegen die These von der Kontinuität der Katechismen Luthers zur vorreformatorischen Katechismustradition hebt Grünberg hervor, daß Luther eine ‚liturgische' und eine ‚pädagogische' Katechismusvorstellung miteinander verbinde: Katechismus als Buch für den Gottesdienst der Hausgemeinde und als elementares Lernbuch. In der Grundstruktur der Gebotserklärungen des Katechismus spiegelten sich Elemente des Gottesdienstes: „Der ganze Tag wird durch den Umgang mit dem Katechismus liturgisch gerahmt." Dahinter stecke Luthers Vision einer freien Hausgemeinde. Der Katechismus sei für Luther dreierlei zugleich: Waffe zur Befreiung des Alltags von der falschen Herrschaft des Bösen, Elementarfibel zum Erlernen der Sprache des ABCs des Glaubens und Agendenentwurf für den freien Gottesdienst der Hausgemeinde im Rhythmus des Alltags.

MAGNANI, GIOVANNI. **Fedeltà all'uomo, fedeltà a Dio.** In: La Civiltà Cattolica, Jhg. 132 Heft 13 (Juli 1981) S. 42–55.

Bei der diesjährigen Vollversammlung der italienischen Bischofskonferenz wurde von der Kommission für Glaube, Katechese und Kultur der Erwachsenenkatechismus „Signore da chi andremo?" vorgelegt. In seinem Beitrag zu diesem neuen Katechismus weist Magnani darauf hin, daß an seiner Erarbeitung in den verschiedenen Phasen Vertreter aller Gruppen des italienischen Katholizismus beteiligt waren. Der Erwachsenenkatechismus weist einen christologisch-trinitarischen Kern auf: „Im Namen Jesu Christi", „In der Einheit des Heiligen Geistes" und „Zu dir Gott, dem allmächtigen Vater" lauten die Überschriften der drei Hauptteile. Als Leitidee des Katechismus nennt Magnani den Reich-Gottes-Begriff. Zweite Leitkategorie sei die Nachfolge Christi. Als Leitlinien der Glaubensdarstellung des Erwachsenenkatechismus werden genannt: Ein „funktionales" Bild der Heilsökonomie und das kritisch prophetische Hören auf die Geschichte.

Personen und Ereignisse

Das von Papst *Johannes Paul II.* neu geschaffene internationale Institut für Fragen der Ehe und Familie wird sich in seiner wissenschaftlichen Arbeit zunächst vor allem mit Fragen der natürlichen Empfängnisverhütung befassen. Dies teilte im Vatikan der Rektor der Lateran-Universität, *Franco Biffi*, mit. Das neue Institut, an dem auch Laien – Männer und Frauen – unterrichtet werden, wird einerseits Ehe- und Familienfragen wissenschaftlich vertiefen, andererseits sollen hier Priester und Laien auf die Seelsorge in diesem Bereich vorbereitet werden.

Der Brief von Kardinal-Staatssekretär *Agostino Casaroli* anläßlich des 100. Geburtstages von *Teilhard de Chardin* dürfe nicht als Revision der vatikanischen Haltung gegenüber diesem bedeutenden Evolutionstheoretiker und Philosophen mißverstanden werden, heißt es in einem Pressekommuniqué des Vatikans. Das Mahnschreiben des Heiligen Offiziums aus dem Jahr 1962, das auf „Doppeldeutigkeiten und schwere Irrtümer in der Lehre" Teilhards hinwies, werde durch den Brief nicht zurückgenommen.

M te Juli starb im Alter von 84 Jahren der katholische rumänische Bischof *Johannes Duma*. Duma war 1948 auf Weisung Pius' XII. geheim zum Bischof geweiht worden. Offiziell lebte er als einfacher Pfarrer in Tirgu-Jui. Der Tod des Bischofs, dessen Name in keinem amtlichen Verzeichnis vermerkt war, wurde vom Vatikan offiziell bekanntgegeben.

Mit insgesamt 432 000 DM fördert die Stiftung Volkswagenwerk ein Forschungsvorhaben zum Thema „Sexualität, Ehe und Alternativen zur Ehe in den ersten vier Jahrhunderten der christlichen Geschichte". Bei dem Projekt handelt es sich um ein Vorhaben des von Prof. *Hans Küng* geleiteten Institutes für ökumenische Forschung der Universität Tübingen.

Einer der jüngsten Bischöfe Afrikas, *Jean Claude Bouchard* (40) aus Pala/Tschad, hat sich in einem Aufruf an die Katholiken in aller Welt gewandt, ihm durch Mitarbeit beim Aufbau einer konzilsgemäßen Ortskirche in seiner Diözese, die besonders vom Vordringen des Islam in den schwarzafrikanischen Ländern am südlichen Rand der Sahara betroffen ist, zu helfen. Der Zweck des Aufrufs: Bischof Bouchard sucht „Missionare auf Zeit", die sich für etwa sechs Jahre in den Dienst seiner Diözese stellen.

Der Erasmus-Preis 1982 ist dem belgischen Theologen *Edward Schillebeeckx* zugesprochen worden. In der Begründung für die Verleihung des Preises heißt es, Schillebeeckx' Bücher zeugten von einem „starken Verantwortungsbewußtsein" und stellten „eine edle Entdeckungsreise auf der Suche nach der Bedeutung des Evangeliums in der heutigen Welt" dar. Der mit 100 000 Gulden dotierte Preis wird an Personen oder Institutionen verliehen, die sich um die Stärkung des europäischen Bewußtseins und die Bereicherung des europäischen Kulturlebens verdient gemacht haben.

Als Kandidaten für den Friedensnobelpreis 1981 hat die italienische Monatszeitschrift der Comboni-Missionare, „Nigrizia", den anglikanischen Bischof *Desmond Tutu* (Johannesburg) vorgeschlagen, den Generalsekretär des Südafrikanischen Kirchenrats. „Eine solche Entscheidung würde ohne Zweifel die moralische Position des mutigen Bischofs stärken, der sich für die Befreiung seiner Brüder engagiert", schreibt die Zeitschrift, die sich mit ihrem Vorschlag einer Reihe von Organisationen anschließt.

Mißhandlungen und Folter von Gefangenen durch Mitglieder der Polizeikräfte hat die Bischofskommission für soziale Angelegenheiten in Peru beklagt. Die Kommission weist besonders auf den Fall des wegen terroristischer Aktivitäten festgenommenen *Edmundo Cox* hin. Angehörige der Guardia Civil hatten Cox schwer mißhandelt und erst fünf Tage später ärztliche Behandlung erlaubt. Die Kommission verweist auf weitere Fälle von Mißhandlungen und ruft Polizei und Staatsführung dazu auf, sich an die internationalen Abkommen über die Menschenrechte zu halten, die auch in die peruanische Verfassung eingegangen seien.

In einem Interview mit UCA-News hob Erzbischof *Jean Jadot*, der Präsident des Vatikanischen Sekretariats für die Nichtchristen hervor, daß den katholischen Laien in Asien eine besondere Aufgabe bei der Förderung des Dialogs mit anderen Religionen zukomme. An vielen Orten seien Katholiken im Dialog mit den Menschen in ihrer Umgebung, ohne daß dabei von morgens bis abends über Religion gesprochen würde. Auf der Ebene des gemeinsamen Handelns gebe es zahlreiche Dialogmöglichkeiten. Es gebe allerdings Trends, die dem Dialog zwischen den Religionen hinderlich seien, so die Renaissance des Islam: „Eine solche Zeit der Neubelebung, der Integration und des Konservatismus ist für den Dialog nicht günstig." Man müsse die Suche nach eigener Identität zu verstehen suchen. „Wir haben Achtung vor Muslimen, die zu ihren Ursprüngen zurückkehren, ihren Glauben bewahren und gleichzeitig Menschen unserer Zeit werden."

Der Erzbischof von Panama City, *Marcos Gregorio McGrath*, forderte in Wien, die Kirche müsse ihre ganze moralische Kraft aufwenden, damit die Konflikte in Mittelamerika nicht mit Gewalt, sondern politisch gelöst würden. „Gewalt ist kein Weg zur Gerechtigkeit. Wer mit Waffen an die Regierung kommt, wird diese nicht ablegen, sondern mit Waffen herrschen", sagte der Erzbischof in Anspielung auf die politische Entwicklung in Nicaragua und El Salvador.

Herder Korrespondenz

Heft 9
35. Jahrgang
September 1981

Die eigentliche Größe des Menschen ist es, daß er sich mit seinem Elend nicht abfinden kann.

Walter Kasper

Stimmen die Prioritäten?

Seit Jahren kann man eine sonderbare Beobachtung machen. Die Bücherregale füllen sich mit einer Unmenge Literatur *über die Gottesfrage und den modernen Atheismus* als wissenschaftliche Weltanschauung wie als praktische Lebenshaltung. Die meisten dieser Bücher, jedenfalls soweit sie aus dem Denk- und Lehrbetrieb der eigentlichen Theologie kommen, lesen sich zwar recht akademisch und bleiben einer Argumentationsweise verhaftet, die sich vorwiegend nur an den Denkfiguren und Denksystemen der neuzeitlichen Geistesgeschichte orientiert. Sie lassen sich in den seltensten Fällen von dem leiten, was die Anfechtung des Gottesglaubens in den verschiedenen positivistischen, agnostischen oder auch streng atheistischen Formen zum eigentlichen Problem der Gegenwart macht: der von der geistig-strukturellen Konstruktion der modernen Gesellschaft herkommenden *gottleeren zeitgenössischen Lebenswelt.* Aber sie signalisieren immerhin etwas: daß der Glaube heute, und zwar als Gottesglaube *in seinen Grundlagen gefährdet* ist, daß sehr vielen Gott selbst und nicht irgend etwas am Glauben zum Problem geworden ist, daß aber gerade der christliche Glaube auf Leben und Tod von der Gottesfrage abhängt und daß es ein Unsinn ist, von einem nach-theistischen Christentum zu sprechen, da ein solches höchstens noch motivgebende Humanitär-Religion, aber kein Christenglaube mehr wäre.

Zu binnenkirchlich orientiert

Es fehlt auch nicht an Stimmen jenseits und diesseits der theologisch-wissenschaftlichen Literatur, die nicht nur klagend-anklagend von einer faktisch atheistischen Lebenswelt sprechen, sondern die Auseinandersetzung mit dieser Lebenswelt als die *eigentliche Aufgabe heutiger Glaubensverkündigung* bezeichnen. Versucht man sich aber ein Bild zu machen, wie dieses Problem im kirchlichen Alltagsbetrieb behandelt wird, dann drängt sich einem durchwegs der Eindruck auf, es werde nicht gesehen, man ignoriere so gut wie alles, was damit zusammenhängt, oder verdränge es einfach. Hin und wieder ruft eine päpstliche Mahnung zum „Kampf" gegen den Atheismus oder beklagt grassierenden Unglauben als „Geißel der Zeit". Von Zeit zu Zeit wird durch einen einschlägigen Kongreß kundgetan, daß der Auftrag des Zweiten Vatikanums, den Atheismus als eine der „ernstesten Gegebenheiten" unserer Zeit „sorgfältig zu prüfen" (vgl. „Gaudium et spes", 19), nicht vergessen ist. Aber damit hat es sich dann auch schon.

Am ehesten nehmen sich noch Veranstaltungen und Kurse der theologischen Erwachsenenbildung des Themas an oder unternehmen Medien in eigener Regie oder auch in Zusammenarbeit mit amtlichen Verkündigern entsprechende Versuche. Insgesamt aber wird die Grundfrage des Christentums „Warum und wie an Gott glauben?" weder als Gefahr ihrer Verneinung noch als Möglichkeit ihrer Bejahung mit dem ihr zukommenden Ernst und der entsprechenden notwendigen Einfühlung behandelt. Man schreibt, lehrt, predigt „oben" wie „unten" wacker *binnenchristlich,* um nicht zu sagen *binnenkirchlich,* als ob man Gott im Gemüt der Gläubigen einfach voraussetzen könnte. Weder Verfasser von Hirtenbriefen noch Sonntagsprediger scheinen sich allzuviel Gedanken zu machen über die Zweifel, Nöte und Unsicherheiten, die angesichts des heutigen Selbstverständnisses des Menschen auch „normale" Gläubige hinsichtlich der Gottesfrage haben. Man klagt zwar über die Folgen säkularistischer Orientierungssysteme, spricht aber zu den eigenen Gläubigen so, als ob diese davon gar nicht berührt sein könnten. Man redet und verhält sich, als ob sich übersehen ließe, daß diese von der gleichen Lebenswelt beeinflußt sind wie ihre ungläubigen Nachbarn auch.

Eine zweite Beobachtung berührt ebenfalls sonderbar. Seit langem ist es selbstverständlich, von einem *die Gesellschaft als ganze prägenden Prozeß der Entkirchlichung* zu sprechen. Dieser Prozeß wird nach Heller und Pfennig belegt durch den Rückgang des Kirchenbesuchs, des kirchlich-religiösen Interesses, der Beanspruchung der christlichen Sakramente. Man weiß, daß dieser Prozeß besonders massiv das *Verhältnis der Kirche zur Jugend* berührt, ja daß sich Jugendliche der Kirche der Zahl und der Intensität nach so sehr entfremden, daß, folgt man der als wahrscheinlich anzunehmenden Wirkung gesellschaftlicher Gesetzmäßigkeiten, mit einem Umkehrprozeß in vielen Generationen nicht zu rechnen ist.

Wenn ca. 60 Prozent der Jugendlichen und jungen Erwachsenen im Alter von 16 bis 29 Jahren angeben, „Religion", was immer man sich darunter vorstellt, nicht mehr als „zeitgemäß" zu empfinden, dann ist dies ein ebenso schrillendes Alarmzeichen wie die gewiß ebenfalls nur als Annäherungswert zu betrachtende Aussage einer anläßlich des Deutschlandbesuchs des Papstes vom „Spiegel" beauftragten Umfrage, nach der nur noch eine Minderheit junger Menschen die Existenz Gottes bejaht. Man hat sich in diesem Zusammenhang längst daran gewöhnt, von einem besonders tiefgehenden *Traditionsbruch in der Weitergabe der christlichen Botschaft an die nächste Generation* zu sprechen. Allen, die sich mit dem Sachverhalt nicht nur oberflächlich oder aus einem institutionensoziologisch verengten Blickwinkel auseinandersetzen, ist dabei klar, daß dieser Bruch nicht nur eine massive Abwendung Jugendlicher von der Kirche als Institution und als Ort gesellschaftlicher Vermittlung religiöser Anschauungen bedeutet. Selbstverständlich hat sich im Glauben dieser Jugendlichen selbst etwas geändert. Die Kirche wird letztlich – und das gilt nicht nur für Jugendliche – nicht deswegen abgelehnt, weil sie ihrer Aufgabe als Verkünderin des christlichen Glaubens nicht gerecht wird, sondern weil der Glaube selbst als entbehrlich, als wenig lebenserhellend, als unbedeutsam erscheint. Daß die Kirche – jedenfalls im Bewußtsein der Leute – selbst dazu beiträgt, Religion und Glaube zu diskreditieren, braucht dabei nicht ausgeschlossen zu werden. Aber der *springende Punkt* ist eben doch die Entfremdung vom Glauben selbst.

Wie aber wird auf diese Situation reagiert? Der Eindruck mag subjektiv und das Urteil überzogen sein, aber es ist auch hier so, daß bei der Aufarbeitung des Problems die Glaubensfrage bei weitem nicht den Rang einnimmt, der ihr zukommt. Man registriert zwar sorgfältig Wertverschiebungen im profanen Bereich und interpretiert sie in ihren Folgen für das kirchliche Leben. Man kommentiert ausgiebig Verhaltensänderungen auch im religiösen Bereich, verbleibt aber damit in einem sonderbaren soziologischen Horizontalismus *auf der Ebene des Kirchlichen.* Manchmal hat man sogar das Gefühl, als ob Demoskopen und Kirchenmänner stillschweigend übereingekommen wären, nach Glaubenswerten gar nicht zu fragen bzw. fragen zu lassen, als ob solche Fragen illegitim, methodisch unzulässig oder gar einem unbefangenen seelsorglichen Umgang mit den Menschen schaden würden. Die seinerzeitige Synodenumfrage hat das Glaubensthema weder im allgemeinen, noch das Thema Gott im besonderen aufgenommen. In dem gut aufbereiteten demoskopischen und kirchenstatistischen Material, das anläßlich des Papstbesuches vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz an die Presse verteilt wurde, fand sich zu der Frage, was sich in der Einstellung zu den eigentlichen Glaubensfragen gewandelt hat, so gut wie nichts. Das Thema Gott wurde auch da erst gar nicht berührt. Auch hier also ein Verhalten in weiten und verantwortlichen Kreisen der Kirche, das so tut, als ob es das Problem nicht gäbe oder als ob es für die Kirche gefährlich wäre, den tatsächlichen Problemstand offenzulegen.

Widerspruch zwischen Einsicht und Verhalten

Nicht minder aufschlußreich als eine solche „strategische" Position ist das Verhalten bezüglich der *praktischen Konsequenzen* des Problems. Auch hier wird vornehmlich ekklesiastisch verfahren. Man behandelt das Problem der Entfremdung zwischen Kirche und Gesamtbevölkerung so, als ob dieses gleichsam nur von der Reichweite des guten Willens auf beiden Seiten abhinge oder davon, ob die Gemeinden genügend hohe Sympathiewerte zu entwikkeln wüßten oder die Christen gesellschaftlich eine gute Figur machten oder das Gegenteil. Selbst eine so gründliche Bestandsaufnahme dieses Problems, wie sie der letzte große Hirtenbrief des Bischofs von Limburg bietet, verbleibt sowohl in der Erörterung der Ursachen wie in der Skizzierung der gewünschten Therapie weitgehend in solchen Zusammenhängen der Kirche als Sozialgestalt und geht zu wenig auf das ein, was die Menschen *des Glaubens wegen* von der Kirche fernhält. Entsprechend wenig wird auch mit wirklichen Argumenten des Glaubens für die Kirche geworben.

Im Verhältnis Kirche – Jugend wird das noch einmal besonders deutlich. In den seltensten Fällen wird der wirkliche Grund genannt, warum die kirchliche Jugendarbeit wie die religiöse Sozialisation Jugendlicher insgesamt darniederliegt: weil weder Jugendliche noch Eltern von der Bedeutung des Glaubens für die Bewältigung und Sinngebung des Lebens sonderlich überzeugt sind (vgl. ds. Heft, 437). Um das nicht zugeben zu müssen, obwohl man dann seelsorglich tiefer an die Wurzeln gehen könnte, wenn auch für lange Zeit ohne großen sichtbaren Erfolg, greift man auf rein gesellschaftlich bedingte Erklärungen, auf die schulische Überlastung von Jugendlichen u. ä. zurück.

Man kann auch noch eine dritte und vierte nicht minder überraschende Beobachtung machen. Es gibt in der Kirche eine sehr ausgeprägte Neigung, Zeiterscheinungen, die der eigenen Anschauung widersprechen, in scharfen, aber eher großflächigen Bildern zu zeichnen. Jedenfalls fehlt es nie an Verurteilungen „materialistischer", „hedonistischer" und „individualistischer" Geisteshaltungen. Man ist sich auch im Großen und Ganzen im Klaren, daß das *Autonomiebewußtsein des heutigen Menschen* sich zu einer Tendenz der Daseinsbegründung allein in sich selbst weiterentwickelt hat und daß in dieser Art Daseinsbegründung eine der Hauptursachen dafür zu suchen ist, daß die Bedeutung von Glaubensfragen vor den Augen der Eltern und Kinder sich verdunkelt. Aber als in den letzten Jahren die Wellen der Auseinandersetzung über „Selbstverwirklichung", „Emanzipation", „Selbstverfügung" besonders hochgingen, begaben wir uns kirchlich zwar – und das zu Recht – in scharfe Kontroversen mit dem Gesetzgeber, als, wie im Abtreibungsstrafrecht, sittliche Grundfragen berührt wurden, aber in der ganzen Auseinandersetzung darüber im erzieherischen Bereich waren von kirchlicher Seite nur sehr leise Töne zu hören.

Soweit man sich der Diskussion stellte, tat man es erst relativ spät, als Zweifel an einer konsequent emanzipatorischen Erziehung allgemein wurden und man nicht mehr auf die eigenen Bataillone allein angewiesen war. Man war die ganze Zeit über offensichtlich zu sehr mit eigenen innerkirchlichen Fragen beschäftigt, um noch den nötigen Atem für einen spürbaren Einfluß auf Entwicklungen der Gesamtgesellschaft zu bekommen. Man war selbst dort dazu kaum in der Lage, wo folgenschwere Rückwirkungen auf den eigenen Bereich (Erziehung, Jugendarbeit, Verhältnis Kirche–Frau) unausbleiblich waren.

Die vierte staunenswerte Beobachtung: Alle, mit denen man in der Kirche darüber spricht, scheinen sich darin einig zu sein, daß der Rückzug der Kirche auf sich selbst nicht nur im Widerspruch steht zu ihrer Sendung, sondern daß *die Beschränkung auf binnenkirchliche Leitbilder* die Kirche als Glaubensverkünderin noch wehrloser macht. Man weiß, daß nicht nur ihre Öffnung auf die geistige Entwicklung als Sicherung ihres Auftrags unabdingbar wäre, sondern auch die Entwicklung neuer Strukturen, weil die vorhandenen, vorwiegend gemeindezentrierten, nicht einmal mehr ausreichen, um dort Kontakte herzustellen, wo sich noch originäre religiöse Erfahrungen abspielen und Sinngebung aus dem Glauben gesucht wird: siehe die verschiedenen Formen einer frei flottierenden, sektenhaften Gestalten der Vergemeinschaftung zustrebenden Religiosität. Aber in der Praxis geschieht auch hier eher das Gegenteil: *Abschottung der vorhandenen Strukturen,* wo das nur möglich ist, bei gleichzeitiger Anpassung kirchlicher Personalpolitik an diese Strategie der Abschottung, Neigung zur bürokratischen Einbindung von Gruppen und verbandlichen Unternehmungen, an deren Kirchlichkeit kein Zweifel besteht und denen gegenüber Mißtrauen nicht am Platze ist. Nicht nur Gruppen, die zu einem Sonderdasein gegenüber der Ortsgemeinde neigen, werden amtlicherseits – vom Ordinariat, vom Pfarrer, vom Kaplan – eher mit Mißtrauen bedacht. Auch katholische Sozial- und Berufsverbände klagen, jedenfalls in der Bundesrepublik, zunehmend über *administrative Bevormundung* durch von der Materie her verwandte kirchliche Zentralstellen und deren Oberleitung. Die Folge eines solchen Denkens und einer solchen Praxis ist eine zwar administrativ gestraffte, aber gerade deswegen geistig unbewegliche Kirche. Darauf konzentriert, mit Vorrang die vorhandenen und neu konsolidierten organisatorischen Strukturen im gemeindlichen, im diözesanen wie im überdiözesanen Bereich zu sichern, erscheint eine solche Kirche besonders ungeeignet, den Blick für den tatsächlichen status fidei in unserer Gesellschaft zu schärfen.

Woher das wohl kommt, dieser *Widerspruch zwischen Einsicht und Verhalten* in fast allen Bereichen kirchlichen Lebens?
Man würde es sich zu leicht machen, wollte man die Gründe dafür nur auf seiten der Kirche oder gar im mangelnden guten Willen ihrer Amtsträger und Gläubigen sehen. Es gibt dafür von weit her wirkende gesellschaftliche Ursachen.

Fehlreaktionen auf eine neue Bewußtseinslage

Anstelle von vielen möglichen, sei hier nur eine, wesentliche, genannt: die Tendenz der säkularen Gesellschaft, alles, was mit Glaube und Religion zusammenhängt, durch Abdrängung ins Private zu isolieren oder es allein über spezialistische Organisationen zur Kenntnis zu nehmen. Das führt zu einer *Verkirchlichung des Glaubens in einer strukturell glaubenslos organisierten Gesellschaft,* damit aber auch zu einer gesellschaftlichen Isolierung der Kirche, die im doppelten Sinn *allein* für Glaubensfragen als zuständig erscheint: Sie ist allein *dafür* zuständig, weil man von ihr andere Kompetenzen nicht erwartet; sie ist aber auch *allein* gelassen: die Gesellschaft läßt ihr zwar Handlungsraum, gibt ihr aber keien Sukkurs.
In einer solchen Situation ist es verständlich, daß die Kirche in Denken und Tun versucht, stärker aus dem inneren Kreis zu leben, als nicht nur in ihrer Leitung, sondern auch in ihren Gliedern nach außen zu wirken, und freie Initiativen mehr zu lenken als zu fördern. Doch ist zu bedenken, daß ein solches Verhalten, so erklärlich es ist, nicht nur seinen „sozialen", sondern auch seinen religiösen Preis hat. Die Konsequenz der Konzentration auf sich selbst bzw. auf das, was strukturell an Kirchlichkeit vorhanden ist, führt de facto nicht nur zu einer weiteren Einengung des Verkündigungsradius, sondern auch zu einer *Nivellierung des Verkündigungsniveaus:* Man will Kirche sichern. Dadurch erhalten kirchliche Lehren, kirchliche Disziplin, kirchliche Rechtsbestimmungen ungewollt, aber oft auch unbesehen Vorrang vor Grundfragen des Glaubens. Man setzt gerne den Gottesglauben als selbstverständlich voraus, um scheinbar um so besser die eigene Schar pflegen zu können, der man erst nicht z erklären braucht, was es heißt, an Gott glauben oder was dem Menschen in der Offenbarung eigentlich geschieht.

Da diese kirchlichen Reaktionsmuster begleitet sind von einer *stark gewandelten Begehrlichkeit* einflußreicher *gesellschaftlicher Gruppen und Kräfte* gegenüber der Kirche, wird die Situation besonders riskant. Denn wenn schon eine spezialistische Organisation für Fragen des Übersinnlichen, des Religiösen zur Verfügung steht, will man ihre Hilfe vor allem für das, was man selbst als „religiös" oder „sinnstiftend" versteht. Und das ist in einer säkularen Gesellschaft nicht immer das, was im Sinne des christlichen Glaubens religiös ist oder, weil für diesen Glauben grundlegend, Vorrang hat, sondern: Ausübung moralischer Autorität, wo man von anderswoher keine solche zur Verfügung hat, sei es in Rüstungsfragen, sei es im Verhalten zu gesellschaftlichen Randgruppen, sei es bezüglich der Konsenssicherung über soziale Grundwerte. Wo alle drei zusammentreffen: Konzentration vor allem auf die institutionelle Basis der Kirche, Nivellierung des Verkündigungsniveaus durch Fixierung auf eine als schlechthin gläubig vorausgesetzte Kirchengemeinde und Druck aus der Gesellschaft ebenfalls auf das Verkündi-

gungsniveau – man läßt sich ja, um gesellschaftliche Kompetenz zurückzugewinnen, auf das, was die Gesellschaft an nivellierter Religiosität begehrt, willig ein – kann für die Kirche als Glaubensverkünderin eine geradezu tödliche Situation entstehen.

Wie gesagt, diese Entwicklung ist im neuzeitlich bedingten Geflecht von Wechselwirkungen zwischen Kirche und Gesellschaft angelegt. Aber es gibt auch *Ursachen, die wir vor allem kirchlich zu verantworten haben.* Deswegen wäre es genauso verkehrt, alles, was gegenwärtig zu dieser Situation führt, einer gleichsam zwangsweisen gesellschaftlichen Entwicklung anzulasten.

Eine von der Kirche selbst zu verantwortende Ursache hat einiges mit Theologie zu tun, beeinflußt aber gerade deswegen das gesamte kirchliche Leben. Es ist gewiß nicht die wichtigste, aber sicher die am meisten übersehene.
Es geht um die schon eingangs gestreifte Tatsache, daß theologisch die Glaubensfrage gerade als Gottesfrage noch zu einseitig von den Systemen und Ideologien her, die das neuzeitliche Denken geprägt haben, behandelt wird. Das geschieht auf philosophisch saubere, theologisch gründliche, aber doch auf recht akademische, oft zu sehr bloß innerwissenschaftliche Weise. Ihre *„Übersetzung" in die unmittelbare kirchliche Verkündigung* bleibt – von Ausnahmen abgesehen – deshalb recht schwierig. Der Prediger und Katechet muß sich dabei vielfach noch einmal einem eigenen Prozeß hermeneutischen Lernens unterziehen, was ihm verständlicherweise als Praktiker einige Mühe kostet, zumal, wenn er sich in der theologischen Fortbildung nicht auf dem laufenden gehalten hat. Weil er sich so überfordert fühlt, schiebt er die betreffenden Themen eher in den Hintergrund.
Aber ein zweites ist vielleicht noch wichtiger. Diese Art theologischer Behandlung der Glaubensfrage als Gottesfrage berücksichtigt zu wenig, daß die großen antitheistischen Ideologien als solche unsere Lebenswelt kaum noch prägen. Indessen haben sich deren verschiedenste Derivate zu einer *neuen Bewußtseinslage* verschmolzen, in der weniger der systematische und reflektierte als vielmehr der faktische Atheismus den Ausschlag gibt. Seine Quellen sind in den seltensten Fällen wissenschaftliche Überzeugungen. Er entspricht vielmehr Lebensverhältnissen, die, soweit Tiefenerfahrungen wegen des beschleunigten Entwicklungstempos und der rasch wechselnden Anschauungen und Moden überhaupt möglich sind, wenig Raum für Aufmerksamkeit gegenüber Übersinnlichem lassen. Und so wird der Wirklichkeitsbezug häufig auf unmittelbare Wahrnehmung und Bedürfnisbefriedigung eingeengt. Von diesem faktischen Atheismus ist aber unsere gesamte Volkskultur, die keineswegs so stark von wissenschaftlicher Rationalität geprägt ist, als gemeinhin angenommen wird, mehr oder weniger durchdrungen. Deswegen wäre es wichtig, daß die Theologie *verkündigungsnäher,* als ihre üblichen theo-logischen Aussagen sind, gerade diese *Volkskultur und die in ihr verstopften Zugänge zum Glauben* reflektiert und so Zugangswege für die Verkündigung öffnen hilft. Tatsächlich kommt es ja, siehe die Basisgemeinden nicht nur in Lateinamerika, sondern auch in süd- und osteuropäischen Ländern, gerade dort zu *neuen* Lebensformen der Kirche, wo von der Volkskultur als realer Lebenswelt der Menschen ausgegangen wird. Es zeigt sich allerdings auch, daß solche neuen Lebensformen der Kirche durch ideologische Einflüsse verfremdet werden, wo die kirchliche Verkündigung nicht tief genug nach innen geht.

Ein immer eindeutigerer Imperativ

Die Notwendigkeit, von der je konkreten Volkskultur auszugehen, gilt unabhängig von den nach wie vor fortbestehenden enormen Unterschieden zwischen solchen Kulturen. Ob es sich um eine noch „vorchristliche" mit amorpher Religiosität oder um eine schon nachchristlich-areligiöse Volkskultur handelt, ändert nichts daran, daß sie jeweils den konkreten Lebenszusammenhang abgibt, in dem der einzelne seine persönlichen Erfahrungen macht und von dem er geistig lebt. Sich mit den heutigen Volkskulturen nach Kriterien des Glaubens auseinanderzusetzen heißt in unseren Ländern deswegen auch eine kirchlich-theologische Gesellschaftskritik entwickeln, deren Kriterien aus dem Glauben selbst kommen und nicht ein zweiter oder dritter Abguß politisch-ideologischer Diskussionsformen, gruppendynamischer Prozesse und therapeutischer Heilverfahren sind. Kirchliche Gesellschaftskritik hat nur Sinn, wenn sie aus begründeten Glaubensüberzeugungen kommt und zugleich die Menschen dort erreicht, wo sie leben. Alles andere bliebe profanes Leihwerk, eingesetzt dazu noch zur falschen Zeit, oder allgemeiner religiöser Appell. Dem Verkündiger wird dadurch viel abverlangt. Aber er steht vor keiner unmöglichen Aufgabe, wenn in einer gemeinsamen kirchlichen Anstrengung die *Prioritäten* richtig gesetzt werden. Das wiederum kann nur zweierlei heißen: Erstens, daß diejenigen Glaubenswahrheiten mit Vorrang aufgegriffen werden, die in der gegenwärtigen Lebenswelt am meisten gefährdet sind; zweitens, da es immer um den Glauben als ganzen und nie nur um einzelne seiner Aspekte geht, müssen diejenigen Glaubenswahrheiten Priorität erhalten, die für den christlichen Glauben wirklich grundlegend sind. Unter beiden Gesichtspunkten heißt das: *uneingeschränkter Vorrang für die Gottesfrage,* denn die Bejahung des Gottesglaubens ist in unserer Lebenswelt, verstanden nicht als gesellschaftliches Abstraktum, sondern als konkrete Volks- und Massenkultur, nirgends mehr selbstverständlich, sie ist aber für den christlichen Glauben schlechthin grundlegend.
Es gibt keinen Imperativ für das kirchliche Leben, der von der Zeitsituation wie vom Selbstverständnis des Christentums eindeutiger formuliert wäre als dieser. Würde er in der kirchlichen Praxis wirklich befolgt, würde auch nicht nur manche Angst vor Verweltlichung und ideologischer Abhängigkeit des Christentums überflüssig, sondern auch so manche Kritik an der institutionellen Verkrustung der Kirche, weil Erreichen von Tiefe im Geistigen auch immer Horizonterweiterung ist.

Das sich in der praktischen Verkündigungsarbeit bewußtmachen heißt nicht die Gottesfrage nur für sich darstellen, als ob Gott welt- und geschichtslos wäre. Vielmehr gilt es den Gottesglauben selbst als die grundlegende und zugleich ganz aktuelle Korrektur und Begradigung menschlicher Strebungen, Interessen und Vorurteile „einzusetzen".
Das sollte ohne Scheu geschehen. Denn ein rational verantworteter, aber die endliche Vernunft über sich selbst hinausführender Gottesglaube kann sehr wohl begreiflich machen, wie menschliche Selbstverwirklichung möglich ist und über welche Grenze hinaus diese umschlägt in Selbstzerstörung. Dies am einzelnen Menschen aufzuzeigen und ihn davon zu überzeugen ist keine einfache Sache. Aber so schwierig ist sie nicht, daß sie gar nicht erst versucht werden könnte. Wenn es einen Weg gibt, gerade dem Glauben entfremdete junge Leute wieder näher an die Kirche heranzuführen, dann diesen. *D. A. Seeber*

Vorgänge

Ehescheidungsrecht: Randkorrekturen durch Verfassungsgericht

Die „Frankfurter Rundschau" meinte zwar bereits nach den beiden Urteilen des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Februar 1980, nun dürften die großen verfassungsrechtlichen Auseinandersetzungen über das neue Ehe- und Familienrecht vorbei sein. Aber abgeschlossen sind diese auch nach dem jüngsten und dritten Urteil zum 1. Eherechtsänderungsgesetz vom 14. Juni 1976 nicht. Noch stehen Entscheidungen von Karlsruhe aus zum Ausgleich von privaten Rentenanwartschaften – insbesondere Betriebsrenten – (§ 1587b Abs. 3) und zur Möglichkeit einer vertraglichen Vereinbarung im Fall der Scheidung über den Ausgleich von Anwartschaften auf Versorgung bzw. zu der Vorschrift von § 1587o Absatz 2 Satz 2, der die Genehmigung der Vereinbarung durch das Familiengericht vorschreibt. Da es sich beim Versorgungsausgleich bei Privatrenten um einen einmaligen Ausgleich in bar handelt, der für den Ausgleichsverpflichteten u. U. eine große finanzielle Belastung bedeutet, ist klar, daß es versorgungsrechtlich dabei jedenfalls um keine Bagatelle geht. Zudem muß ja, wo das Verfassungsgericht Gesetzesänderungen vorgeschrieben hat, nochmals der Gesetzgeber in Aktion treten, so daß die endgültige Form des 1. Eherechtsänderungsgesetzes noch lange nicht feststeht. Allerdings sind nun nach Bestätigung durch das Bundesverfassungsgericht *die Grundzüge* des neuen Scheidungsrechts festgeschrieben.

Zu befassen hatte sich das Bundesverfassungsgericht in den drei bisher abgeschlossenen Verfahren sowohl mit dem materiellen Scheidungsrecht (Urteil des Ersten Senats vom 28. Februar 1980) wie mit dem Unterhaltsrecht (Urteil des Ersten Senats vom 14. Juli 1981) und dem Versorgungsausgleich (Urteil des Ersten Senats ebenfalls vom 28. Februar 1980). In allen drei Urteilen wurden die Grundlinien des neuen Rechts für verfassungskonform erklärt und nur in zwei Fällen Einzelvorschriften aufgehoben bzw. beanstandet.

Bestätigt wurde vom Verfassungsgericht vor allem *das Recht des Gesetzgebers, das Verschuldungs- durch das Zerrüttungsprinzip abzulösen.* Die Ausrichtung des Scheidungsrechts am Zerrüttungsprinzip sei nicht im Widerspruch zu Art. 6 Abs. 1 des Grundgesetzes, der Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Ordnung stellt. Ebenfalls mit der Verfassung vereinbar ist nach dem Urteil des Bundesverfassungsgerichts die unwiderlegbare Vermutung des Scheiterns der Ehe nach dreijährigem Getrenntleben der Ehepartner.
Deutliche Meinungsverschiedenheiten im Gericht gab es lediglich hinsichtlich der vom Gesetz (§ 1568 Abs. 2 BGB) vorgesehenen zeitlichen *Begrenzung der immateriellen Härteklausel* (Scheidung endgültig nach 5 Jahren Trennung auch gegen den Widerspruch eines Partners selbst bei Vorliegen einer nicht materiellen Härte). Beim Gleichstand der Voten von 4:4 bleibt es bei der vom Gesetz vorgegebenen Regelung. Die vier Richter, durch deren Auffassung die Entscheidung im Sinne des geltenden Gesetzes getragen wird, räumen lediglich die Möglichkeit ein – unter Hinweis, daß auch der Bevollmächtigte der Bundesregierung in der mündlichen Verhandlung so gesehen habe –, daß der Ausspruch der Scheidung den nicht scheidungsbereiten Ehepartner auch *nach Ablauf von fünf Jahren* zur Unzeit treffen könne, so daß hier eine erweiterte Befugnis des Richters zur Verfahrensaussetzung – nach dem jetzigen Recht ist dieses nach drei Jahren Getrenntsein auf ein Jahr, nach fünf Jahren Getrenntsein auf ein halbes Jahr begrenzt – gerechtfertigt sein könne. Ob aber die geltende Regelung für bestimmte Fall-lagen verfassungsrechtlich zu beanstanden sein könnte, habe das Gericht (da solche Fall-Lagen nicht gegeben waren) nicht zu entscheiden gehabt.

In seinen Grundzügen bestätigt wurde auch das *Scheidungsfolgerecht* sowohl in seinen unterhaltsrechtlichen Regelungen wie bezüglich des Versorgungsausgleichs. Insbesondere wird bestätigt, daß auch das *Unterhaltsrecht* vom Gesetzgeber unabhängig vom

Trennungs- und Zerrüttungsverschulden gestaltet werden kann. Ausdrücklich als verfassungskonform erklärt wurde der *Aufstockungsunterhaltsanspruch* (nach § 1573 Abs. 2 BGB) eines Erwerbstätigen, dessen Einkommen aus Erwerbstätigkeit nicht den vollen Unterhalt erreicht, wobei, wie sonst im Unterhaltsrecht auch, die „ehelichen wirtschaftlichen Lebensverhältnisse" als Maßstab zu gelten haben.

Aufgehoben hingegen wurde § 1579 Abs. 2 BGB, soweit damit die Anwendung der Härteklausel des § 1579 Abs. 1 BGB (Ausschluß des Unterhaltsanspruchs bei grober Unbilligkeit) auch in besonders gelagerten Härtefällen ausgeschlossen wurde. Es geht dabei um die Bestimmung, daß ein Unterhaltsanspruch auch bei grober Unbilligkeit bestehe, wenn der Ehepartner, der Unterhalt beansprucht, ein *gemeinsames Kind* zu pflegen oder zu erziehen hat. Diese Regelung widerspreche im Sinne des Art. 2 Abs. 1 GG dem Recht des Betroffenen auf freie Entfaltung der Persönlichkeit. Gemeint waren Fälle, in denen der Unterhalt beanspruchende Partner den zur Zahlung aufgeforderten in seinen Persönlichkeitsrechten verletzt. Im Falle einer Ursprungsklage wohnte die Frau nach Trennung von ihrem Mann im Erdgeschoß der gemeinsamen Wohnung mit den gemeinsamen Kindern und einem neuen Partner zusammen; in einem anderen Falle ließ sich die Frau gegenüber dem Kläger eine absichtlich herbeigeführte schwere Geschäftsschädigung zuschulden kommen. Durch Aufhebung des § 1579 Abs. 2 BGB sollte dem Mißbrauch von Unterhaltsansprüchen durch „Mitnahme" eines Kindes – das Kind würde in diesem Fall Mittel zum Zweck – vorgebeugt werden.

Auch zur Regelung des *Versorgungsausgleichs* gab es nur eine Beanstandung. In dem Urteil des Ersten Senats vom 28. Februar wird zwar das *Renten-Splitting* als Grundlage des Versorgungsausgleichs zwar als mit dem Grundgesetz für vereinbar erklärt, aber mit der Maßgabe, „daß durch eine ergänzende Regelung die Möglichkeit geschaffen werden muß, nachträglich eintretenden grundrechtswidrigen Auswirkungen des Versorgungsausgleichs zu begegnen: Grund des Splittings ist die wirtschaftliche Sicherung des sozial Schwächeren. Dieser Zweck entfällt, wenn sich der vorgesehene Schutz gar nicht angemessen zugunsten des Berechtigten auswirkt, sondern der Solidargemeinschaft oder dem Staatshaushalt (im Falle von Beamtenpensionen) zugute kommt (im Falle des frühen Todes des Berechtigten oder wenn beim Ausgleichsverpflichteten ein Versicherungsfall früher eintritt als beim Anspruchsberechtigten). In solchen Fällen würde das Eigentumsrecht des Unterhaltsverpflichteten im Sinne des Art. 14 Abs. 1 GG verletzt. Während der Versorgungsausgleich bzw. das Rentensplitting für sich Eigentumsrechte des Versicherten nicht verletzt, da die eigentumsrechtliche Position des Verpflichteten von vornherein „durch die Ehe bestimmt und gebunden" sei, dürfe der Gesetzgeber – etwa aus Gründen der Kostenneutralität – nicht erworbene rentenversicherungsrechtliche Positionen des Ausgleichsverpflichteten zugunsten des Ausgleichsberechtigten kürzen, „ohne Härtefälle zu berücksichtigen, die dadurch entstehen, daß die Rentenanwartschaft des Ausgleichsberechtigten später nicht zu angemessenen Leistungen führt". Insofern sind nicht die Vorschriften selbst verfassungswidrig, aber sie bedürfen aus Verfassungsgründen der ergänzenden Regelungen. Der Gesetzgeber wird aufgefordert, diese bald zu treffen.

Für alle Bereiche des Scheidungsrechts bestätigt das Verfassungsgericht die vom Gesetzgeber getroffene einheitliche Regelung für alle Ehen. Der Gesetzgeber sei verfassungsmäßig nicht gehindert gewesen, das neue Recht auch für Ehen einzuführen, die vor dem 1. Juli 1977, also vor Inkrafttreten des 1. Eherechtsänderungsgesetzes, geschlossen wurden. Dasselbe gilt für das Unterhaltsrecht (Urteil vom 14. Juli 1981) wie für den Versorgungsausgleich (Urteil vom 28. Februar 1980). Es widerspreche nicht der Verfassung, „Altehen" und „Neuehen" gleich zu behandeln. Hier wurde dem Rechtsgut der *Rechtsgleichheit* der Vorzug gegeben vor allen anderen Überlegungen. Rechtsungleichheit zu vermeiden stelle ein wesentliches Allgemeininteresse dar, das die Inkraftsetzung des neuen Scheidungsrechts für alle zu scheidenden Ehen rechtfertige.

Lediglich im Zusammenhang mit dem Versorgungsausgleich wird eingeräumt, es könnten Unbilligkeiten im Falle von „Altehen" entstehen, z. B. wenn ein Paar schon lange getrennt lebt. Dem Rechnung zu tragen reichen aber nach Meinung der Richter Einzelbestimmungen über versorgungsrechtliche Einschränkungen (z. B. § 1587 c BGB und Art. 12 Nr. 3 Abs. 3 des 1. Eherechtsänderungsgesetzes) aus. Die Entscheidung zugunsten der Gleichbehandlung von Alt- und Neuehen sowohl im materiellen Scheidungsrecht wie im Scheidungsfolgerecht wurde in einem Teil der Öffentlichkeit durchaus kritisch aufgenommen (vgl. „Die Welt", 29. 2. 80); realistischerweise konnte aber kaum eine andere Entscheidung erwartet werden.

Dasselbe gilt wohl auch hinsichtlich der *Billigung des Zerrüttungsprinzips.* Es fiel dem Verfassungsgericht nicht schwer, dafür plausible Begründungen zu formulieren. Der Grundsatz der Lebenslänglichkeit – so die Karlsruher Richter in ihrem Urteil vom 28. Februar 1980 zum materiellen Scheidungsrecht – bedeute durchaus, daß die Ehe von beiden Partnern als dauernde Gemeinschaft beabsichtigt und versprochen wird und daß sie auch *nach ihrem Inhalt* auf Lebenszeit angelegt ist. Doch könnten Ehepartner an der Aufgabe ihrer Verwirklichung durch schicksalhafte oder durch sie selbst zu verantwortende Verstrickungen scheitern. Das Schutzgebot der Verfassung gewährleiste daher die lebenslange Ehe nicht „abstrakt", sondern in ihrer Ausgestaltung als „verweltlichte" bürgerlich-rechtliche Ehe. Damit bleibe dem Gesetzgeber bei der Regelung der Voraussetzungen der Eheauflösung ein „erheblicher Gestaltungsspielraum", den dieser genutzt habe, nicht um die Scheidung zu erleichtern, sondern um den Prozeß der Scheidung *menschlicher und sachgemäßer* zu gestalten.

Auch mit der *Unwiderlegbarkeit der Zerrüttungsvermutung* nach drei Jahren Trennung habe der Gesetzgeber seinen Gestaltungsbereich nicht überschritten. Das Argument, mit dem die Verfassungsrichter den Vorwurf des „Scheidungsautomatismus" widerlegen, ist allerdings schwach. Auf den Gestaltungs- bzw. Entscheidungsspielraum des Richters durch Aussetzung des Verfahrens als Gegenargument zu verweisen überzeugt nicht. Da wäre es schon ehrlicher gewesen, einfach zuzugeben, daß im Falle einer konsequenten und logisch überzeugenden Einführung des Zerrüttungsprinzips gar nichts anderes übrig bleibt, als nach festen Fristen zu verfahren, weil alles andere systemstörend wäre.

Dennoch bleibt hinsichtlich dieser konsequenten Durchführung des Zerrüttungsprinzips ein *Unbehagen*, das ein Teil der Richter mit einem beträchtlichen Teil der Öffentlichkeit gemein hat. Das läßt sich ablesen an der Gespaltenheit des Bundesverfassungsgerichts in der Beurteilung der Begrenzung der immateriellen Härteklausel auf fünf Jahre. Zwar konnten die vier Richter, die die Begrenzung der Härteklausel befürworteten, für ihre Argumentation ins Feld führen, daß eine Ehe nach fünf Jahren Trennung endgültig gescheitert sei, entspreche der Lebenserfahrung. Dem widersprachen die vier anderen Richter auch nicht, meinten aber, im Falle einer außerordentlichen Härte für den nichtscheidungswilligen Partner sei auch die Nichtscheidung einer gescheiterten Ehe u. U. geboten.

Zwei Richter, die auch verfassungsmäßige Bedenken gegen die unwiderlegbare Zerrüttungsvermutung hatten, vertraten sogar die Meinung, es könne *geboten* sein, daß Ehen unscheidbar bleiben. Es gelte das Vertrauen, „daß ein Ehepartner die Ehe nicht einseitig gezielt und böswillig aufkündigen kann", zu schützen. Das gleiche Argument bewegt wohl auch jene 57 Prozent der erwachsenen Bevölkerung, die nach einer Allensbach-Umfrage von Anfang 1980 es „nicht gut" finden, daß bei Ehescheidungen keine Schuldfeststellung mehr getroffen wird.

Erwin Wilkens schrieb in einem Kommentar zu den 1980er Urteilen: „Der ... Widerspruch zwischen einem im Verfassungsrecht anerkannten hohen sittlichen Rang der Ehe einerseits und der wertfreien Regelung menschlicher und gesellschaftlicher Verfahrensabläufe im übrigen Rechtsleben andererseits verdeutlicht aufs neue die gegenwärtige Krise im Eheverständnis." Wilkens gab damit zweifellos eine breite Meinung in beiden Kirchen wieder. Aber das Verfassungsgericht bietet eben keinen Ausweg aus diesem Widerspruch an und veranlaßt auch den Gesetzgeber in dieser Richtung nicht zu neuen Taten. Die Forderung des stellvertretenden Leiters des Kommissariats der Bischöfe, Johannes Niemeyer, der Gesetzgeber möge nach den Verfassungsurteilen die Eherechtsreform „noch einmal grundsätzlich überprüfen" (vgl. KNA, 16. 7. 81), dürfte deswegen ein frommer Wunsch bleiben. Das Verfassungsgericht hat einige wenige Korrekturen angebracht und wird vermutlich weitere anbringen, die *mehr Einzelfallgerechtigkeit* ermöglichen, ansonsten aber hat er der Regierung und den sie tragenden Parteien bzw. dem Gesetzgeber auf der ganzen Linie rechtgegeben. *D. S.*

Polen: Die Krise und der neue Primas

„Wir leben in einer sehr schwierigen Situation, aber wir glauben, daß der Zeitpunkt kommt, wo unsere Nation sagen kann, die Krise ist überwunden." Diese Worte des neuen Primas von Polen, Erzbischof *Józef Glemp*, gesprochen unmittelbar nach seiner am 7. Juli erfolgten Ernennung (vgl. HK, August 1981, S. 476), scheinen eine zeitlose Gültigkeit anzunehmen. Der ihnen innewohnende Optimismus freilich beginnt schon mancherorts zu schwinden. Aber es dürfte zu den von allen Seiten an den neuen Kirchenführer herangetragenen Erwartungen gehören, Hoffnung zu verbreiten.

Ebenso schnell, wie von *Johannes Paul II.* ernannt, hat sich der Nachfolger Kardinal Wyszyńskis (vgl. HK, Juli 1981, S. 352–357) mit der neuen Aufgabe vertraut gemacht. Der Papst hatte gerade die von ihm selbst gesetzte 30tägige Trauerzeit verstreichen lassen, bis er die bereits zu Lebzeiten des früheren Primas abgesprochene Wahl bekanntgab. Rechtzeitig vor Beginn des *außerordentlichen Kongresses der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei* ermöglichte es die Kirche damit den politisch Verantwortlichen, sich auf ihren künftigen Gesprächspartner einzustellen. Die Bestellung eines vergleichsweise jungen und nicht der „ersten Linie" der Metropoliten zugehörigen Bischofs weist eine gewisse Parallele sowohl zu Wyszyński als auch zu dessen Vorgänger Hlond auf, die beide bis zu ihrem Amtsantritt relativ unbekannt waren. Der Vertraute Wyszyńskis (in dessen Gnesener Sekretariat Glemp von 1967 bis 1979 dem Primas als Kirchenrechtler zuarbeitete) wird insofern neben der auf Ausgleich und Vermittlung bedachten kirchenpolitischen Kontinuität auch die Einheit im Episkopat zu wahren vermögen. Außer dem Vorteil, sich in der Bischofskonferenz keiner bestimmten Strömung angeschlossen zu haben, kommt Glemp die Tatsache zugute, daß er – seit die gemischte Staat-Kirche-Kommission im Herbst vergangenen Jahres wiederbelebt wurde – auch Konzept und Taktik der neuen Autoritäten Polens näher analysieren konnte. Man sagt ihm nach, mit seiner Teilnahme an den Sitzungen dieses Gremiums wesentlich zur Versachlichung der Debatte beigetragen zu haben.

Solch günstige Disposition ist angesichts der politischen und wirtschaftlichen Lage auch ein Kapital, dessen der neue Primas nicht genug haben kann. Denn der freimütig wie noch nie vorbereitete Parteitag vom 14. bis 20. Juli hat keineswegs die schnelle Wende gebracht. Und auch der 1. Jahrestag des am 31. August 1980 zwischen Regierung und „Solidarität" geschlossenen Abkommens gibt weniger Anlaß zur Freude als zur Skepsis. Und daß der Nationalkongreß der freien Gewerkschaftsbewegung im September den

Trendwechsel bringen wird, glauben auch die Führer der „Solidarität" nicht. Kraftproben zwischen Regierung und Gewerkschaft werden nicht nur den Spätsommer, sondern einen weit längeren, kaum eingrenzbaren Zeitraum charakterisieren. Der *Wechsel zwischen dem Scheitern von Verhandlungen* und – häufig nur kurzfristigen – Kompromissen beginnt typisch zu werden. Die nicht selten hilflose Bereitschaft der kommunistischen Führung, dem Unmut ein Forum zu geben, die – zu Lasten konkreter Beschlüsse über eine durchgreifende Wirtschaftsreform – bereits den Parteitag kennzeichnete, korrespondiert mit dem Glauben offenbar nicht weniger Anhänger der „Solidarität", weitere Streiks – deren Mannigfaltigkeit mittlerweile italienische Züge anzunehmen beginnt – vermöchten einen Ausweg zu weisen.

Das „Nebeneinander von Erneuerungseuphorie und Angst vor der Zukunft" wirkt lähmend. Das „Fortschreiten der Desintegration" läßt westliche Beobachter schon die Frage diskutieren, ob die polnische Reformbewegung nach Stationen des Erfolges nicht doch wieder an den Punkt ihres Ausgangs zurückkehren muß. Andere sprechen sogar von der Gefahr einer „Spaltung der müden Nation", deren Menschen – laut einer polnischen Umfrage vom August – zu 41 Prozent die politische Erneuerung nicht mehr zu spüren glauben. Die Sowjets, deren größtes Druckmittel die Unbestimmtheit und nicht die Bestimmtheit ist, suchen das Risiko eines wirtschaftlichen Bankrotts ihres Nachbarn einzudämmen: Mitte August jedenfalls konnte der wiedergewählte Parteichef Kania von einem Besuch bei Breschnew auf der Krim mit der Zusicherung zurückkehren, die UdSSR werde die Schulden Polens bis 1985 stunden und ihre Lieferungen an Nahrungsmitteln und Konsumgütern erhöhen. Offenkundig wird es die sowjetische Führung weiterhin vorziehen, den Erneuerungsprozeß in Polen zwar kritisch zu kommentieren, auf verschiedene Weise zu bremsen und so in für sie gerade noch annehmbaren Grenzen zu halten, aber nicht zum letzten Mittel direkter militärischer Intervention greifen. Und so gesehen bleiben Regierung und „Solidarität" noch zu unzähligen Kompromissen verdammt, für die Kommunisten Kompromisse mit einer Gewerkschaft, die – so Walesa – zwar nicht die Macht, aber die Kontrolle der Macht anstrebt.

Steht Polen damit, wie es „Alt"-Dissident *Adam Michnik* prophezeit, vor andauernden „Hungeraufständen"? Oder könnte, wie Optimisten glauben, ein Abbau doktrinärer und bürokratischer Hemmnisse bei verhältnismäßig geringem finanziellen Aufwand die Leistungsfähigkeit von Landwirtschaft, Handwerk und Kleinindustrie wieder steigern? Das *Doppel-Moratorium in Ost und West für Polens Auslandsschulden* von umgerechnet schätzungsweise 67 Milliarden DM schafft Erleichterung, aber die Devisenerlöse (Rückgang im Juni und Juli: 30 und 35 Prozent) müßten dennoch steigen. „Solidarität" ist prinzipiell bereit, die als notwendig erkannten Preiserhöhungen bei Lebensmitteln zu akzeptieren, verlangt aber, diese einzubinden in eine allgemeine Wirtschaftsreform. Indes: Könnte die Gewerkschaft ihrer Basis Betriebsschließungen, Arbeitslosigkeit und Umsiedlungen plausibel machen? Die inneren Auseinandersetzungen von „Solidarität" vor und nach dem September-Kongreß werden auch um diesen Punkt kreisen. Einstweilen bleiben sowjetische Lieferungen unter Weltmarkt-Preis, westliche Kredite und – materiell wie psychologisch kaum zu unterschätzende – Hilfsaktionen caritativer Art gleichermaßen gefragt.

Vor lauter Sorge um die Erhaltung des inneren und äußeren Friedens kommt deshalb die katholische Kirche in Polen derzeit gar nicht einmal dazu, ihre Rechte einzufordern. Der kaum für überschwängliche Einschätzungen bekannte Kongreß „Kirche in Not" qualifizierte Anfang August in Königstein/Taunus das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Polen als „gut bis sehr gut". Nur ein Bündnis aller Polen, „Gläubiger und Ungläubiger", so hatte der Parteikongreß zuvor appelliert, könne das Land aus der Krise führen. Kirchenfragen ressortierten in der ZK-Hierarchie weiterhin direkt bei Parteichef Kania. Ein von den fast 2000 Delegierten bei nur wenigen Gegenstimmen beschlossenes neues Statut erlaubt fortan auch Christen und Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften die Mitgliedschaft in der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei „im Einklang mit den Grundsätzen ihres Programmes", das sich nur noch „global" für die „wissenschaftliche Weltanschauung" einsetzt.

Ein gewisser Mißton erklang am Vorabend des Parteitages, als sich das scheidende Zentralkomitee zwar befriedigt über die *Entwicklung zwischen Staat und Kirche* äußerte, in seinem Bericht aber auch vermerkte, ein Teil des Klerus und der katholischen Laien versuche, den Verfassungsgrundsatz der Trennung von Kirche und Staat zu verletzen: „Der laizistische Charakter des Staates ist nicht nur eine Notwendigkeit seiner zeitgemäßen Organisation, sondern er garantiert auch die Religionsfreiheit und die Gleichheit der Rechte aller Religionen." Versöhnlich stimmte tags darauf wieder die Rede Kanias, der der katholischen Kirche ausdrücklich für Besonnenheit, Realismus und Verantwortungsgefühl in der politischen Krise dankte. Geknüpft an eine eigene Würdigung des verstorbenen Primas Wyszyński, sagte der Parteichef, man wolle die Vereinbarungen mit der Kirche ausweiten und alle Konfliktsphären einschränken.

Der neue Primas ist noch vor seiner feierlichen Inthronisation am 13. September in Gnesen und am 24. September in Warschau nach Rom gereist. Glemp, der bereits kurz vor seiner Ernennung den Papst in der Klinik besucht hatte, kann sich der steten Unterstützung Johannes Pauls II. sicher sein, den nicht wenige für den „wahren" Primas Polens halten. In Polen hofft man bereits, der Papst werde 1982, zum Jubiläum der Madonna von Tschenstochau, ein zweites Mal nach Polen reisen.

Bereits unmittelbar nach seiner Rückkehr wurde Erzbischof Glemp von der „Solidarität" wie von der Partei um Vermittlung gebeten. Ein rasch zustande gekommenes erstes Gespräch zwischen Parteichef und Primas en-

dete am 12. August mit dem gemeinsamen Kommuniqué, es sei „um Angelegenheiten von großer Bedeutung für Polen, die Kirche und die ganze Nation" gegangen. Einig waren sich Glemp und Kania darin, daß Polen gegenwärtig am dringendsten „nationale Einheit, soziale Ruhe, harte Arbeit und gutes Management" brauche. Glemp versicherte, die Kirche werde alles in ihrer Macht Stehende tun, um die über Polen schwebenden Gefahren abzuwenden. Auch der Hauptrat der Polnischen Bischofskonferenz äußerte sich am 14. August in gleicher Weise. In mehreren Interviews und Statements in Polen und in Rom hat der neue Primas seine *kirchenpolitische Linie* in Umrissen skizziert.

Bereits bei Glemps Antrittsbesuch bei Ministerpräsident *Jaruzelski* hatten eigentliche Kirchenfragen erst an letzter Stelle gestanden; vorrangig schien beiden „die Sicherung der inneren Ruhe, die gedeihliche Entwicklung des Erneuerungsprozesses im Lande und die Überwindung der Krisensymptome". „Das sind ehrliche Leute", meinte der Primas nach seinen ersten Kontakten mit der Regierung in Warschau. Ausdrücklich dankte er all jenen Ländern, aus denen derzeit Hilfsgüter nach Polen geschickt werden. Diese Gesten der Solidarität, „auch wenn sie wie ein Tropfen im Meer der Not erschienen", stärkten und ermutigten seine Landsleute. Gewarnt hat Glemp die polnische Bevölkerung jedoch vor Ehrgeiz und Verlogenheit in den sozialen Beziehungen.

Über diese allgemeinen Bemerkungen hinaus verdienen drei spezielle, vom Primas angesprochene Punkte Beachtung: sein *Verhältnis zu „Solidarität"*, seine Kontakte zu den katholisch-politischen Gruppierungen „Znak" und „Pax" sowie seine Aussagen zur Ökumene. In einem zwei Wochen vor Bekanntgabe seiner Ernennung veröffentlichten Interview mit dem Krakauer „Znak"-Wochenblatt „Tygodnik Powszechny" sagte Glemp, die Kirche beschäftige sich intensiv mit den Problemen und Anschauungen von „Solidarität", wolle aber die Gewerkschaft nicht beherrschen: „Ich weiß, daß die Mitglieder der ‚Solidarität' der Kirche angehören, deshalb wird sie ihnen auch immer mit ihrem Schutz zur Seite stehen und in Kontakt bleiben – vor allem als Seelsorger." Allerdings werde sich die Kirche dagegen wehren, daraus eine politische Angelegenheit zu machen.

Gleich nach seiner Ernennung gab Glemp der Warschauer Tageszeitung „Słowo Powszechne" ein Interview; das Blatt wird von der *„Pax"-Bewegung* herausgegeben, die in der Zeit von Gomułka und Gierek als regierungsnah galt, sich aber seit dem vergangenen Jahr bemüht, Parallelen zur „Solidarität" zu demonstrieren. Vor seiner Abreise nach Rom empfing Glemp eine „Pax"-Delegation unter Leitung ihres Präsidenten, *Ryszard Reiff*. Eine weitere Unterredung hatte der Primas mit Vizepremier *Jerzy Ozdowski*, früher „Znak", nach deren Spaltung 1976 (vgl. HK, Mai 1977, 224 ff.) „Odiss". „Pax" und „Odiss" (seit kurzem unter dem Namen PZKS – Polnischer Katholisch-Sozialer Verband – auftretend) sind augenscheinlich sehr daran interessiert, ihre Konflikte mit dem Episkopat möglichst beizulegen.

Nach der Hauptversammlung von „Pax" im Herbst dürfte dies stärkere Konturen annehmen. Der neue Primas jedenfalls hat für den Episkopat Gesprächsbereitschaft zu allen Gruppen signalisiert.

Es scheint, daß Glemp – nach polnischen Maßstäben – dem Zweiten Vatikanischen Konzil und den damit in der Kirche eingeleiteten Wandlungen aufgeschlossener als sein Vorgänger gegenübersteht. Vielleicht wird er den Horizont der polnischen Kirche zu weiten versuchen. Seine bisherigen Äußerungen lassen Offenheit, aber nicht Leidenschaft erkennen, wenn es um Theologie und Kirchenreform geht. In Kreisen der polnischen Protestanten schließlich ist die Ernennung Glemps mit gemischten Gefühlen aufgenommen worden. Als Bischof der Diözese Warmia/Ermland war Glemp in die Auseinandersetzungen um die Nutzung evangelischer Kirchen durch Katholiken verwickelt. Ein Verkauf von acht Kirchen an die Katholiken hat eine regionale Beilegung des Streits gebracht. Glemp kündigte an, er wolle die Verhandlungen über solche Kirchenkäufe fortsetzen. Grundsätzlich meinte er, Probleme der Ökumene ließen sich, soweit es um Fragen des Gottesdienstes, der Liturgie und des Glaubensgeistes gehe, günstig lösen. *M. H.*

Lourdes: Konsequenzen der Eucharistie

Nicht auf die Quantität, sondern auf die Qualität komme es an, meinte Kardinal *Bernardin Gantin*, Legat des Papstes beim 42. Eucharistischen Weltkongreß in Lourdes, dort bei einer Pressekonferenz. Diese Gegenüberstellung legte sich im Blick auf den Kongreß, der unter dem Leitwort „Jesus Christus – das Brot, gebrochen für eine neue Welt" vom 16. bis 23. Juli stattfand, nahe: Schließlich nahmen anstatt der erwarteten und eingeplanten 50 000 bis 60 000 nur etwa 27 000 offizielle Delegierte aus 100 Ländern teil, darunter etwa 16 000 aus Frankreich und nur 700 aus der Bundesrepublik. Hierzulande war der Kongreß, obwohl er – im Unterschied zu den vier letzten Weltkongressen – in einem Nachbarland stattfand, nur auf wenig Interesse gestoßen. Dafür war die Zahl der Länder, die durch kleinere oder größere Delegationen in Lourdes vertreten waren, größer als bei allen früheren Eucharistischen Weltkongressen.

Die beträchtliche *Diskrepanz zwischen erwarteter und tatsächlicher Teilnehmerzahl* hatte nicht zuletzt damit zu tun, daß Johannes Paul II. als Folge des Attentats vom 13. Mai seinen vorgesehenen dreitätigen Besuch in Lourdes absagen mußte. Damit mußte der „Kongreß für einen Tag" mit einer Eucharistiefeier mit dem Papst auf dem Flugplatz von Lourdes als Höhepunkt entfallen, zu dem alle französischen Katholiken eingeladen waren und für den

man mit bis zu einer halben Million Besuchern gerechnet und dementsprechende organisatorische Vorkehrungen getroffen hatte. Allerdings standen die Vorbereitungen für den Papstbesuch schon von vornherein in einer gewissen Spannung zu den Planungen der französischen Verantwortlichen für den eigentlichen Kongreß: keine triumphalistisch getönten Massenveranstaltungen, möglichst aktive Beteiligung aller Delegierten am Kongreß. Auch die Vorbereitung in Frankreich war schon mehr auf Qualität als auf Quantität ausgerichtet gewesen.

Wenn der Vorsitzende der Französischen Bischofskonferenz, Kardinal *Roger Etchegaray*, die Meinung äußerte, schon aufgrund der *Breite und der Intensität der Vorbereitung* sei der Eucharistische Kongreß in Lourdes ein Erfolg gewesen, war das mehr als Euphorie: Immerhin hatten sich, von den Bischöfen dazu aufgerufen, im Jahr vor dem Kongreß etwa 7000 Gruppen in den französischen Diözesen mit verschiedenen Aspekten des Themas Eucharistie beschäftigt und dabei vielfach Berichte erarbeitet, die als Grundlage für die Arbeit in Lourdes ausgewertet wurden. Ein „theologisches Basisdokument" fand weite Verbreitung. Schließlich wurden in etlichen Diözesen Vorkongresse abgehalten, bei denen zum Teil die Delegierten des jeweiligen Bistums vom Bischof zum Kongreß nach Lourdes ausgesandt wurden.

Die Berichte und Anstöße der Vorbereitungsgruppen nahmen in Lourdes zehn „tables rondes" auf, bei denen ein Großteil der inhaltlichen Arbeit auf dem Kongreß geleistet wurde. Ihre Themen reichten von „Eucharistie und priesterloser Sonntagsgottesdienst" über „Eucharistie: Jugend und Erwachsene" bis „Eucharistie und neue Welt". Das Programm der acht Tage in Lourdes war vielfältig: eine Vielzahl liturgischer Veranstaltungen für die einzelnen Sprachgruppen und die in Lourdes vertretenen katholischen Organisationen, Foren, Vorträge und Konzerte; schließlich Veranstaltungen für die Jugendlichen, die etwa ein Drittel der Teilnehmer stellten.

Bei Eucharistischen Weltkongressen wird zum einen Eucharistie *gefeiert* (so wurde auch der Kongreß in Lourdes zwischen Eröffnungs- und Schlußgottesdienst durch zahlreiche Eucharistiefeiern für verschiedene Gruppen und mit dementsprechend unterschiedlicher Ausgestaltung strukturiert), zum anderen über sie *nachgedacht*. Man hatte zu diesem Zweck dem Kongreß ein vom 13. bis 15. Juli in Toulouse abgehaltenes wissenschaftliches *Symposium* mit internationaler Beteiligung vorgeschaltet, das unter dem Thema „Verantwortung – Teilen – Eucharistie" stand. Vor allem die Voten der Referenten aus der Dritten Welt trugen dazu bei, daß auf dem Symposium eine sehr deutlich akzentuierte Vorgabe für den nachfolgenden Kongreß zustande kam: Mit nur wenigen Gegenstimmen wurde eine *Botschaft* verabschiedet, die ausgeht von dem „Widerspruch zwischen der Wirklichkeit der Welt heute und dem, was wir als Christen sagen und glauben". Die Eucharistie wird darin untrennbar verbunden mit der „Notwendigkeit des Einsatzes für ein solidarisches Teilen". Durch die Eucharistie führe Jesus die Menschen in eine Dynamik des Teilens und der Gerechtigkeit, der Achtung vor dem anderen und der Demut, der universellen Gemeinschaft und des Opfers. In der Kirche bleibe viel zu tun, damit die Eucharistie wirklich die neue Welt bezeichne.

Als *Gegenpol* zu einer solchen Verortung der Eucharistie erwies sich in gewissem Sinn die *Botschaft Johannes Pauls II.* an den Kongreß. Auch der Papst unterstrich darin die Konsequenzen der Eucharistie für das menschliche Zusammenleben. Trat aber auf dem Symposium der notwendige Zusammenhang von Eucharistie und realem Teilen eindeutig an die erste Stelle, so bezog Johannes Paul II. das Zeichen des Brotbrechens primär auf das Kreuzesopfer Christi und seine reale Vergegenwärtigung in der Eucharistiefeier der Kirche, mit einer Betonung des Opfercharakters der Eucharistie, die an sein Gründonnerstagschreiben von 1980 erinnerte (vgl. HK, April 1980, 188–198). Der Papst insistierte in seiner Botschaft auf der „einhelligen Tradition" der katholischen Lehre über die Eucharistie, die er dem Weltkongreß von Lourdes schon in seinem den Kongreß ankündigenden Brief vom 1. Januar 1979 an Kardinal *James Knox*, den Präsidenten des ständigen Komitees der Eucharistischen Weltkongresse ans Herz gelegt hatte. Dort hatte Johannes Paul II. ausgeführt, das eucharistische Brot beziehe sich nicht nur auf ein „großzügiges Teilen nach dem Beispiel Jesu", sondern auf das „Opfer Christi, der zur Vergebung der Sünden der Welt seinen Leib geopfert und sein Blut vergossen hat" (La Documentation catholique, 4. 3. 79).

Die von Kardinal Gantin bei der Pressekonferenz vorgenommene Unterscheidung, das Symposium habe sich mit dem Hunger des Menschen nach Brot, Freiheit und Würde beschäftigt, während es dem Kongreß um die Eucharistie als Geschenk Gottes gehe, war zu schematisch, da man in Lourdes beide Dimensionen gerade aufeinander zu beziehen versuchte. Die Anstöße des Symposiums wurden in starkem Maße aufgenommen, und die Leitworte *„Teilen"*, *„Gerechtigkeit"* und *„neue Welt"* mit ihren Konsequenzen für Kirche, Gesellschaft und das Verhältnis zur Dritten Welt und damit die soziale Dimension der Eucharistie standen bei vielen Veranstaltungen im Vordergrund, ohne daß dabei einer Politisierung oder Funktionalisierung der Eucharistie das Wort geredet worden wäre. Um eine Vermittlung zwischen Eucharistie als göttlicher „Vorgabe" und der menschlichen Praxis war beispielsweise Erzbischof *Jean-Marie Lustiger* von Paris in seinem Vortrag „Eucharistie und Evangelisierung" bemüht: Nur durch die Gnade könne der Christ Sauerteig unter den Menschen selbst sein.

Als weiterer thematischer Schwerpunkt des Kongresses erwies sich die Beschäftigung mit konkreten Problemen mit der Feier der Eucharistie in den Gemeinden, auf die auch etliche Hirtenbriefe französischer Bischöfe zur Vorbereitung des Kongresses schon eingegangen waren: Wie können Eucharistiefeiern lebendiger gestaltet werden, welche Chancen bieten

die in Frankreich stark verbreiteten priesterlosen Sonntagsgottesdienste, wie sehen Jugendliche die Eucharistie? Auffallend spärlich vertreten waren im offiziellen Programm spezifisch marianische Akzente.

Dagegen widmete der Kongreß *ökumenischen Fragen* zur Eucharistie einen ganzen Tag. Zwar waren Vertreter der nichtkatholischen Kirchen nicht offiziell nach Lourdes eingeladen worden, die Ökumenekommission der französischen Bischofskonferenz hatte aber schon Ende 1980 an sie eine Botschaft gerichtet, die das Anliegen des Kongresses zu verdeutlichen versuchte. In Lourdes, wo unter anderem ein ökumenischer Gottesdienst auf dem Programm stand, wies Kardinal *Jan Willebrands* in einem Referat über „Eucharistie und Einheit der Kirche" darauf hin, daß die Eucharistie Ferment der Einheit und der Versöhnung sei, daß die Kirchen durch eine ständige Bekehrung und durch die Treue zu ihrer Berufung zur Einheit beitragen müßten. Bischof *Armand Le Bourgois* von Autun, Vorsitzender der Ökumenischen Kommission der Französischen Bischofskonferenz, wagte bei einer Diskussion zum Thema Eucharistie und Ökumene, bei der vor allem die Probleme konfessionsverschiedener Ehepaare im Vordergrund standen, den Satz: „Ich kann es nicht verurteilen, daß eine bestimmte Zahl von Katholiken und Protestanten in gutem Glauben jeweils am Abendmahl der jeweils anderen Konfession teilnehmen" (Le Monde, 25. 7. 81).

Nach dem Ende des Weltkongresses – den Abschluß bildete eine Eucharistiefeier mit Kardinal Gantin, der etwa 80 000 Menschen beiwohnten – fiel die *Bilanz* bei der gastgebenden französischen Kirche durchweg *positiv* aus, und das wohl nicht zu Unrecht. Man konnte dabei auf die – nicht zuletzt aufgrund der starken Beteiligung Jugendlicher – durchgängig festlich-gelöste Atmosphäre verweisen wie darauf, daß die Vorbereitung für die Intensität der thematischen Arbeit in Lourdes durchaus Früchte getragen hat. Hervorgehoben wurden die vielfältigen Begegnungen der Christen aus den verschiedenen Erdteilen, sowie auch auf die angesichts der inneren Spannungen im französischen Katholizismus nicht selbstverständliche Tatsache, daß es in Lourdes zum Miteinander von Katholiken aus den Pfarrgemeinden und Mitgliedern der Bewegungen der Katholischen Aktion kam. Allerdings hatten nicht alle Bewegungen am Kongreß teilgenommen. Vieles wird also von der *Nacharbeit des Kongresses* abhängen, für die es an guten Vorsätzen und konkreten Arbeitsvorhaben nicht fehlt.

Was sein eigentliches Thema anbelangt, so hat der Kongreß vor allem die *Spannung* hervortreten lassen, die sich bei der durch das Motto „Jesus Christus – das Brot, gebrochen für eine neue Welt" gestellten Frage nach den *sozialen Konsequenzen und Implikationen der Eucharistie* auftut: Dabei geht es nicht darum, ob das eucharistische Brotbrechen überhaupt Konsequenzen nicht nur für das individuelle und kirchliche Leben, sondern auch für das Engagement gegen Ausbeutung und Unterdrückung, für Gerechtigkeit und Frieden haben muß, um glaubwürdig zu sein. Darüber war man sich in Toulouse und Lourdes einig. Vielmehr steht einerseits zur Diskussion, welche Rückwirkungen solche Konsequenzen auf Theorie und Praxis der Eucharistie in der Kirche haben können und müssen, ohne daß die notwendige Identität und Kontinuität verlorengeht, anderseits, wie der Stellenwert traditioneller Topoi eucharistischer Theologie und Frömmigkeit in einem solchermaßen veränderten kirchlichen Kontext aussehen wird. Das sind Fragen, die die ganze Kirche angehen und sich nicht nur an einen Eucharistischen Weltkongreß richten. *U. R.*

Brennpunkte

Abwendung von der Kirche

Eine demoskopische Untersuchung über Jugend und Religion

Bei spektakulären, die Aufmerksamkeit der Medien und der Öffentlichkeit fesselnden Veranstaltungen der Kirche in den letzten Jahren, wie bei Kirchentagen oder den Messen des Papstes in der Bundesrepublik, bestach Beobachter die Vielzahl junger Gesichter unter den Teilnehmern. Noch zweifelnd erstaunt, auch triumphierend, zogen viele den Schluß: Die Jugend, die Zukunft, kehrt in die Kirche zurück.

Repräsentative, seit etwa 30 Jahren durchgeführte Untersuchungen des Instituts für Demoskopie Allensbach, die sich jeweils auf mindestens 2000 Befragte stützen, beweisen das Gegenteil.

Ein Exodus setzt sich fort

Mitte der sechziger Jahre begann der stetige Exodus der Jugend aus den Kirchen. Während im Laufe der fünfziger und zu Beginn der sechziger Jahre die Jugend wie auch die gesamte Bevölkerung sich den Kirchen immer mehr zu-

neigten, bröckelten diese Bindungen von etwa 1964 an ab, morschem Mauerwerk gleich, bei dem jeder fallende Stein eine Kaskade weiterer nach sich zieht (vgl. Gerhard Schmidtchen, „Protestanten und Katholiken", 1973, S. 274–280). Noch 1963 gehörte der regelmäßige Kirchgang für 52 Prozent der jungen Katholiken zwischen 16 und 29 Jahren zu den festen Gewohnheiten; nur wenige Jahre später, 1968 konnte die katholische Kirche nur noch bei 40 Prozent ihrer jungen Gläubigen auf die regelmäßige Begegnung bauen; der Höhepunkt des Zusammenbruchs kirchlicher Orientierungen datiert auf den kurzen Zeitraum von 1970 bis 1973. Seitdem ist der Auszug der Jugend aus den Kirchen noch keineswegs beendet, doch vollzieht er sich zögernder, als wirkten hier, bei der noch kirchentreuen Minderheit, Bindungskräfte, die den großen Gemeinden der fünfziger und sechziger Jahre nicht eigen waren:

Tabelle 1

Junge Katholiken (16 bis 29 Jahre) –

	1952/53* %	1963 %	1967/69 %	1973 %	1980 %
Es gingen zur Kirche					
– regelmäßig	50	52	40	19	16
– unregelmäßig	23		28		24
– selten	19		22		37
– nie	8		10		23
	100	100	100	100	100

* ab 18 Jahre

Quelle: Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 096–1008, 1077, 2032 – 36/43/45 – 48, 2096, 3084/87

Die Entfernung der jungen Protestanten von der Kirche verlief ähnlich dramatisch, auch wenn sie auf den ersten Blick harmloser anmutet, da die regelmäßig in den Kirchen anzutreffende protestantische Gemeinde in der Bundesrepublik sich nie mit den Massen der katholischen Kirchenbesucher messen konnte:

Junge Protestanten (16 bis 29 Jahre) –

	1952/53* %	1963 %	1967/69 %	1973 %	1980 %
Es gingen zur Kirche					
– regelmäßig	9	11	6	2	2
– unregelmäßig	26		25		15
– selten	45		48		48
– nie	20		21		35
	100	100	100	100	100

* ab 18 Jahre

Quelle: Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 096–1008, 1077, 2032 – 36/43/45 – 48, 2096, 3084/87

Die Lockerung des Kontaktes zu ihrer Kirche war kein auf die Jugend begrenztes Phänomen; jedoch waren bei den unter 30jährigen die gegenwirkenden Bindungskräfte am schwächsten entwickelt, wurde auf die Begegnung mit der Kirche am leichtesten verzichtet. Junge und ältere Generation haben sich daher in ihrem Verhältnis zur Kirche auseinandergelebt, besonders in katholischen Haushalten. (Eine Distanzanalyse, die die Abweichung des Kirchenbesuchs 18- bis 25jähriger von den 45 Jahre und Älteren darstellt, zeigte, daß das Verhalten der jungen Katholiken 1979 etwa dreimal so stark von dem der Älteren abwich als 1953.)

Aufgegeben werden nicht nur kirchliche Bindungen

Angesichts der sich leerenden Gotteshäuser trösteten sich manche in den Kirchen mit Zweifeln, ob denn der Kirchenbesuch ein wirklich ausschlaggebender Indikator für die Bindung der Gläubigen an ihre Kirche, für die Tiefe ihrer Religiosität sei. Die Hoffnung gründete sich auf die These, daß hier zwar feste Gewohnheiten aufgegeben wurden, nicht jedoch die sie begründenden Überzeugungen, Glaubensinhalte.

Wie trügerisch diese Hoffnung ist, macht heute die Selbstcharakteristik von unregelmäßigen Kirchgängern deutlich: „Ich bin ein gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre", so beschreiben sich 85 Prozent der Katholiken, die regelmäßig in die Kirche gehen, aber nur 16 Prozent der Katholiken, die unregelmäßig oder nie den Gottesdienst besuchen; anstelle der Kirchenbindung treten in diesem Kreis die Einstellungen: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel" und „Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine eigene Weltanschauung, ganz unabhängig von der Kirche". Damit ist der Kirchenbesuch weit mehr als ein formales Kriterium, trennt vielmehr kirchennahe von kirchenfernen Menschen. Und noch weitergehend: er spiegelt die geringe Religiosität der heutigen Gesellschaft.

Denn es ist Illusion anzunehmen, dieser Niedergang an Kirchlichkeit könne losgelöst von der Entwicklung religiöser Überzeugungen erfolgt sein, nur als ein Anzeichen für Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Kirchen und den nach wie vor überzeugt Gläubigen.

Tabelle 2

FRAGE: „Lesen Sie außerhalb des Gottesdienstes manchmal in der Bibel, also im Alten oder Neuen Testament?"

	Bevölkerung insgesamt		16- bis 29jährige	
	1968 %	1978 %	1968 %	1978 %
Häufig	6	4	2	1
Hin und wieder	13	11	8	5
Selten	23	22	21	15
Nie	58	62	68	79
Keine Angabe	x	1	1	x
	100	100	100	100

Quelle: Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 2046, 3058

60 Prozent der Jugendlichen bezeichnen heute die Religion als „zuwenig zeitgemäß", als „überholt" und sprechen ihr ab, zu den Problemen und Fragen unserer Zeit einen Beitrag leisten zu können. Vier von fünf Jugendlichen beschäftigen sich nie mit der Bibel.
Nur gut jeder vierte der unter 30jährigen ist bereit, die christlichen Gebote für sich persönlich uneingeschränkt als Verhaltensrichtlinien anzuerkennen. Die Abwendung von den Kirchen ist nur das offen zutage tretende Symbol für die Loslösung von der christlichen Religion.
Fatalistisch wurde diese Trennung von manchem als eine unausweichliche Folge des wissenschaftlichen Fortschritts gewertet; das zunehmende Wissen und damit die wachsende Macht des Menschen zur Gestaltung seiner Welt, wie die Verwissenschaftlichung des Denkens, die auf Meßbarkeit und Beweis abstellt, ließen – so die Argumentation – den Boden, auf dem der Glaube Nahrung findet, verkarsten.
Mehrere Anzeichen widersprechen dieser Begründung. Als ein Beleg sei die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode angeführt. 1956 verneinten 34 Prozent der Bevölkerung die Frage, ob sie an ein Leben nach dem Tod glaubten, 1980 – 24 Jahre später – sind es 35 Prozent. Keine Anzeichen für wachsende, durch Fragen nach Beweisen genährte Zweifel lassen sich hier feststellen.

Nur für eine Minderheit ist Religion wichtiges Rüstzeug für das Leben

Ein anderer Erklärungsversuch, vorgebracht von Beobachtern der wachsenden Entfremdung zu Religion und Kirche, die diese Entwicklung begrüßen und teils mit missionarischem Sendungsbewußtsein zu unterstützen trachten, wertet die Abwendung als Reifungsprozeß; der Mensch unserer Zeit sei mündiger, fähiger zur autonomen, aus vorgegebenen Sinnzusammenhängen gelösten Existenz, er bedürfe der Religion, der Kirche nicht mehr. Diese Überzeugung, für einen gläubigen Christen kaum gedanklich nachzuvollziehen, hat in der Gesellschaft starke Wirkung gezeitigt. Nirgends kann dies deutlicher hervortreten, als in den Werten, die Eltern ihren Kindern mitgeben möchten, um sie für den Lebensweg zu rüsten. Einen festen Glauben, eine starke religiöse Bindung hält nur eine Minderheit der Eltern heute für ein wesentliches Rüstzeug, für ein sinnvolles und glückliches Leben. In ihren Antworten auf eine einer Mehrzweckumfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach im Oktober 1979 meinten nur 26 Prozent der Eltern mit Kindern unter 16 Jahren, ein fester Glaube, eine feste religiöse Bindung sei von den Dingen, die man Kindern mit auf den Weg ins spätere Leben geben soll, besonders wichtig.
Damit jedoch wird die Bindung an Religion und Kirche von der Wurzel her zerstört. Wer nicht in seinem Elternhaus den Aufbau und die Stärkung religiöser Bindung erfährt, findet nur mühsam zu Glauben und Kirche. Der Zusammenhang zwischen der eigenen und der Religiosität des Elternhauses ist offensichtlich:

Tabelle 3

FRAGE: „Würden Sie sagen, Sie hatten ein sehr religiöses Elternhaus, oder hatten Ihre Eltern keine besondere Beziehung zur Religion?"

	Junge kirchennahe Katholiken %	Junge kirchenferne Katholiken %
Sehr religiös	66	21
Ziemlich religiös	26	42
Keine Beziehung zur Religion	3	27
Teils, teils	5	8
Keine Angabe	x	2
	100	100

Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 3065, 1979

Während insgesamt 27 Prozent der Bevölkerung ihr Elternhaus als ausgesprochen religiös erlebt haben, wuchsen unter den heute 16- bis 29jährigen nur noch 19 Prozent in einer solchen Atmosphäre auf.
Die Chance, daß diese junge Generation aus eigenem Antrieb ihre Kinder wiederum zum Glauben hinführt, ist denkbar gering. Ist die Tradierung, die Überlieferung religiöser Überzeugungen erst einmal derart gestört, läßt sich die Entwicklung nicht mehr kurzfristig umkehren. Die heute 16- bis 29jährigen, die teils selbst schon Eltern sind, teils in den nächsten Jahren in diese Verantwortung hineinwachsen, messen einer religiös geprägten Umgebung für ein Kind kaum Bedeutung zu, wenn sie selbst nicht in einem religiös eingestellten Elternhaus großgeworden sind.

Tabelle 4

FRAGE: „Glauben Sie, es ist wichtig für die Kinder, daß sie religiös erzogen werden, oder finden Sie, das macht praktisch keinen Unterschied, oder hat es sogar einen eher schlechten Einfluß?"

16- bis 29jährige, die in einem Elternhaus aufwuchsen –

	das sehr religiös war %	das eine weniger enge Beziehung zur Religion hatte %	das keine besondere Beziehung zur Religion hatte %
Wichtig	56	35	16
Praktisch kein Unterschied	29	49	53
Schlechten Einfluß	4	3	13
Unentschieden	11	13	18
	100	100	100

Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 3065, 1979

Die verbreitete Überzeugung, es sei für ein Kind ohne Bedeutung, ob es in einer religiösen Umgebung aufwachse oder nicht, fordert indes zur Überprüfung heraus; diese These beinhaltet, daß die religiöse Prägung ein Sozialisationsfaktor minderer Bedeutung sei, dessen Wegfall die Persönlichkeit, Einstellungen und Lebenszufriedenheit nicht beeinträchtigt.

Kirchennahe und Kirchenferne unterscheiden sich deutlich in der Lebenshaltung

Ein Vergleich von kirchennahen und kirchenfernen Jugendlichen macht es schwer, dieser These zu folgen. Ihre Lebenshaltung unterscheidet sich deutlich. Kirchennahe Jugendliche zeichnen sich nicht nur durch die stärkere Orientierung an christlichen Normen aus, durch den Wunsch, „das zu tun, was Gott von mir erwartet", „für andere dazusein, anderen zu helfen", sondern allgemein durch das Streben, zu wirken, etwas zu leisten.

Tabelle 5

FRAGE: „Man fragt sich ja manchmal, wofür man lebt, was der Sinn des Lebens ist. Worin sehen Sie *vor allem* den Sinn Ihres Lebens?"

	Junge Katholiken		Junge Protestanten	
	kirchennah	kirchenfern	kirchennah	kirchenfern
– Auszug –	%	%	%	%
Das tun, was Gott von mir erwartet	26	5	8	7
Ganz für andere dazusein, anderen zu helfen	20	10	22	11
An meinem Platz mithelfen, eine bessere Gesellschaft zu schaffen	44	31	43	37
Das Leben genießen	35	57	43	61

Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage-Nummer 3094, 1981

Anstelle dieser Motivstruktur erhält bei kirchenfernen Jugendlichen ein Lebensziel überragende Bedeutung: ‚das Leben zu genießen'.

Tabelle 6

FRAGE: „Zwei Menschen unterhalten sich über das Leben. Der eine sagt: Ich möchte mein Leben genießen und mich nicht mehr abmühen als nötig. Man lebt schließlich nur einmal, und die Hauptsache ist doch, daß man etwas von seinem Leben hat.
Der zweite sagt: Ich betrachte mein Leben als eine Aufgabe, für die ich da bin und für die ich alle Kräfte einsetze. Ich möchte in meinem Leben etwas leisten, auch wenn das oft schwer und mühsam ist. Was meinen Sie, welcher von den beiden macht es richtig, der erste oder der zweite?"

	Junge Katholiken		Junge Protestanten	
	kirchennah	kirchenfern	kirchennah	kirchenfern
	%	%	%	%
Leben genießen	31	47	39	55
Leben als Aufgabe	51	30	41	27
Unentschieden	18	23	20	18
	100	100	100	100

Quelle: Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage-Nummer 3092, 1981

Diese unterschiedlichen Grundhaltungen prägen die Verhaltensweisen der Jugendlichen bis in die kleinsten alltäglichen Handlungen. Unter-30-jährige, die in einem ausgesprochen religiösen Elternhaus großgeworden sind, lassen weit eher als ihre Altersgenossen das Bemühen erkennen, Selbstdisziplin zu üben und – auch dies eine Ausprägung der freiwilligen Begrenzung eigener Wünsche – auf andere Menschen besonders einzugehen. ‚Andere Menschen besser zu verstehen, sich mehr in sie hineindenken' geben 36 Prozent dieses Kreises als einen Vorsatz an, aber nur 16 Prozent der Jugendlichen, deren Elternhaus keine Beziehung zu Religion hatte.

Empfinden sich Jugendliche aus religiösem Elternhaus als glücklicher?

Und stehen wir damit vor dem von Zwängen zum Glück befreiten Menschen? Ist der von der Religion ab-, dem Lebensgenuß zugewandte Mensch zur Selbstherrlichkeit des Schubertschen Winterreisenden erstarkt:
Lustig in die Welt hinein,
gegen Wind und Wetter,
will kein Gott auf Erden sein,
sind wir selber Götter?
Bei der getrennten Betrachtung von in ausgesprochen religiösen Elternhäusern Aufgewachsenen und den Jugendlichen, deren Erziehung nicht religiös geprägt war, fällt die eigentümlich große Kluft in der Bewertung des eigenen Lebens auf: Jugendliche aus religiösem Elternhaus beschreiben sich weit eher ohne Vorbehalt als einen glücklichen, einen sehr glücklichen Menschen:

Tabelle 7

FRAGE: „Wenn jemand von Ihnen sagen würde: dieser Mensch ist sehr glücklich – hätte er damit recht oder nicht recht?"

Jugendliche, die in einem Elternhaus aufwuchsen –

	das sehr religiös war	das eine weniger enge Beziehung zu Religion hatte	ohne Beziehung zu Religion
	%	%	%
Hätte recht	47	34	23
Teils, teils	38	51	50
Nicht recht	9	6	15
Keine Angabe	6	9	12
	100	100	100

Quelle: Allensbacher Archiv, Umfrage Nr. 3065

Der Verlust religiöser Bindungen, die damit zusammenhängende ‚Befreiung' von den Zwängen vorgegebener Normen hat die Gesellschaft ärmer zurückgelassen.

Renate Köcher

Wenig Hoffnung für den Wohnungsbau?

Ein Überblick über Problemlage und Lösungsvorschläge

Was wohlgemeinte Gesetzesänderungen und intelligente große und kleine Anfragen im Bundestag nicht vermocht haben, die spektakulären Hausbesetzungen haben es geschafft: Der Wohnungsbau ist wieder ins öffentliche Gerede geraten. Bundesregierung und Opposition, Bundesrat, Bundesländer, Parteien, Interessenverbände, Politiker und Wissenschaftler – sie alle sind nach Kräften bemüht, die Diskussion mit einer schier unübersehbaren Flut von Analysen und Vorschlägen, Entschließungen und Gesetzentwürfen zu fördern und zu bereichern. Die bisherigen Ergebnisse solchen Tuns sind jedoch nicht gerade dazu angetan, Optimismus zu verbreiten. Es wird immer schwieriger, auch nur einigermaßen den Überblick zu behalten, und der interessierte Bürger, der in dem Ganzen nur ein verwirrendes Gerangel ohne klare Linien und Fronten erkennen kann, zieht sich mit ziemlicher Ratlosigkeit zurück.

Eine überaus differenzierte Problemlage

Eine genaue Analyse der Situation auf dem Wohnungssektor, also des Mietwohnungsbaus, der Wohneigentumsbildung und der Baulandentwicklung, ist augenblicklich wohl nicht möglich. In verschiedenen Bereichen können detaillierte, mit konkretem Zahlenmaterial belegte Aussagen nicht gemacht werden, da, auch von den politisch Verantwortlichen beklagt, häufig differenzierte statistische Informationen fehlen. In Ermangelung einer aktuellen Wohnungs- und Volkszählung – die letzte Gebäude- und Wohnungszählung fand 1968 statt, die letzte Volkszählung 1970 – ist man vielfach auf regionale Wohnungsmarktanalysen und die 1978 durchgeführte 1 v. H.-Stichprobe angewiesen. Aber schon aus dem unvollständigen Bild, das sich aus den vorhandenen Unterlagen ergibt, werden schlimme Fehlentwicklungen deutlich.

Einer steigenden Wohnungsnachfrage steht ein *drastischer Rückgang der Bautätigkeit,* insbesondere von Mehrfamilienhäusern, gegenüber. Die Zahl der Wohnungsfertigstellungen sank von ca. 710000 Wohnungen im Jahre 1973 auf ca. 390000 Wohnungen 1980; betroffen sind vor allem die Ballungsgebiete, in denen die Zahl der fertiggestellten Neubauwohnungen von 1975 auf 1978 um 38% zurückgegangen ist (Bundesdurchschnitt: 16%). Während die Zahl der fertiggestellten Einfamilienhäuser bis 1980 bemerkenswert konstant blieb – erst für 1981 wird ein spürbarer Einbruch erwartet –, ging der Rückgang des Wohnungsbaus eindeutig *zu Lasten des Mietwohnungsbaus.* Schlimmer noch als der Mietsozialwohnungsbau ist dabei der freifinanzierte Mietwohnungsbau betroffen, der nahezu zum Erliegen gekommen ist. Soweit überhaupt noch freifinanzierte Mietwohnungen gebaut werden, geschieht dies häufig über das sogenannte Bauherrenmodell.

Bauen rentiert sich einfach immer weniger. Die Bau- und Grundstückspreise sind in der Vergangenheit weit stärker gestiegen als die Einkommen; der Eigentumserwerb einer Wohnung gehört zu den ganz wenigen Gütern, für die ein Arbeitnehmer heute mehr Wochenlöhne aufwenden muß als vor zehn oder zwanzig Jahren (1954: 223,4 Wochenlöhne; 1978: 369,5 Wochenlöhne). Eine Wohnung, die 1970 noch 75000.- DM kostete, wird 1981 für 150000.- bis 200000.- DM gebaut. Hinzu kommt, daß die Kosten bei der derzeitig üblichen Finanzierung von Bauvorhaben erheblich von Zinsschwankungen beeinflußt werden; die Belastung allein durch die *gestiegenen Zinsen* hat sich seit 1976 etwa bei einem normalen Eigenheim spektakulär um über siebzig Prozent erhöht. Die heute am Markt erzielbaren Mieten liegen weit unter den mit 18.– bis 25.– DM/qm viel zu hohen Kostenmieten bei Neubauwohnungen.

Auch wenn es plausibel klingt, daß der Bürger bislang für das teure Gut „Wohnung" zu wenig gezahlt habe, so ist doch zu beachten, daß die Belastbarkeit der Mieter und Hauseigentümer irgendwo an Grenzen stößt, die herkömmlicherweise bei ca. 25% bis 30% des Einkommens angesetzt werden. Wegen *fehlender Renditeerwartungen* sind deshalb nur die wenigsten Anleger bereit, Geld im Wohnungsbau zu investieren; die Marktbedingungen sind denkbar ungünstig. Unabhängig davon war vorauszusehen, daß die Wohnungswirtschaft, die Versicherungen (die traditionellen Anleger), Banken usw. sich nach den bösen Erfahrungen in der Rezession Mitte der siebziger Jahre zurückhalten würden. Diese Zurückhaltung wird heute verstärkt durch Bedarfsprognosen unter Berücksichtigung des Geburtenrückgangs; es besteht bei den potentiellen Anlegern keine Neigung, die befürchteten Leerwohnungsbestände der neunziger Jahre zu produzieren. Demgegenüber darf vermutet werden, daß die negativen Auswirkungen der Mieterschutzgesetzgebung der letzten zehn Jahre auf die Investitionsneigung zuweilen überbewertet werden.

Bis etwa vor einem Jahr wurden die Auswirkungen dieser Entwicklung noch durch Überschußbestände kaschiert,

die während der Hochkonjunktur der Bautätigkeit 1972 bis 1974 über den damaligen Bedarf hinaus entstanden waren. Nunmehr berichten die Wohnungsämter jedoch von länger werdenden Warteschlangen: Allein in München gibt es zur Zeit einen Nachfrageüberhang auf dem freien Wohnungsmarkt von ca. 11 000 Wohnungen und ungefähr 15 000 Anträge auf Zuweisung einer Sozialwohnung.

Gründe für die *steigende Wohnungsnachfrage,* die im übrigen regional unterschiedlich verläuft, sind die Zunahme der Ein- und Zwei-Personenhaushalte, das Auftreten der geburtenstarken Jahrgänge, deren Zugehörige sich zu einem beträchtlichen Teil früher als bisher üblich von den Elternhäusern lösten, als Nachfrager auf dem Wohnungsmarkt, das Ansteigen der Ausländerbevölkerung, der Zuzug von Aussiedlern aus osteuropäischen Staaten und der zahlenmäßig nicht erfaßte Abgang von Wohnungen durch Abriß, Zusammenlegung, Zweckentfremdung usw. Während die Nachfrage nach Mietwohnungen der gehobenen Preisklassen noch gut gedeckt werden kann, sind Wohnungen zu niedrigem Mietpreis selten; benachteiligt sind insbesondere Haushalte mit niedrigem Einkommen, Familien mit Kindern und ausländische Arbeitnehmer. Insgesamt rechnet man mit einem Wohnungsbestand von ca. 23,4 Millionen Wohnungen (von denen etwa 3% aus den unterschiedlichsten Gründen leerstehen dürften) gegenüber ca. 24,2 Millionen Haushalten. Die Erinnerung an die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg legt sicherlich einen vorsichtigen Umgang mit dem Wort „Wohnungsnot" nahe; Vertreter von Regierung und Opposition beeilen sich denn auch zu beteuern, daß es heute trotz allem keine Wohnungsnot gebe: die einen sicherlich auch in dem verständlichen Bestreben, zwölfjährige sozial-liberale Wohnungspolitik nicht als gescheitert erscheinen zu lassen, die anderen nebenbei in der ebenso verständlichen Furcht, andernfalls Vorwände für zwangswirtschaftliche Eingriffe in das Wohnungswesen zu provozieren. Gleichwohl leuchtet es angesichts der genannten Zahlen ein, daß Bemühungen um den Bau zusätzlicher Wohnungen mehr sein sollten als eine Veranstaltung zur Ankurbelung der Konjunktur und zur Erhaltung der Bauwirtschaftskapazitäten.

Sonderprobleme: Sozialer Wohnungsbau und Grundstückspreise

Sonderprobleme weist der *soziale Wohnungsbau* auf. Abgesehen davon, daß 1980 die Zahl der öffentlich geförderten Wohnungen (Objektförderung) mit ca. 97 000 einen Rekordtiefstand erreicht hat, wird die *Korrektur von Fehlentwicklungen bei der Wohnungsbelegung und bei den Mieten* immer dringlicher. Von den ca. 4,2 Millionen Mietsozialwohnungen sind nach Schätzungen ungefähr 30% „fehlbelegt", und zwar entweder infolge von Einkommenssteigerungen über die für die Berechtigung geltenden Einkommensgrenzen hinaus oder – seltener – durch Verminderung der Zahl der Wohnungsbewohner. Die weit überwiegende Mehrheit der etwa 7,2 Millionen Wohnberechtigten kommt somit überhaupt nicht in den Genuß einer Sozialwohnung. Ein weiteres Ärgernis im sozialen Wohnungsbau sind zunehmend auftretende Mietverzerrungen. Im Gegensatz zu den freifinanzierten Mietwohnungen, für die das Gesetz Vergleichsmieten vorschreibt, wird bei öffentlich geförderten Mietwohnungen die *Kostenmiete* erhoben. Da die Gesamtkosten entscheidend von den – höchst unterschiedlichen – Konditionen der öffentlichen Subventionierung, den Kapitalkosten und den Bau- und Bodenpreisen im Einzelfall abhängen, bestehen erhebliche Differenzen zwischen den Mieten gleichwertiger Sozialwohnungen; außerdem wird nicht selten ein stärkerer Anstieg der Sozialmieten als der Marktmieten beobachtet. Gelegentlich kommt es – ein Schildbürgerstreich! – sogar vor, daß die Sozialmieten (Kostenmieten) von Sozialwohnungen jüngerer Jahrgänge die Vergleichsmieten freifinanzierter Wohnungen von gleichem Wohnwert eingeholt, ja überholt haben.

Daß sich der *Bau von Wohnungseigentum,* insbesondere der Eigenheimbau, in der Phase sich rapide abschwächender Baukonjunktur bislang erstaunlich gut behauptet hat, liegt sicherlich nicht zuletzt an dem auch jetzt noch bestehenden großen Nachholbedarf, verbunden mit der Bereitschaft vieler Bürger, für ein eigenes Haus auch wirtschaftliche Opfer in Kauf zu nehmen. Es gibt zwar auch in diesem Bereich unterschiedliche Bedarfsprognosen; fest steht – bei allen Vorbehalten hinsichtlich der Vergleichbarkeit und der Zahlen – jedoch, daß die Wohneigentumsquote in der Bundesrepublik Deutschland mit ca. 38% bis 40% weit hinter derjenigen in Großbritannien (53%), Frankreich und den Niederlanden (jeweils 48%) an vorletzter Stelle in Europa vor der Schweiz liegt, wo relativ niedrige Mieten, ein traditionell stark ausgeprägter Mieterschutz sowie das Fehlen öffentlicher Förderung bis Mitte der siebziger Jahre den Bau von Eigenheimen vergleichsweise inattraktiv machten. Nach der bisherigen Entwicklung 1981 ist allerdings kaum zu erwarten, daß die Wohneigentumsquote in der Bundesrepublik kurz- oder mittelfristig europäischen Durchschnitt erreicht.

Eine besonders unerfreuliche Entwicklung ist auf dem *Grundstückssektor* zu verzeichnen. Insbesondere infolge des ungebrochenen Eigenheimbedarfs besteht eine starke Nachfrage nach Baugrundstücken, während die Kommunen, bei denen das Baulandmonopol liegt, nur sehr zögerlich neues Bauland erschließen und ein nicht unerheblicher Teil der erschlossenen Baugrundstücke – von der öffentlichen Hand, Bauträgern und Privatleuten – in der nicht unrealistischen Erwartung hoher Wertsteigerungen schlicht gehortet wird (nach jüngsten Schätzungen machen die Baulücken in den Städten zum Beispiel ca. 10% der städtischen Wohnsiedlungsflächen aus). Seit der letzten Konjunkturflaute Mitte der siebziger Jahre sind infolgedessen die Grundstückspreise – bei allerdings starken regionalen Unterschieden – durchschnittlich um 100% gestiegen, während der Anstieg der Baupreise in demselben Zeitraum „lediglich" ca. 60% betrug. Bei einem

Wohnhaus liegt der Gesamtkostenanteil des Grundstücks bei gegenwärtig durchschnittlich etwa 30%, ein Zustand, der den gesamten Bausektor stark behindert.
In diesem Zusammenhang lohnt es sich, in dem gemeinsamen Memorandum der Kammer für soziale Ordnung der EKD und des Arbeitskreises „Kirche und Raumordnung" beim Kommissariat der deutschen Bischöfe „Soziale Ordnung des Baubodenrechts" von 1973 nachzulesen. Die Situationen damals und heute weisen wichtige Parallelen auf, so daß die Ursachenbeschreibung des Memorandums nach wie vor aktuell ist. Wie schon Anfang der siebziger Jahre treiben vor allem die Kommunen mit ihrer zurückhaltenden Ausweisung von Baugrund die Preise in die Höhe. Dahinter steht freilich nicht selten die Furcht vor nicht überschaubaren Folgekosten, insbesondere bei der Erschließung und dem Ausbau der Infrastruktur, und die Angst vor Überfremdung, aber auch die Rücksichtnahme auf die Interessen der ansässigen Grundstückseigentümer.

Wie sollen Fehlentwicklungen behoben werden?

Die heutigen Zustände auf dem Wohnungssektor sind das Ergebnis einer langen Entwicklung. Dabei spielt die Nachkriegspolitik eine besondere Rolle; es gibt nur wenige Gebiete im wesentlichen privatrechtlicher Provenienz, deren sich Politik und Gesetzgebung so liebevoll angenommen haben wie des Wohnungsbaus. In unzähligen Gesetzen und Verordnungen, vom Bürgerlichen Gesetzbuch über Mieterschutz- und Baugesetze bis hin zu den Steuergesetzen, ist er, wie Kritiker meinen, erschöpfend im wörtlichen Sinne geregelt worden. Seit geraumer Zeit wird denn auch eine Neuorientierung der Wohnungspolitik gefordert, die jedoch, wie die Bundesregierung 1975 mitteilte, durch die grundlegenden Änderungen in der *gesamtwirtschaftlichen Situation* und den parallelen strukturellen Anpassungsprozeß in der Wohnungswirtschaft nicht nur erschwert, sondern auch verzögert worden ist. Vor dem Hintergrund der eher noch schlechteren gesamtwirtschaftlichen Situation und der leeren öffentlichen Kassen läßt sich eine solche Neuorientierung heute sicherlich nicht einfacher bewerkstelligen, und die bisherigen Vorlagen von Regierung und Opposition lassen denn auch keine einschneidende Wende erwarten.
Zur Lösung der Probleme setzen CDU/CSU – und einzelne Mandatsträger der F.D.P. mit unterschiedlicher Intensität – auf *mehr Markt;* auch der Bundeskanzler hat sich wiederholt für mehr marktwirtschaftliche Elemente im sozialen Wohnungsbau ausgesprochen. Die SPD dagegen mißtraut der Unkalkulierbarkeit des Marktes und hegt im übrigen eine tiefe Abneigung gegen mögliche Vermögensvorteile auf der Eigentümerseite, die Folge geänderter Marktverhältnisse sind und nicht auf Arbeits- oder Kapitaleinsatz beruhen. Sie will daher *mehr Gerechtigkeit* im Wohnungsbau und die Beseitigung von Mißständen sozusagen *auf dem Verwaltungswege* erreichen. Beiden Wegen wohnen jedoch erhebliche Risiken inne. Nach der Erfahrung kann staatliche Reglementierung des Wohnungsbaus in der Regel nur bei gleichzeitigem kräftigen Einsatz öffentlicher Mittel quantitative Erfolge hervorbringen; ob dieses Verfahren allerdings wirtschaftlich ist und zu mehr Gerechtigkeit führt, kann nicht ohne weiteres bejaht werden. Aber auch ein Konzept, das darauf hinausliefe, den Wohnungsbau ganz dem Markt zu überlassen (was auch CDU und CSU so sicher nicht wollen), wäre nur dann aussichtsreich, wenn Wohnungen tatsächlich zu für die weit überwiegende Zahl der Endabnehmer erschwinglichen Preisen produziert und angeboten werden könnten; die Auswirkungen eines unzureichenden Angebots führt gerade der Grundstücksmarkt deutlich vor.

Vorschläge zur Ankurbelung des freifinanzierten Mietwohnungsbaus

Die Gesetzentwürfe von Bundesregierung und Opposition, die der *Ankurbelung des Mietwohnungsbaus* dienen sollen, zielen darauf ab, private Anleger neu für Investitionen im Wohnungsbau zu interessieren. Die Bundesregierung beschränkt sich dabei im wesentlichen auf *Änderungen des geltenden Mietrechts.* Der Entwurf eines „Mietrechtsänderungsgesetzes 1981" läßt die Vereinbarung eines stufenweisen Anstieges der Miete auf einen bestimmten Betrag bei Vermietung von Neubauwohnungen zu (Staffelmiete). Außerdem soll das relativ umständliche Mieterhöhungsverfahren gestrafft und vereinfacht werden. Dem soll auch der Entwurf eines „Mietspiegelgesetzes" dienen, nach dem die Gemeinden mit mehr als 100 000 Einwohnern verpflichtet sein sollen, einen Mietspiegel aufzustellen und in bestimmten Abständen zu aktualisieren.

Der CDU/CSU-Entwurf eines „Gesetzes zur Erhöhung des Angebots an Mietwohnungen" – im Bundestag und Bundesrat gleichzeitig eingebracht – läßt ebenfalls die Staffelmiete zu, jedoch auch bei Wohnungen aus dem alten Bestand, und gibt den Vertragsparteien außerdem die Möglichkeit, Zeitmietverträge bei erwartetem familiären Eigenbedarf des Vermieters bzw. vor der Durchführung von Baumaßnahmen abzuschließen. Daneben wollen Opposition und Bundesrat durch ein „Gesetz über steuerliche Vergünstigungen zur Förderung des Wohnungsbaus" ein Wahlrecht einräumen zwischen der degressiven Abschreibung für Wohngebäude in der ersten zwölfjährigen Absetzungsperiode von derzeit 3,5% und einer degressiven Abschreibung von 5%; wird die erhöhte Abschreibung gewählt, so ändern sich allerdings die beiden folgenden Absetzungsperioden sowohl hinsichtlich ihrer Dauer (zweite Absetzungsperiode 14 statt 20 Jahre, dritte Absetzungsperiode 24 statt 18 Jahre) als auch hinsichtlich der Höhe der Abschreibung (dritte Absetzungsperiode 0,5% statt 1%).

Es darf vermutet werden, daß von den Entwürfen keine

übergroßen Impulse auf den Mietwohnungsbau ausgehen werden. Zwar könnte die *Einführung von Zeitmietverträgen* dazu beitragen, die Zahl der leerstehenden Wohnungen zu vermindern, aber weder die stark umstrittene Staffelmiete noch die Abschreibungsverbesserungen allein können den Mietwohnungsbau ausreichend rentabel machen bzw. die Differenz zwischen der hohen Kostenmiete und einer tragbaren Marktmiete ausgleichen. Am Beispiel der *Diskussion um die Staffelmiete,* die dem Konzept von SPD wie von CDU/CSU eigentlich gleich fremd sein müßte – die CDU/CSU müßte vermutlich einer an der Entwicklung der allgemeinen wirtschaftlichen Verhältnisse orientierten Mietpreisanpassungsklausel analog der Erbbaurechtsverordnung näherstehen –, zeigt sich im übrigen besonders deutlich, daß die eingebrachten Gesetzentwürfe Kompromisse sind, die die divergierenden innerparteilichen Auffassungen nur ungenügend verdecken. Die IG Bau, Steine, Erden fordert zu Recht, daß traditionelle Anleger durch über die Staffelmiete hinausgehende Renditemaßnahmen wieder zu Investitionen angeregt werden müßten.

Nachdem von der Bundesregierung Pläne, das sogenannte *Bauherrenmodell* inattraktiv zu machen, offensichtlich aufgegeben worden sind, sollten Vorschläge weiterverfolgt werden, dieses Modell zu verbessern und stärker als bisher in den Dienst des Mietwohnungsbaus zu stellen; die gestiegenen Kosten haben nämlich dazu geführt, daß der Mietwohnungsbau auch bei guter Marktsituation häufig, wie der Vorsitzende des Bauausschusses des Bundestages *Oskar Schneider* formulierte, die Finanzierungskapazitäten und die Risikobereitschaft einzelner Bauherren übersteigt.

Das „Mietspiegelgesetz" schließlich kann sicherlich nicht als wohnungsbaufördernd bezeichnet werden; es besteht vielmehr die Gefahr, daß es eine gegenteilige Wirkung zeitigt, wenn der Mietpreis dadurch in der Praxis zu einem kommunalen, politischen Preis werden sollte.

Gegen Mißstände im sozialen Wohnungsbau

Die Bundesregierung versucht die Probleme des sozialen Wohnungsbaus mit einem „Gesetz über den Abbau der Fehlsubventionierung im Wohnungswesen" anzugehen. Die mehrverdienenden Mieter von Sozialwohnungen sollen eine – nach Einkommen gestaffelte – Ausgleichszahlung entrichten, die zweckgebunden zur Förderung des sozialen Wohnungsbaus eingesetzt werden soll. CDU/CSU wollen demgegenüber mit einem „Gesetz zur Belebung des sozialen Wohnungsbaus und zum Abbau nicht mehr gerechtfertigter Subventionen" jedenfalls die Mieten älterer Sozialwohnungen an die Marktmieten heranführen. Vor 1960 gebaute Sozialwohnungen sollen aus den gesetzlichen Mietpreis- und Belegungsbindungen des Wohnungsbindungsgesetzes entlassen werden, sofern die als Subvention gegebenen öffentlichen Darlehen zurückgezahlt werden; die Zinsen bei öffentlich geförderten Wohnungen der Jahrgänge bis 1962 sollen angehoben werden. Einer dauerhaften Belegungsbindung sollen demgegenüber die Wohnungen gemeinnütziger Wohnungsunternehmungen unterworfen werden, d. h. Haushalten mit niedrigem Einkommen zur Verfügung stehen.
Die von der Bundesregierung vorgesehene Fehlinvestitionsabgabe stieß bislang bei CDU/CSU auf entschiedene Ablehnung; gerade in der CSU mehren sich allerdings die Stimmen, die eine solche Fehlinvestitionsabgabe jedenfalls für die Ballungsräume befürworten. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß die Bundesregierung selbst Mitte der siebziger Jahre die Fehlinvestitionsabgabe mit der Begründung verworfen hat, daß nach den Kalkulationen ein Mißverhältnis zwischen Verwaltungsaufwand und Mieterbelästigung einerseits und finanziellem Ertrag andererseits bestehe. Es darf davon ausgegangen werden, daß sich dies in der Zwischenzeit nicht grundlegend geändert hat. Es wäre sicherlich reizvoll, neben der Fehlinvestitionsabgabe auch eine steuerliche Lösung durchzurechnen, bei der für mehrverdienende Mieter die Differenz zwischen Mietwert und Sozialmiete einkommensteuerrechtlich berücksichtigt würde.
Eher als die Fehlbelegungsabgabe leuchten hier die Lösungsversuche von CDU/CSU ein. Es erscheint gerecht, daß die mit Steuergeldern künstlich herabsubventionierten Sozialmieten langsam an die Marktmieten herangeführt werden, da die Mehrzahl der Wohnberechtigten ohnehin keine Sozialwohnung bewohnt, sondern Wohnungen, für die Vergleichsmieten gezahlt werden müssen. Soziale Härten müßten durch eine Verbesserung der sogenannten Subjektförderung, also durch Wohngeld, aufgefangen werden.
Auch die *Mietverzerrungen* innerhalb des sozialen Wohnungsbaus machen es erforderlich, daß die Sozialmieten künftig mehr am Wohnwert ausgerichtet als vom Finanzierungsjahrgang abhängig sind. Dies bedeutet jedoch nicht, daß, wie gelegentlich gefordert, auf den sozialen Wohnungsbau, d. h. auf die Objektförderung, verzichtet werden kann. Die Fertigstellungszahlen zeigen, daß dann die Gefahr eines noch drastischeren Rückgangs des Mietwohnungsbaus bestünde. Statt, wie es jetzt bei den Politikern in Mode gekommen ist, die zu hohen Flächenansprüche der Mieter als wesentlichen Faktor der Preissteigerungen zu rügen (obwohl nur ca. 12% der Mietsozialwohnungen größer als 80 qm sind), sollte allerdings geprüft werden, mit welchen Mitteln der Wohnungsbau, und hier vor allem der soziale Wohnungsbau, von Zinssprüngen unabhängiger gemacht werden könnte.
Erfolgversprechend könnten die insbesondere in der CSU, aber auch in Gewerkschaften angestellten Überlegungen sein, den aus den fünfziger Jahren schon bekannten *Sozialpfandbrief* wieder aufzulegen, dessen Erträge von der Einkommensteuer befreit wären, so daß er zu einem niedrigeren Zinssatz ausgegeben werden könnte. Schließlich sollte der Bestand des sozialen Wohnungsbaus sorgfältig gepflegt werden: Man muß schon vier alte Sozialwohnungen verkaufen, um eine neue bauen zu kön-

nen, und das Scheitern des von Bundesbauminister Haack entworfenen Sofortprogramms zum Bau von 60 000 Sozialwohnungen hat bestätigt, daß mit zusätzlichen öffentlichen Geldern nicht gerechnet werden kann.

Maßnahmen zur Förderung der Wohneigentumsbildung

Auch in der heutigen Zeit ist Wohnungseigentum der beste Schutz vor Kündigung. Ordnungs- wie sozialpolitisch ist daher eine verstärkte Förderung des Wohneigentums wünschenswert. Dabei darf der sogenannte *Sickereffekt* nicht außer acht gelassen werden: In der Regel werden Mieter gefördert, die Hauseigentümer werden wollen; sie machen ihre Wohnung für andere frei und verbessern damit die Wohnungsversorgung anderer Mieterhaushalte. Zu Recht hat *Oswald von Nell-Breuning* in den fünfziger Jahren unter Hinweis auf die damalige Situation darauf hingewiesen, daß auf Dauer die Sucht nach risikofreiem Dasein durch staatliche Versorgung immer mehr um sich greifen würde, wenn nicht alles getan werde, damit die Menschen zu Eigentum kämen und ihres Eigentums froh würden. Der spätere Wohnungsbauminister Lücke hat Deutschland einmal als ein Land der Mietskasernen bezeichnet und die große Zahl der familienfeindlichen Kleinstwohnungen, die nur zu Kleinfamilien erziehen könnten, beklagt.

Die vorliegenden Gesetzentwürfe von Bundesregierung und Opposition wollen die *Eigentumsförderung für Familien mit Kindern* verbessern. Nach den Vorstellungen der Regierung sollen Familien mit drei und mehr Kindern zusätzlich zu den Vergünstigungen nach § 7 b Einkommensteuergesetz im Zeitraum von acht Jahren pro Jahr und Kind von der Steuerschuld 600.- DM abziehen können. Die CDU/CSU strebt demgegenüber eine Änderung des § 7 b Einkommensteuergesetzes an, wonach die Ehegatten die Möglichkeit haben sollen, die ihnen zustehenden Höchstbeträge von jeweils 150 000.- DM (= insgesamt 300 000.- DM) auf ein Objekt zu konzentrieren, wenn bei ihnen mindestens ein Kind steuerlich zu berücksichtigen ist. Außerdem soll der kinderbedingte Prämiensatz bei der Wohnungsbauprämie um einen Prozentpunkt für jedes Kind erhöht werden.

Die vorgesehenen Maßnahmen sind, obwohl sie – wegen der derzeitigen Finanzsituation wohl verständlich – hinter den Erwartungen und Erfordernissen zurückbleiben, sicherlich zu begrüßen. Der Konstruktion, der die Opposition in Zusammenhang mit § 7 b den Vorzug gibt, kann jedoch vorgehalten werden, daß sie auf eine erforderliche Differenzierung nach der Kinderzahl verzichtet, d. h., kinderreiche Familien nicht mehr als Kleinfamilien begünstigt, und in erster Linie den einkommensstarken Kleinfamilien zugute kommt, da nur bei hohem zu versteuerndem Einkommen sich eine spürbare Verringerung der Steuerschuld und damit eine tatsächliche Entlastung ergibt. Das Vorhaben der Bundesregierung, die Steuervorteile der sogenannten unechten Zweifamilienhäuser (mit selbst genutzter Einliegerwohnung) zu beseitigen, dürfte allerdings weder familienfreundlich sein noch der Ankurbelung des Wohnungsbaus dienen.

Mit der *Baulandproblematik* befaßt sich lediglich eine Gesetzesvorlage der Bundesregierung. Durch eine Änderung des Bundesbaugesetzes sollen die Voraussetzungen für Baugebote, Modernisierungsgebot, Nutzungsgebot und Erhaltungsgebot, verschärft und konkretisiert werden, andererseits die Baulandbeschaffung durch neu zu schaffende Rechtsinstitute der „erweiterten Umlegung" und der „gemeindlichen Entwicklungsmaßnahme" erleichtert und verbilligt werden.

Unbewältigte Baulandproblematik

Es fragt sich, ob diese zudem teilweise rechtlich nicht unbestrittenen Instrumente den gewünschten Erfolg haben werden: Die Kommunen bedienen sich des ihnen schon jetzt zur Verfügung stehenden Instrumentariums nur sehr ungern. Da man heute durchgreifenden Lösungen auf dem Baubodensektor weniger unbefangen als noch in den fünfziger Jahren gegenübersteht, können wahrscheinlich nur kleine Schritte weiterhelfen. Dazu gehören *Anreize für die Kommunen,* eine langfristige Bodenvorratspolitik zu betreiben, ebenso wie die steuerliche Erleichterung der Veräußerung von Grund und Boden aus land- und forstwirtschaftlichem Vermögen und eine einfachere, nicht so kostenaufwendige Erschließung der Wohngebiete. Dagegen kann etwa eine ebenfalls wiederholt diskutierte Besteuerung realisierter Wertsteigerungen nur vom Verkauf von Grundstücken abhalten.

Insgesamt erlauben die bisherigen Gesetzesvorhaben und Reformvorschläge kein sonderlich positives Urteil. Die vielbeschworene Wende in der Wohnungspolitik findet jedenfalls nicht statt. Dem darniederliegenden Wohnungsbau kann im Ergebnis nur dann geholfen werden, wenn es gelingt, ihn wieder für privates Kapital interessant zu machen, die Grundstückspreise zu senken, die Kapitalzinsen über längere Zeiträume auf niedrigem Niveau zu halten und zu verhindern, daß die Mieten in astronomische Höhen abtriften. Mehr als vereinzelte Ansätze dazu sind weder in den Vorlagen der Regierung noch der Opposition zu finden. Ohne eine neue realisierbare Vision der Wohnungsbaupolitik geht es offenbar nicht. Wie recht hatte doch der Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für das Wohnungs- und Siedlungswesen, der Münsteraner Weihbischof *Wilhelm Wöste,* als er 1980 bei einem Podiumsgespräch in Trier sagte: „Das Wohnungsbauministerium, die einzelnen Ministerien in den Ländern, unsere Träger, sie alle wälzen soviele Gedanken hin und her. Ich muß aber ehrlich sagen, ich habe die Vision noch nirgendwo entdeckt." *Heiner B. Lendermann*

Interview

Was bringt das neue Kirchenrecht?

Ein Gespräch mit Professor Heribert Heinemann

Am 20. Oktober tritt die Päpstliche Kommission zur Reform des CIC zusammen, um den endgültigen Entwurf des neuen kirchlichen Gesetzbuches zu verabschieden, der dann dem Papst zur Promulgation vorgelegt werden soll. Nachdem die 1963 begonnene Arbeit am neuen CIC somit vor dem Abschluß steht, kann im Vorblick auf die in absehbarer Zeit zu erwartende Promulgation gefragt werden, welches die Grundlinien des neuen Kirchenrechts sind, wo es Defizite aufweist und was es für das Leben der Kirche bedeutet. Darüber sprachen wir mit Professor Heribert Heinemann, der an der Theologischen Fakultät der Universität Bochum Kirchenrecht lehrt. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Heinemann, Lukas Vischer hat gegen Ende des Konzils einmal geäußert, der aufschlußreichste Kommentar zur Kirchenlehre des Zweiten Vatikanums werde der neue Codex iuris canonici sein. Schlägt man im Schema des neuen Codex, das seit dem letzten Jahr vorliegt, das zweite Buch auf, das unter der Überschrift „Vom Volk Gottes" steht, fühlt man sich nicht gerade an das entsprechende Kapitel aus der Kirchenkonstitution erinnert. Was sagt der Kirchenrechtler dazu?

Heinemann: Zunächst einmal hätte ich Bedenken, das neue Kirchenrecht als Kommentar zum Konzil, vor allem zu „Lumen gentium" zu sehen. Es war zweifelsohne ein Auftrag an die Kommission zur Revision des Codex, die Grundlinien des Zweiten Vatikanischen Konzils aufzunehmen und sie in die Rechtsordnung hinüberzuführen. Aber es kann nicht Aufgabe eines Gesetzestextes sein, nun den Kommentar zu einem Dokument des Konzils abzugeben.

HK: Über den Begriff Kommentar braucht man sicher nicht zu streiten. Lukas Vischer wollte mit seiner Äußerung darauf hinweisen, daß sich gerade an den rechtlichen Bestimmungen ablesen läßt, wie sich die Kirche letztlich selber versteht und ob sie dieses Selbstverständnis auch konsequent durchhält. Kann man nun sagen der neue Codex spiegle das Kirchenverständnis des Konzils wider?

Heinemann: Ich würde mit dem gebührenden Respekt eigentlich gerne das wiederholen, was Ulrich Stutz nach der Veröffentlichung des Codex iuris canonici 1918 formuliert hat, nämlich: „In ihm (d. h. im CIC) liegt nach Form und Inhalt durch und durch päpstliches, vatikanisches Kirchenrecht vor." Damit wollte er sagen, daß die Grundaussagen des Ersten Vatikanischen Konzils sich in diesem Codex wiederfinden. Genau das müßte man auch vom Codex iuris canonici, der jetzt zur Veröffentlichung ansteht, erwarten und sagen können. Es müßte deutlich werden: Hier hat sich das Zweite Vatikanische Konzil niedergeschlagen. Im einzelnen ist dann natürlich zu fragen, ob das umgesetzt wurde, was die Konzilsväter formuliert haben. Das Grundproblem besteht allerdings im letzten darin, daß das Zweite Vatikanum weder dogmatische noch rechtliche Aussagen machen, sondern vor allem ein pastorales Anliegen verwirklichen wollte. Deshalb wird man die Frage stellen müssen, ob die pastoralen Anliegen, die das Zweite Vatikanum in Gang gesetzt hat, für das neue kirchliche Rechtsbuch bestimmend und fruchtbar gemacht wurden.

„Ich kann nicht ausschließen, daß Ansätze des Zweiten Vatikanums restriktiv gehandhabt werden"

HK: Sie haben die Grundfrage nochmals genannt: Wie muß man sie im Blick auf Einzelaussagen und auf das Kirchenbild des neuen Codex beantworten?

Heinemann: Lassen Sie mich die Antwort auf diese Frage in ein paar Worten skizzieren. Wenn auch mehrere Bilder von der Kirche für die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils maßgeblich waren. Mystischer Leib Christi, Ursakrament, Tempel des Hl. Geistes, so hat doch vor allem der Gedanke „Volk Gottes" wesentlich die Aussagen des Konzils befruchtet. Es ist hier nicht auf die Entwicklung dieses Begriffes bis in die Konzilsaula hinein hinzuweisen. Mit dem Begriff „Volk Gottes", aber vor allem durch die Aussage von der Teilhabe aller Getauften am dreifachen Amte Christi waren im Grunde die Weichen gelegt, die zur Aussage über die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes am Heilsauftrag der Kirche führten. Man wird dabei immer bedenken müssen, daß jeder Getaufte auf die ihm eigene, seiner Stellung entsprechenden Weise diesen Auftrag zu erfüllen hat. Hier braucht es noch sehr viel Bereitschaft, viel Mut, viel Offenheit. Hier weist das künftige Recht manche Wege, die aber vielleicht noch zu dürftig erscheinen mögen. Aber auch hier wird es darauf ankommen, wie diese Ansätze weitergeführt werden.

HK: War es eigentlich sinnvoll, schon so bald nach dem Konzil ein neues, umfassendes kirchliches Rechtsbuch zu erarbeiten? Werden dadurch nicht Entwicklungen in der Kirche, die noch im Fluß sind, z. B. hinsichtlich des Verhältnisses von päpstlichem Iurisdiktionsprimat und bischöflicher Kollegialität, zu schnell abgeblockt?

Heinemann: Diese Frage ist ganz und gar berechtigt. Allerdings ist es eine unerläßliche Aufgabe festzustellen, was geltendes Recht ist. Das Zweite Vatikanum selbst hatte ja schon einige Rechtsbestimmungen formuliert, wenn sie auch nicht sehr zahlreich sind. Seit dem Konzil sind aber eine ganze Reihe von weiteren Rechtsbestimmungen erlassen worden. Denken Sie beispielsweise an das Recht der konfessionsverschiedenen Ehen, denken Sie an all die Bestimmungen über die kirchlichen Räte, über die Rechte der Bischöfe, denken Sie an das Klerikerrecht und ähnliches mehr. Ich meine schon, daß es notwendig ist, diesen Prozeß zunächst einmal festzuschreiben. Festschreiben darf aber gerade nicht heißen, daß damit jede weitere Entwicklung zu Ende ist. Die Kirche muß den Mut haben, auch einen neuen Codex nach seiner Promulgation wieder zur Erprobung zu stellen. Erprobung ist dabei nicht im Sinne eines Experiments gemeint, sondern in der Weise, daß das, was da an Gesetzgebung erlassen worden ist, erst mit Leben erfüllt werden muß. Wenn sich herausstellt, daß die eine oder andere Bestimmung nicht in den veränderten theologischen und kirchlichen Kontext hineinpaßt, muß sie wieder verändert werden. Kardinal Gasparri, der den Codex iuris canonici weitgehend gestaltet hat, sprach bei seiner Veröffentlichung 1917 bereits von einem „Codex repetitae praelectionis". Ich habe gar keine Hemmungen, an Veränderungen im künftigen Codex zu denken, da es hier ja in der Regel nicht um göttliches Recht geht, sondern ganz schlicht und einfach um ein Recht, das seitens der Kirche erlassen wird, um ein „ius mere ecclesiasticum", wie die Kanonisten sagen.

HK: Ihre Hoffnung auf mögliche Veränderungen in allen Ehren. Wenn ich aber zum Beispiel die deutlich restriktiven Aussagen des neuen Codex über die Bischofssynode hernehme, die nur als Hilfsorgan für den Papst erscheint, oder Aussagen über das hierarchische Amt überhaupt, werden dann nicht durch solche gegenüber den Anstößen des Konzils regressiven Bestimmungen Entwicklungsmöglichkeiten eher abgeschnitten als begünstigt?

Heinemann: Solche Sorgen sind ernstzunehmen. Nur möchte ich darauf hinweisen, daß das zur Veröffentlichung anstehende Gesetzbuch an vielen Punkten nur Rahmenbestimmungen enthält. So werden zum Beispiel den Bischofskonferenzen ganz erhebliche Kompetenzen in der Rechtsetzung gegeben, so daß hier eine Flexibilität möglich ist, die im kirchlichen Recht jedenfalls der letzten hundert Jahre keinen Platz hatte.

HK: Ich hatte Bereiche genannt, deren Regelung nicht in die Kompetenz der einzelnen Bischofskonferenzen fällt...

Heinemann: Gut, nehmen wir die Bischofssynode. Hier ist seitens des Konzils ein Gremium eingerichtet worden, das sicher dem Bedürfnis einer verstärkten und fruchtbaren Kommunikation zwischen Papstamt und Bischofskollegium entspricht. Man hätte wohl erwarten können, nachdem auch aus den Reihen des Bischofskollegiums selbst Kritik an der rechtlichen Bedeutsamkeit der Bischofssynode aufgekommen ist, daß diesem Gremium eine stärkere rechtliche Position im neuen Codex eingeräumt worden wäre. Gelegentlich wurde der Vorschlag gemacht, die dem Ostkirchenrecht bekannte Einrichtung der „ständigen Synode" als Modell zu übernehmen. Vielleicht ist aber immer noch die Sorge vor einem „Konziliarismus" in der Kirche lebendig, der eine rechtlich stärkere Verankerung der Bischofssynode verhindert. Ich kann im übrigen nicht ausschließen, daß Ansätze des Zweiten Vatikanums restriktiv gehandhabt werden. Dennoch bin ich auch hier der Meinung, daß es sehr darauf ankommen wird, wie das künftige Recht ausgefüllt und ausgeführt wird, daß nämlich dieses Recht – wie man sicher, wenn auch mit Vorsicht formulieren darf – im Geiste des Zweiten Vatikanums interpretiert wird. Die Möglichkeiten auch rechtlicher Art sind dazu gegeben.

HK: Wie steht es mit dem Geist des Konzils bei den Aussagen des neuen Kirchenrechts über die Kleriker? In den entsprechenden Canones taucht mit großer Selbstverständlichkeit der doch inzwischen obsolet gewordene Begriff des „status clericalis" auf mit entsprechenden Folgerungen für das, was dann über die Lebensführung des Klerikers gesagt wird. Ebenso wird z. B. die Notwendigkeit der Ausbildung im Seminar mit recht detaillierten Bestimmungen festgeschrieben. Sind das keine Indizien für einen problematischen Klerikalismus?

Heinemann: Ich weiß nicht, ob man schlicht sagen kann, daß der Begriff „status clericalis" obsolet geworden ist. Er steht doch als terminus technicus für den „Geweihten", der einen eigenen Stand im Gesamtgefüge der Kirche darstellt. Einen Klerikalismus fordert dieser Begriff selbstverständlich nicht mit Notwendigkeit, wenngleich eine solche Gefahr nie auszuschließen ist. Dann sollte aber nicht das Recht dafür verantwortlich gemacht werden, sondern eher die Handhabung oder besser die Interpretation des Rechts. Ich könnte jedoch Ihre Bedenken teilen, wenn im künftigen Kirchenrecht nicht sehr vieles auch über die Laien gesagt würde. Sie wissen, daß der Codex von 1917 ja nur ganz wenige Bestimmungen über den Laien enthält und diese Bestimmungen zum Teil auch noch sehr merkwürdig formuliert sind. Das künftige Recht spricht doch sehr viel intensiver von den Laien, und man wird den Vorwurf gegenüber dem geltenden Codex, daß er im Grunde genommen ein Klerikerrecht sei, nicht so ohne weiteres mehr für das künftige Recht übernehmen können. Zweifelsohne ist es der Kirche aufgetragen, über diejenigen, die einen besonderen Dienst in ihr stehen, auch bestimmte Aussagen zu machen, über ihre Funktion, ihre Aufgaben und ihre Verpflichtungen.

„Kann man pastorale Anweisungen in ein Rechtsgefüge einbringen?"

HK: Hat hier der neue Codex aber nicht schon in seinem Aufbau eine deutliche Schwachstelle? Das zweite Buch bringt einleitend zwei kurze Canones über das Gottesvolk

im ganzen und über den Unterschied zwischen Klerikern und Laien, enthält aber dann eine lange Reihe von Aussagen über die Kleriker, die als „ministri sacri" tituliert werden, während die Laien sich dann mit sieben Canones begnügen können. Anstatt von den „Christgläubigen" wird dann doch wieder vor allem von den Ständen in der Kirche gehandelt ...

Heinemann: Von der Systematik her, oder besser, von den Überschriften her, wäre es für mich wünschenswerter gewesen, wenn dem Titulus I „De ministris sacris seu de clericis" ein Titulus II „De laicis" entsprochen hätte, statt in der Überschrift gleich auf die Rechte und Pflichten der Laien abzustellen. Möglicherweise wird die Schlußredaktion dieses Beschwernis noch glätten. So ist das sicher mißverständlich. Allerdings ist das Übergewicht, das sich von der Anzahl der Canones her ergibt, nicht maßgeblich dafür, wie nun tatsächlich der Unterschied zwischen Klerus und Laien akzentuiert wird. Es muß ja etwas darüber gesagt werden, wie man Kleriker wird, wie die Indienstnahme geschieht, wie sich die Eingliederung in ein bestimmtes Bistum regelt, wie sich eine mögliche Entlassung aus dem geistlichen Dienst vollzieht. Solche Regelungen sind für die Laien, ich würde ja lieber das Wort „Nichtgeweihte" gebrauchen, eben nicht notwendig. Hier handelt es sich im Grunde um ein Dienstrecht für Kleriker.
Ich bin jedoch der Meinung, nachdem immer mehr Laien in einen besonderen kirchlichen Dienst eintreten, daß auch für diese Laien ein eigenes Dienstrecht geschaffen werden muß. Hier liegt eine Lücke im Gesetz vor, wenn auch z. B. die Deutsche Bischofskonferenz bereits gewisse Regelungen getroffen hat.

HK: Das wollte ich gar nicht bestreiten. Wie steht es aber im neuen Codex mit den Aussagen zur Mitverantwortung der Laien, die ja für das gesamte Leben der Kirche gilt?

Heinemann: Ich habe mir die Mühe gemacht, einmal ein wenig durchzuschauen, an welchen Stellen gerade im Teil über die hierarchische Verfaßtheit der Kirche etwas über Laien gesagt ist. Nehmen Sie etwa, um einmal im Diözesanbereich zu bleiben, die Aussagen über die Teilnahme von Laien an der Diözesansynode. So etwas war doch bisher überhaupt völlig undenkbar. Die Diözesansynode war nach dem Codex von 1917 eine reine Versammlung von Klerikern unter dem jeweiligen Bischof. Hier hat der Laie inzwischen seinen Platz gefunden. Ebenso ist im Canon 344, wenn auch sehr verklausuliert, die Möglichkeit einer Befragung von Laien bei der Zusammenstellung der Vorschlagsliste für eine Bischofsernennung vorgesehen. Das gilt auch bei der Ernennung eines Pfarrers. Meine Antrittsvorlesung in Bochum hatte ich unter den Titel gestellt: „Mitbestimmung der Gemeinde bei der Besetzung des Pfarramts?" Damals mußte ich noch ein Fragezeichen dahintersetzen. Im künftigen Codex wurd nunmehr gesagt, daß der Bischof auch Kleriker *und Laien* befragen kann. Allerdings heißt es an solchen Stellen dann „si casus ferat", übersetzt etwa: „falls es sinnvoll ist." Ansätze sind also durchaus vorhanden. Die Frage bleibt natürlich, ob sie auch genutzt und ausgebaut werden.

HK: Eine Schwierigkeit, die auch die konkrete Handhabung des neuen Codex erschweren dürfte, scheint mir das gerade in den gewichtigen Büchern über das Volk Gottes über das Lehr- und das Heiligungsamt der Kirche auffallende Nebeneinander von theologischen Aussagen, von rein rechtlichen Bestimmungen und mehr pastoralen Ermahnungen und Appellen. Ist man mit den Problemen, die damit verbunden sind, fertiggeworden?

Heinemann: Sie sprechen damit ein oft verhandeltes Problem an: Kann man theologische Aussagen und pastorale Anweisungen in ein Rechtsgefüge einbringen? Verlieren durch die rechtliche Fixierung nicht die pastoralen oder auch wieder die theologischen Akzente an Gewicht? Diese Schwierigkeit wurde mehr noch als beim Codex bei der zweiten Fassung der Lex Ecclesiae Fundamentalis sehr deutlich. Ich habe erst im vergangenen Semester Sakramentenrecht gelesen, und dabei ist mir wieder in einer ganz besonderen Weise klar geworden, wie schwierig es ist, die theologischen Aussagen über die Sakramente allgemein und zu den einzelnen Sakramenten so in rechtliche Formen zu kleiden, daß sie darin noch erkennbar sind und nicht verfremdet oder die theologischen Aussagen abgeschwächt werden.

„Man wird sich darüber auseinanderzusetzen haben, welches die entscheidenden Aussagen sind"

HK: Um meine Frage zu konkretisieren: Gehören in ein kirchliches Gesetzbuch eigentlich Aussagen über die Spiritualität von Priestern und Ordensleuten oder Canones über die Sorge des Pfarrers für die verschiedenen Gruppen seiner Gemeinde? Soll man solche Appelle auf eine Ebene stellen mit klar umrissenen Rechtsbestimmungen?

Heinemann: Ich gebe zu, daß der neue Codex verschiedene Schichtungen aufweist und daß da auch manches durcheinandergeht. Das Kirchenrecht kann aber, weil es sich nicht nur als ein schlichtes Rechtsbuch darstellt, durchaus auch pastorale Anweisungen geben, die außerhalb des Rechtsbereiches stehen. Wenn Sie als Beispiel nehmen, daß der Pfarrer nach Canon 468 verpflichtet sein sollte, auch für die Armen und Notleidenden zu sorgen, dann ist das im Grunde genommen etwas, was ganz wesentlich mit zur Kirche gehört, vielleicht aber bei der Konzeption des Rechts als Sorge für Wort und Sakrament eher zu kurz kommt, nämlich der Bereich der Diakonie. Auch die Diakonie gehört ganz notwendig zum Gefüge der Kirche. Deshalb gehören auch solche Aussagen in das Rechtsbuch der Kirche. Der neue Codex iuris canonici ist kein bürgerliches Gesetzbuch, sondern steht in einer ganz anderen Tradition und auf einem ganz anderen Hintergrund, den Paul VI. und sein Vorgänger, Johan-

nes XXIII., ganz klar formuliert haben: Es geht darum, die pastoralen Anliegen der Kirche von heute in die Gesetzgebung mit hinein zu nehmen.

HK: Sie sagten, der Codex sei kein bürgerliches Gesetzbuch; schlägt nicht gerade im ersten Buch des vorliegenden Schemas, das in einer sehr formal-technischen Weise von den „Normae generales" handelt, das Vorbild der profanen Rechtssprache sehr massiv und ganz und gar nicht im Sinne der pastoralen Zielsetzung durch?

Heinemann: Ich halte es für notwendig, daß auch ein kirchliches Gesetzbuch zunächst einmal Begriffe abklärt, die dann bei den Einzelbestimmungen Verwendung finden und allgemeine Normen aufstellt, auf die man nachher rekurrieren kann. Etwa: Wie muß eine Wahl vor sich gehen, was ist ein Reskript, was ist ein kirchlicher Verwaltungsakt und ähnliches mehr. Man muß auch gleich zu Anfang sagen, für wen dieses Gesetzbuch gilt, daß es eben das Gesetzbuch der lateinischen Kirche ist, wie auch etwas gesagt werden muß über das Verhältnis des Codex zu Verträgen, die mit dem Staat abgeschlossen sind, über wohlerworbene Rechte oder über das Gewohnheitsrecht. Die Kirche ist auch ein Rechtsgefüge. Mir bereitet es aufs ganze gesehen keine allzugroßen Sorgen, wenn zunächst einmal in den „Normae generales" solche Feststellungen getroffen werden.

HK: Sollte man aber nicht erwarten können, daß in solchen allgemeinen Vorbemerkungen auch etwas über den spezifischen Charakter des Rechts und rechtlichen Regelungen in der Kirche gesagt wird?

Heinemann: Ich teile nicht die Auffassung, daß in den allgemeinen Vorbemerkungen solche Aussagen gemacht werden, d. h. sie gehören nach meiner Ansicht nicht in das Gesetzbuch selbst. Dabei möchte ich meine Vermutung äußern, daß diese Anmerkungen in dem päpstlichen Dokument (Apostolische Konstitution oder Motuproprio), mit dem der Codex veröffentlicht und in Kraft gesetzt wird, enthalten sein werden. Daß eine solche Vermutung zu Recht besteht, zeigen eine Reihe von Äußerungen Papst Pauls VI. und des regierenden Papstes Johannes Pauls II. zu der von Ihnen genannten Problematik.

HK: Angesichts der Spannungen zwischen pastoralen, theologischen und rechtlichen Anliegen und der Vielfalt und Heterogenität der zu behandelnden Materie liegt die Frage nahe: Muß es überhaupt *ein* zusammenfassendes Rechtsbuch geben, das über die hierarchische Struktur der Kirche oder die Orden genauso handelt wie über katholische Schulen und Universitäten?

Heinemann: Man läuft mit der Entscheidung für einen alle Rechtsbereiche umfassenden Codex sicher Gefahr, daß damit eminent wichtige Fragen, die das Grundgefüge der Kirche ansprechen, und Belanglosigkeiten nebeneinandergestellt werden und daß der Eindruck entsteht, das eine sei genauso wichtig wie das andere.

HK: Zeigt sich das nicht gerade auch beim Sakramentenrecht?

Heinemann: Es kann befremden, wenn auf die theologische Deutung der Sakramente im Sinn der Aussagen des Zweiten Vatikanums gleich Bestimmungen darüber folgen, wer die Sakramente spenden kann, wer gerade dieses Sakrament spenden kann und wo es gespendet werden muß. Aber das gehört im Grunde genommen mit zu dem, was ich schon eingangs deutlich zu machen versuchte, daß nämlich das Kirchenrecht eine Dienstfunktion hat. Dazu gehört eben auch, daß festgestellt wird, daß jemand das Recht auf Sakramente hat, daß unter Umständen Sakramente aus irgendwelchen Gründen verweigert werden müssen. Es gehört einfach mit zum Kirchenrecht, daß theologische Aussagen neben Rechtsbestimmungen stehen und nicht jede Aussage im Codex gleichgewichtig sein kann. Man wird sich damit auseinanderzusetzen haben, welches die entscheidenden Aussagen sind und wo weniger Wichtiges festgelegt und geregelt wird.

HK: Das vorliegende Schema für den neuen Codex kommt zwar mit 1728 Canones aus, während der CIC 2414 Canones umfaßt. Dennoch hat man bei der Durchsicht den Eindruck, daß man sich über die Kriterien, was denn wirklich gesamtkirchlich kodifiziert werden muß und was nicht, nicht so ganz im klaren war. Sind nicht zu viele unnötige Bestimmungen und Regelungen aufgenommen worden? Müssen etwa Bestimmungen über das bischöfliche Archiv, muß das Ewige Licht vor dem Tabernakel in den Codex?

Heinemann: Man wird sicher zugestehen müssen, daß viele Rechtsbestimmungen beibehalten worden sind, die man, wie es auch der Staat tut, auf dem Verordnungsweg hätte regeln können. Die zahlreichen entbehrlichen Einzelbestimmungen haben wohl damit zu tun, daß der Codexkommission der Auftrag gegeben worden ist, sich weitgehend am geltenden Recht zu orientieren und nur die Entwicklungslinien des Zweiten Vatikanums in das neue Recht hinüberzuführen.

„Der Begriff der Inkulturation müßte auch im Recht der Kirche durchschlagen"

HK: In welchen Bereichen hat man Ihrer Meinung nach zu viele Einzelbestimmungen beibehalten?

Heinemann: Ich will Ihnen ganz schlicht sagen, in welchem Bereich meine größten Bedenken bestehen, wo ich wirklich auch gehofft hatte, daß sich Wesentliches ändern würde. Ich bin kirchlicher Richter und hätte mir gewünscht, daß das kirchliche Prozeßrecht viel stärker vereinfacht und von manchem Ballast befreit werden würde, und zwar im Hinblick auf den ganzen Ablauf des Prozesses. Die Aussage der Bischofssynode vom Herbst 1971 „ut sit perfecta, iustitia includat oportet celeritatem processus" – die Vervollkommnung der Gerechtigkeit schließt

die Schnelligkeit des Prozesses ein –: hier hätte ich gewünscht, daß man sich sehr viel stärker an den seelsorglichen Bedürfnissen orientiert und nicht einfach etwas übernommen hätte, das uns ohnehin schon sehr belastet. Man hat zwar eine ganze Reihe von Änderungen vorgenommen, aber ich hätte eine gründlichere Reform gewünscht. Das gilt wie für das Prozeßrecht auch für das kirchliche Strafrecht, obschon hier vieles den seelsorglichen Anliegen entsprechend verändert wurde.

HK: Nicht zuletzt im Bereich des Eherechts haben ja auf der letzten Bischofssynode Vertreter der Bischofskonferenzen der Dritten Welt größere Kompetenzen für ihre Teilkirchen verlangt. Ist nicht im neuen Codex trotz mancher Kompetenzverlagerungen auf die Bischofskonferenzen viel zuviel noch gesamtkirchlich festgeschrieben, was eigentlich in die Zuständigkeit der Ortskirchen gehört?

Heinemann: Willibald Plöchl spricht einmal davon, daß der CIC seinem Wesen nach nur abendländisch, und zwar noch kontinentaleuropöisch sei. Das ist ein Vorwurf, der zum Nachdenken anregen muß und der im Zusammenhang mit der Entwicklung der Weltkirche im Blick auf den neuen Codex erst recht bedenkenswert ist. Es ist bekannt, daß afrikanische Bischöfe sich sehr darüber beschwert haben, daß ihnen eine Eigengesetzgebung gerade in Fragen des Eherechts nicht zugestanden worden ist, obschon sie aus ganz anderen Traditionen kommen. Ich darf dazu auf eine Äußerung des Vorsitzenden der Zairischen Bischofskonferenz, André Kaseba, hinweisen. In der vorigen Woche habe ich – wenn ich es hier einflechten darf – einen Vortrag von Professor Paul Mikat, der an unserer Universität Kirchenrecht und Rechtsgeschichte doziert, gehört, der den Formenpluralismus bei der Eheschließung allein im germanischen Bereich aufgezeigt hat. Die Kirche hat damals ganz schlicht diesen Pluralismus der Formen übernommen. Dasselbe müßte m. E. den afrikanischen Kirchen in der gleichen Weise zugestanden werden. Es kann meines Erachtens nicht angehen, daß unsere römisch-rechtlichen Traditionen ohne weiteres auf das Eherecht dieser Völker übertragen werden.

HK: Welches sind solche für uns selbstverständlichen, aber schwer übertragbaren Traditionen?

Heinemann: Wenn man nur daran denkt, welche Bedeutung der Satz „consensus facit nuptias", ein Satz des römischen Rechts, für das kirchliche Eherecht gehabt hat. Gerade dieser Satz ist aber in vielen außereuropäischen Ländern und Völkern unverständlich. Es muß Möglichkeiten geben, daß diese Völker ihr eigenes Recht aufgrund ihrer spezifischen Tradition entwickeln und in die Kirche einbringen; das sehe ich als für unabdingbar notwendig an. Der Begriff der Inkulturation müßte auch für das Recht der Kirche durchschlagen, wenn das Kirchenrecht nicht in den jungen Kirchen eine nebensächliche Randfunktion einnehmen soll. Mir ist das bei einem Aufenthalt in Indien sehr deutlich geworden.

HK: Hat man diese Dimensionen bei der ganzen langjährigen Reformarbeit am Codex überhaupt im Blick gehabt?

Heinemann: Ich habe die Sorge, daß man weitgehend von der abendländisch-rechtlichen Tradition ausgegangen ist. Zwar gehört die Subsidiarität zu den von der Bischofssynode 1967 aufgestellten Leitlinien für die Codexreform. Mir scheint aber, daß in wichtigen Fragen, nicht zuletzt beim Eherecht, andere Rechtstraditionen nicht hinreichend berücksichtigt wurden.

HK: Sind denn die 1967 aufgestellten zehn Richtlinien für die Codex-Reform, ich nenne nur: Förderung des pastoralen Charakters des Codex, Vollmachten der Diözesanbischöfe, Schutz der Menschen- und Christenrechte in der Kirche, genügend beachtet worden?

Heinemann: In aller Kürze läßt sich diese Frage nicht beantworten, weil das Schema des künftigen Codex iuris canonici im einzelnen daraufhin untersucht werden müßte. Ich möchte mich auf zwei Grundlinien beschränken. Die erste wäre das schon genannte Prinzip der Subsidiarität. Meines Erachtens hat der Entwurf, so wie er jetzt vorliegt, dieses Prinzip im ganzen durchaus berücksichtigt. Dabei wäre vor allem hinzuweisen auf die künftige Bedeutung der Bischofskonferenz, auch auf die rechtliche Stellung des Bischofsamtes. Zweifelsohne sind auch Wünsche offengeblieben. So wäre sicher im Zusammenhang mit der Subsidiarität das Problem der synodalen Struktur der Kirche stärker zu berücksichtigen gewesen. Diese Berücksichtigung liegt wohl im Ansatz vor; es wird weitgehend davon abhängen, wieweit von diesen Möglichkeiten, die das künftige Recht gibt, Gebrauch gemacht wird und wieweit diese Rechtsnormen mit Leben ausgefüllt werden. Ein zweites Prinzip möchte ich noch ansprechen, nämlich das Prinzip der Berücksichtigung und Sicherung der Rechte der Kirchenglieder. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß das Prozeßrecht zwar gestrafft worden ist, aber meines Erachtens eine viel stärkere Reform vertragen hätte. Offensichtlich waren die Bearbeiter der Meinung, daß das Prozeßrecht in seiner Struktur erhalten bleiben soll. Wichtig ist jedoch, daß das künftige Kirchenrecht eine Verwaltungsgerichtsbarkeit kennt, die bei der jeweiligen Bischofskonferenz angesiedelt ist.

HK: In den Leitsätzen fehlte ein Hinweis darauf, daß eine Reform des Kirchenrechts im Geist des Zweiten Vatikanums immer auch die anderen christlichen Kirchen im Blick haben müßte. Was bedeutet denn der neue Codex für die katholische Kirche als Partner im ökumenischen Gespräch?

Heinemann: Das Zweite Vatikanische Konzil hat eine deutliche Sprache zum Problem der Ökumene gesprochen und in einem eigenen Dokument dieses Problem akzentuiert. Es kann m. E. nicht Aufgabe des kirchlichen Gesetzbuches sein, das alles zu wiederholen. Grundsätzlich ist doch wohl zu sagen, wie dies im Canon 1 formuliert wird, daß es sich um das Gesetzbuch der lateinischen Kirche handelt. In Einzelbestimmungen wird die Frage der Ökumene angesprochen, z. B. wenn dem Bischof auferlegt wird, den Ökumenismus in seinem Bistum zu fördern (vgl. Canon 350 § 3), wenn, was für das geltende

Recht gänzlich undenkbar gewesen wäre, dem Bischof die Möglichkeit gegeben wird, Amtsträger oder Mitglieder christlicher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften zur Diözesansynode einzuladen (vgl. Canon 382 § 3). Sicher wird gelegentlich erwartet, daß die Bestimmungen über die Zulassung nichtkatholischer Christen zu den Sakramenten erweitert werden sollten. Dazu bedarf es jedoch nicht lediglich einer Reihe von neuen, über das Ökumenische Direktorium hinausgehenden rechtlichen Regelungen, sondern zunächst einer vertieften theologischen Reflexion. Die behutsame Formulierungen des Canon 797 sollten deutlich machen, daß das theologische Gespräch, das weiter ansteht, durch das Recht nicht abgeblockt ist.

„Wenn das Kirchenrecht eine notwendige Entwicklung verbieten würde, müßte es geändert werden"

HK: Ist es nicht bemerkenswert, daß man in einer Zeit der immer größer werdenden Pluralisierung des Lebens der Kirche wieder zum Instrument eines einheitlichen kirchlichen Rechtsbuches greift, während die Kirche in ihrer ganzen Geschichte bis 1917 ohne einen solchen Codex ausgekommen ist?

Heinemann: Bis zum CIC von 1917 hatte die Kirche weitgehend ein Dekretalenrecht; d.h., es wurden Aussagen von Konzilien, Synoden und Päpsten zu konkreten Situationen zusammengestellt. Das hat aber zu einem Wust von Büchern, zu einer Unüberschaubarkeit des Rechts, geführt, wie das Corpus iuris canonici ja deutlich zeigt. Es war geradezu notwendig, und zwar nicht nur, wie gelegentlich behauptet wird, weil das vorige Jahrhundert bzw. der Anfang dieses Jahrhunderts Kodifikationsära war, dieses sehr unübersichtliche Recht zu ordnen. Ich meine, man sollte bei dieser Gelegenheit einmal darauf hinweisen, daß sich ausgerechnet die Päpste, die wir heute als die großen Seelsorgspäpste bezeichnen, nämlich Pius X. und Johannes XXIII., mit der Reform des Kirchenrechts befaßt haben. Das ist doch ein ganz erstaunliches Phänomen. Pius X. wollte ja auch durch die Reform des Kirchenrechts gerade seelsorgliche Impulse geben, und es ist beachtenswert, daß Johannes XXIII. mit der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils die Ankündigung der Reform des Kirchenrechts verband.

HK: Wenn schon das seelsorgliche Anliegen beim neuen Codex nur begrenzt hat durchschlagen können, wie soll es dann bei seiner Umsetzung in das Leben der Kirche zur Geltung kommen?

Heinemann: Man kann und wird darüber diskutieren, ob im neuen Codex alles gelungen ist, ob das wirklich alles sehr hilfreich ist für die Seelsorge. Es geht nicht ohne eine gehörige Portion Flexibilität. Wenn sich eine Bestimmung als nicht hilfreich für die Seelsorge erweist, müssen Änderungen angebracht werden. Ich habe es nie verstehen können, wenn gelegentlich bei einer Frage gesagt wurde, das oder jenes verbiete das Kirchenrecht. Wenn das Kirchenrecht eine seelsorglich notwendig erscheinende Entwicklung verbieten würde, dann müßte das Kirchenrecht an dieser Stelle geändert werden, soweit nicht vom göttlichen Recht her Schranken aufgestellt sind.

HK: Vor dem Ausblick auf mögliche spätere Veränderungen muß sich wohl erst einmal die Frage nach der Rezeption des neuen Codex stellen. Besteht nicht die Gefahr, daß nach der Promulgation die Schwierigkeiten erst richtig beginnen, weil er in Teilen überhaupt nicht rezipiert wird oder sich Reibungen ergeben zwischen organisatorischen Bestimmungen und pastoralen Leitlinien, wie sie im Codex festgehalten werden und Entwicklungen, beispielsweise in der Ausgestaltung des kirchlichen Amtes, die in der Kirche weitergehen und sich nicht einfach durch eine rechtliche Festlegung kanalisieren lassen?

Heinemann: Hier kommt eine ganz große Aufgabe und Verantwortung auf die Bischofskonferenzen zu. Sie müssen das, was sich in ihren Ortskirchen an pastoralen Neuansätzen ergibt, aufgreifen und versuchen, diese Neuansätze auch für die Rechtsentwicklung und -auslegung fruchtbar zu machen. Mein Münchner Lehrer, Klaus Mörsdorf, hat immer die Meinung vertreten – und sie ist zweifelsohne richtig –, daß ein Gesetz, das nicht angenommen werde, überflüssig sei. Ich selbst habe nicht die Sorge, daß der neue Codex nicht angenommen wird. Dazu sind doch zu viele wertvolle Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils in das neue Recht aufgenommen worden. Ich würde mich wehren gegen die Formulierung, daß man beim neuen Codex nur aus alt neu gemacht habe. Das ist etwas zu einfach gesehen. Man darf ja wohl auch darauf hinweisen, daß sich gerade die deutschen Kirchenrechtler immer wieder mit Verbesserungsvorschlägen zu Wort gemeldet haben und daß etliches davon von der Codexkommission auch aufgegriffen wurde. Wir müssen allerdings in Rechnung stellen, daß ja nicht nur die deutsche Kirche am neuen Codex mitgearbeitet hat, sondern auch andere Länder mit ihren theologischen und kanonistischen Akzentsetzungen.

HK: Es waren in den letzten Monaten immer wieder Stimmen zu hören, die sich dagegen aussprachen, den Codex, so wie er jetzt als Ergebnis der Reformarbeit vorliegt, zu promulgieren, wobei ernstzunehmende Bedenken hinsichtlich der theologischen Grundlinien und der Struktur des neuen Codex geäußert wurden. Wie schätzen Sie die Möglichkeiten, daß an offensichtlichen Schwachstellen, seien sie systematischer oder inhaltlicher Art, gegenüber dem jetzt vorliegenden Schema noch substantielle Änderungen vorgenommen werden?

Heinemann: Darauf glaube ich negativ antworten zu müssen. Soweit ich informiert bin, ist das unserem Gespräch zugrunde liegende Schema, das ja zunächst nur den Mitgliedern der Kardinalskommission, dann einzelnen Bischöfen zur Verfügung gestellt worden ist, jetzt aber doch kursiert, inzwischen noch einmal überarbeitet worden; wie weit vermag ich nicht zu sagen. Es wird nun in die Kardinalskommission gehen und damit endgültig verab-

schiedet und dem Papst vorgelegt werden. Ich habe den Eindruck, daß Kardinal Felici darauf drängt, daß die Arbeit zum Abschluß gebracht wird, weil er offensichtlich auch befürchtet, daß weitere Diskussionen und Konsultationen der Sache selbst wenig nutzen werden. Das ist aber nur eine Vermutung. Eine größere Einflußnahme auf die derzeitige Fassung ist kaum noch denkbar.

„Manches spricht dafür, daß die Lex Fundamentalis mit dem Codex promulgiert wird"

HK: Sind Bedenken nicht noch mehr im Blick auf den bekannt gewordenen letzten Entwurf der Lex Ecclesiae Fundamentalis angebracht? Wird durch eine Promulgation dieses Grundgesetzes der Kirche nicht dem neuen Codex ein ekklesiologischer Rahmen verpaßt, der die von Ihnen erhoffte Weiterentwicklung von Einzelbestimmungen beträchtlich erschwert?

Heinemann: Diese Frage läßt sich nicht so einfach beantworten, weil ohnehin nicht bekannt ist, wie und mit welchem Stellenwert die Lex Ecclesiae Fundamentalis verabschiedet werden wird. Die Kritik auch an der letzten bekanntgewordenen Fassung war z. B. auf dem Internationalen Kanonistenkongreß in Freiburg/Schweiz im vergangenen Jahr unüberhörbar. Manches spricht dafür, daß die LEF mit dem Codex promulgiert wird, da z. B. alle Aussagen über das Petrusamt aus dem Codex herausgenommen wurden und nunmehr nur in der LEF stehen. Würde diese LEF nicht in Kraft gesetzt, müßte der Codex noch einmal gründlich verändert werden. Die Argumente für und gegen die Opportunität der Promulgation eines solchen der Kirche bisher so nicht bekannten Grundgesetzes halten sich die Waage; dabei wendet sich die Kritik nicht nur gegen die Gesetzestechnik und -systematik, sondern erst recht gegen die theologischen Aussagen. Vielleicht wäre hier etwas mehr Zurückhaltung seitens der Verfasser hilfreich gewesen, denn auch eine Lex Ecclesiae Fundamentalis sollte kein Lehrbuch für Ekklesiologie sein. Grundsätzlich wäre aber auch im Hinblick auf die Lex Ecclesiae Fundamentalis zu sagen, daß nicht jede ihrer Aussagen unabänderbares Recht bedeutet, daß auch nach ihrer Promulgation das Recht nicht in Starrheit verfällt.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Säkulare Veränderung der Theologie

Was sind die Folgen für das Christentum?

Die folgenden Überlegungen des emeritierten Freiburger Religionsphilosophen Bernhard Welte wurden von einer Gruppe von Freiburger Theologieprofessoren vorgetragen. Sie geben einen Durchblick durch einige Probleme der Theologie im Zwischenfeld von wissenschaftlicher Reflexion und Verkündigung, die für die Entwicklung des katholischen und des Christentums insgesamt von grundlegender Bedeutung sind.

Niemand zweifelt daran, daß wir uns in einem kritischen Stadium der Entwicklung des Christentums und damit auch der Entwicklung der christlichen Theologie bewegen. die weltweit sich ausbreitende sogenannte Säkularisierung bedrängt Christentum und Theologie. Und innerhalb des Christentums und der Theologie machen sich ganze neue Perspektiven und Methoden bemerkbar.

Eine sehr viel differenziertere Erkenntnis der Aussagen der Schrift

Innerhalb des Rahmens des Christentums beobachten wir seit längerem den Vorgang, daß die *primären biblischen Quellen unseres Glaubens* als norma normans non normata stark vorgedrungen sind und noch weiter vordringen und an Lebenskraft und öffentlicher Plausibilität gewinnen gegenüber den Äußerungen der amtlichen Organe der Kirche. Diese werden zwar im allgemeinen gewiß nicht bestritten, aber sie spielen heutzutage im faktischen Leben der christlichen Gemeinden und ihres Gottesdienstes deutlich eine geringere Rolle. Im Bewußtsein der Gläubigen steht die Lesung und die Interpretation der biblischen Texte weit vor der gelegentlichen Lesung von bischöflichen und päpstlichen Äußerungen.

Betrachten wir aufgrund dieses Vorgangs die Entwicklung des Verständnisses des biblischen Textes, so werden wir darauf aufmerksam, daß hier die Interpretation sich mehr und mehr die *Methoden der modernen historisch-kritischen Forschung* aneignet, verbunden mit den eindringenden Formen moderner Sprachanalytik und einer philosophisch vertieften Grammatik der Sprache.

Dies hat zur Folge, daß wir mit diesen Hilfsmitteln lernen, die Texte der Bibel sehr viel genauer und differenzierter zu lesen als jemals zuvor. Darum darf man davon sprechen, daß sich von hier aus eine säkulare Verände-

rung der Theologie und damit auch des Christentums im ganzen vorbereitet. Wer moderne exegetische Studien liest, die zugleich theologisch orientiert sind, kann dies wohl bemerken. Ich weise dafür auf die Untersuchung von *Rudolf Pesch* über Simon Petrus hin (Stuttgart 1980) oder auf die Untersuchung von *Wilhelm Thüsing,* Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus (Düsseldorf 1981). Es wird immer deutlicher, daß innerhalb des Corpus der biblischen Bücher verschiedene Theologien vorliegen, d. h. verschiedene Verständnisebenen und verschiedene sprachliche Fassungen des einen Offenbarungsereignisses in Jesus.

Dieser Vorgang einer neuen und sehr viel differenzierteren Erkenntnis der Aussagen der Schrift, verbunden mit einem starken Vordringen dieser Aussagen im Bewußtsein der Kirche, hat dann weiter die Folge, daß auch die Geschichte der Kirche, vor allem was ihre *geschichtlichen Lehräußerungen* angeht, die Konzilbeschlüsse und ähnliches, in einem neuen Licht zu erscheinen beginnen. Wir können heute die Aufzählungen der kirchlichen Lehräußerungen nach Denzinger nicht mehr so harmlos lesen, wie sie dort aufgezeichnet sind. Dies gilt am meisten für die Geschichte der alten Kirche und für die spätantiken großen Konzilien, die ja die bis heute maßgeblichen Formen des Glaubens ausgebildet haben. Wer bei *Alois Grillmeier* (Jesus, der Christus im Glauben der Kirche, Bd 1, Freiburg 1979) die Prozesse im einzelnen und mit historischen Belegen nachliest, die zur Ausbildung der alten klassischen kirchlichen Lehrformeln geführt haben, dem wird manches anders vorkommen als bisher.

Es wird aus einem solchen Studium deutlich, daß die amtlichen Fassungen des Glaubens, die im Verlaufe dieser Konzilien zustande kamen, und damit die Formen des Glaubensbekenntnisses, aus einer geschichtlich notwendigen Auseinandersetzung der christlichen Botschaft mit den damals herrschenden geistig-philosophischen Strömungen des Späthellenismus sich bildeten. Dies ist ein durchaus natürlicher Vorgang. Das Christentum hatte sich von seinem ersten Anfang an auseinanderzusetzen mit seinen jeweiligen Zeitgenossen und ihrer Kultur, und dies hat seine Spuren hinterlassen. Und so war es denn auch unter anderen geschichtlichen Verhältnissen im 4. und 5. Jahrhundert des griechischen Christentums des Ostreichs.

Interpretationen des Glaubens in einer besonderen geschichtlichen Situation

Nur sehen wir heute, daß diese Fassung des Glaubensbekenntnisses in einer merkwürdigen geschichtlichen Differenz steht zu jenen Fassungen, die uns in den biblischen Schriften vorliegen. Damit wird eine zentrale Aufgabe der Theologie heute deutlich, nämlich diese geschichtliche Differenz mit den Denkmitteln, die uns zur Verfügung stehen, so gut wie möglich aufzuarbeiten.

Dies heißt näherhin: Die alten Glaubensformulierungen müssen mit modernen Methoden neu verständlich gemacht werden als *Interpretationen des Glaubens in einer besonderen geschichtlichen Situation.* Es muß diese geschichtliche Situation deutlich gemacht werden. Und damit müssen wir versuchen, die aus dieser Situation heraus gebildeten Formen verständlich zu machen als sprachliche Fassungen, in denen – nach dem ausdrücklichen Willen der alten Konzilien – die neutestamentlich-biblische Botschaft neu zu Worte kommen soll. Diese Formeln müssen infolgedessen durchsichtig gemacht werden auf die Ursprünge hin, wie sie uns in der Bibel vorliegen. Es muß sichtbar gemacht werden, in welcher Weise sie und unter welchen geschichtlichen Bedingungen sie die Bibel neu auslegen. Damit wird aber auch sichtbar werden, daß die Bibel *legitimerweise* einseitig ausgelegt worden ist, d. h., daß bestimmte zeitgeschichtlich wichtige Dinge in geschichtlicher Form neu erfaßt werden mußten, wodurch andere Momente in der biblischen Tradition weniger zum Zug kamen. Auf diese Weise werden die scheinbar starren Formen elastisch auf ihren Ursprung hin.

Dieser Prozeß wird es aber auch mit sich bringen, daß die biblischen Texte, formuliert durch die Konzilien, auch vorausübersetzt werden in die heute etwa möglichen Verständnishorizonte. So wird es zugleich um eine *Rückübersetzung* und um eine *Vorausübersetzung* sowohl der Bibel wie der alten Lehrformeln gehen.
Dies ist eine große, dringende, aber auch schwierige und heikle Aufgabe der Kirchengeschichte, soweit sie sich als Teil der Theologie versteht, nämlich als eine Erläuterung der Geschichte der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Lebenstradition.
Solche Bemühungen sind schon da und dort im Gang. Wenn man liest, was *Norbert Brox* über das Christentum und die spätantike Umwelt in einem Interview in der Herder-Korrespondenz (Juni 1981, S. 285–291) gesagt hat, der kann einiges davon spüren. Und eine ungewöhnlich gründliche Arbeit hat auch *J. St. O'Leary,* The Nicene creed: A Grammatical Critique in der „Scottish Theological Review" vorgelegt.

Solche und einige verwandte glaubensgeschichtliche Arbeiten dürften entscheidend sein für die weitere Entwicklung der Theologie. Aus ihnen erwachsen durchaus neue Perspektiven für das Verständnis unserer Glaubensformeln und auch neue Perspektiven für die Geschichte der Überlieferung und für das alte Erbe, auf dem unser heutiger Glaube beruht.
Und damit scheinen sich auch neue Perspektiven auszubilden für die *innerchristliche Ökumene,* und dies besonders für das Verständnis der östlichen Kirchen. Ich weise als sehr wichtiges Beispiel dafür nur auf das neue Verständnis des Patriarchen Nestorios und damit der großen nestorianischen Kirche und ihrer Geschichte hin. Heute kann man offen lesen, daß Nestorios auf dem Konzil von Ephesus zu Unrecht als Häretiker verurteilt wurde. (Vgl. *R. Leys,* LThK 2, VII 1962, 885 f. und vor allem *A. Grillmeier,* Christ in Christian Tradition 2, London 1975,

S. 559–568; außerdem *Th. Klauser*, Lexikon für Antike und Christentum, Lieferung 87, 1981, Stuttgart, Sp. 1085). Damit fällt aber ein neues Licht auf die nestorianischen Christentümer des Ostens, die sich an die Formel des Nestorios anschlossen. Die nestorianische Kirche war aber einmal eine sehr große Kirche, die sich bis ins Mittelalter hinein im Vorderen Orient und in Zentralasien bis nach Westchina und auch bis Indien ausbreitete, und die immer noch – wenn auch nicht mehr in diesem Umfang – einen wichtigen Teil des Christentums bildet.

Vor einer fälligen Neuinterpretation der verschiedenen Christentümer

Dies ist nur ein Hinweis darauf, daß wir auch vor einer sehr fälligen Neuinterpretation der alten christlichen Konzilsbeschlüsse und auch vor einer Neuinterpretation des Verhältnisses der verschiedenen Christentümer zueinander stehen.

Hier beginnen sich für die Theologie und dann auch für die Kirche ganz neue Türen zu öffnen für ein neues und – wie wir hoffen dürfen – lebendigeres Verständnis der christlichen Überlieferung und der von ihr gespeisten heutigen christlichen Lehre und des christlichen Lebens und auch neue Türen für das Verhältnis der verschiedenen Christentümer zueinander.

Es wird der Zusammenarbeit aller theologischen Disziplinen bedürfen, um auf diesem Wege in gebührender Verantwortung weiterkommen zu können. Und es wird auch einer internationelen Zusammenarbeit bedürfen und damit erheblicherer Erweiterungen unserer Horizonte.
Und eines soll nur noch angemerkt werden: Es ist heute auch für das Christentum notwendig, sich weltweit zu orientieren. Dazu müssen auch die *nichtchristlichen Religionen* in den Dialog mit dem Christentum gebracht werden, und zwar so, daß wir aus diesem Dialog selber etwas lernen können. Man vgl. hierzu meine Studien über „Christentum und die Religionen der Welt" (in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 26, 1980), aber auch die von *G. K. Kaltenbrunner* herausgegebene Sammlung von Studien: Wissende, Verschwiegene, Eingeweihte, Einführung zur Esoterik, Herderbücherei – Initiative 42, 1981. In ihr wird nämlich gezeigt, daß die großen und verborgenen Weisen aus vielen Religionen letzten Endes dasselbe gedacht und dasselbe erhofft haben. Hier kommt man also an einigen ausgewählten, aber wichtigen Stellen noch weiter als auf den bloßen Dialog. Oder das, was der indische Theologe *Reimondo Pannikar* unlängst veröffentlicht hat (In: The Study of Time III. Springer Verlag New York – Heidelberg – Berlin 1978). Dies sind Anfänge. Aber sie sind wie Lichtzeichen für eine neu heraufsteigende Welt des Selbstverständnisses des Christentums in dieser Zeit *Bernhard Welte*

Theologische Zeitfragen

Eine Einwandererkirche wird erwachsen

Zur gegenwärtigen Situation der katholischen Theologie in den USA

Mit diesem Bericht über Kirche und Theologie in den Vereinigten Staaten (von Prof. Ronald Modras SJ, Saint Louis University) setzen wir unsere Berichtsserie zur Situation der katholischen Theologie in den verschiedenen Ländern (in Italien: vgl. HK, Juli 1980, 358–362; in Frankreich: vgl. HK, Februar 1981, 94–100) fort. In einem der nächsten Hefte wird ein Bericht zur Situation der Theologie in Spanien folgen.

In den letzten fünfzehn Jahren erlebte die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten die produktivste und kreativste Explosion von theologischer Energie in ihrer gesamten Geschichte. Zur selben Zeit, als sich in der katholischen Kirche weltweit revolutionäre Veränderungen vollzogen und die amerikanische Gesellschaft traumatische soziale und politische Umwälzungen erfuhr, haben die Katholiken in den USA ihrerseits dramatische Entwicklungen durchgemacht. Sowohl als Amerikaner wie auch als Katholiken begannen sie erwachsen zu werden. Das gilt auch für die Theologie: Wie andere amerikanische Katholiken haben die Theologen begonnen, sich der ängstlichen Abhängigkeit von Vaterfiguren – seien es nun der Vatikan, Bischöfe oder die europäische Theologie – zu entziehen und selbstbewußt die Achtung durch ihresgleichen, durch die amerikanische und die internationale Wissenschaft zu fordern und auch zu erhalten.
Nur ausgewählte Höhepunkte dieser Entwicklungen können hier beschrieben werden; aber auch sie werden ausreichen, um die speziell amerikanischen Züge der katholischen Theologie in den USA zu verdeutlichen.

Vorkonziliare Stagnation

Die amerikanischen Katholiken sind eine ethnische Gruppe; der amerikanische Katholizismus ist eine Einwandererkirche. Zwischen 1820 und 1920 sind mehr als neun Millionen Katholiken in dieses Land eingewandert,

keine Intellektuellen oder Kaufleute, sondern hauptsächlich Bauern von geringem Bildungsstand, viele von ihnen Analphabeten, die vor Hunger, Armut und Unterdrükkung flohen. Sie kamen in eine Kultur, die den Katholiken fremd und zuwider war. Der Antikatholizismus der herrschenden protestantischen Kultur führte zur Bildung von katholischen Gettos, einer defensiven katholischen Subkultur und des größten Privatschulsystems in der Geschichte. Unter den Händen eines „Bauherren"-Klerus entstanden immer mehr katholische Grundschulen, die von Ordensschwestern geleitet wurden, von denen viele selbst nur ein Minimum an Ausbildung erhalten hatten. Seminare entstanden ebenfalls in großer Zahl, gewöhnlich an abgelegenen Orten, wo es weniger Anfechtungen für die Frömmigkeit gab. 1900 waren es schon 60 katholische Colleges und 7 Universitäten, fast ausnahmslos klein und mit geringen Mitteln ausgestattet, die ihre Aufgabe mehr darin sahen, Wissen und Fähigkeiten zu verbreiten, deren man sich schon sicher war, als in wissenschaftlicher Untersuchung und Forschung.

Die katholische Kirche in den USA ist noch immer eine *Einwandererkirche.* Noch in den siebziger Jahren hatten 40% der Katholiken, wenn sie selbst auch meist in Amerika geboren waren, zumindest ein Elternteil, 80% noch zumindest eine Großmutter oder einen Großvater, die im Ausland geboren waren. Die meisten stammten aus benachteiligten Arbeiterfamilien, denen der Kampf ums Überleben den Luxus einer höheren Schulbildung nicht erlaubte. Kein Wunder also, daß die amerikanischen Katholiken nicht gerade für ihr Bildungsniveau berühmt waren. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg, als die Katholiken am „amerikanischen Traum" vom wirtschaftlichen Erfolg teilzuhaben begannen, war eine weiterführende Ausbildung eine realistische Möglichkeit. Heute haben die Enkel katholischer Bauern den nationalen Durchschnitt beim Collegebesuch eingeholt und vollen Zutritt zu den Geistes- und Naturwissenschaften erhalten.

Die katholische Theologie vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil war weitgehend aus Europa importiert. Was bodenständig war, war größtenteils apologetisch ausgerichtet, zur Verteidigung des Katholizismus gegen protestantische Kritiker, die bezweifelten, daß gute Katholiken gute Amerikaner sein könnten. Die Katholiken waren traditionell äußerst loyal, sowohl gegenüber dem Papst wie auch gegenüber den amerikanischen Prinzipien. Von Anfang an teilten sie den Glauben an die Demokratie als *die* zukunftsträchtige Form jedes zivilisierten Regierungssystems und betrachteten die amerikanische Kirche als ein Modell für die Weltkirche. Aber Rom sah die Dinge nicht immer so wie die Amerikaner. US-Katholiken nahmen 1893 an einem Weltparlament der Religionen in Chicago teil; zwei Jahre später verbot der Vatikan die weitere Teilnahme an solchen Unternehmungen. Ein weiterer Schock kam 1899, als Papst Leo XIII. („Testem benevolentiae") den „Amerikanismus" verdammte aufgrund des „Verdachts, daß es unter Euch einige gibt, die in Amerika eine Kirche planen und wünschen, die anders ist als im Rest der Welt". Diese Verurteilung war eine Absage an amerikanische Leitideen wie die der Religionsfreiheit, der Trennung von Kirche und Staat, des christlichen Humanismus, der Zusammenarbeit mit anderen Religionsgemeinschaften, der Verantwortung und Sendung der Kirche im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben und der Vereinbarkeit des Katholizismus mit der modernen Welt.

Die Verurteilung des „Amerikanismus" und dann des Modernismus (1907) setzte dem kreativen theologischen Denken in Amerika ein abruptes Ende. Die Angst vor allen Neuerungen beherrschte Seminare und Bischofsresidenzen. Erst in den fünfziger Jahren verbreitete sich die liturgische Bewegung langsam, dank der Bemühungen der Benediktiner von St. John's Abbey *(V. Michel, G. Diekmann).* Erst damals, fünfzig Jahre nach „Testem benevolentiae", wurden die Ideen und Ideale des Amerikanismus wieder aufgegriffen, diesmal von den amerikanischen Jesuiten *Gustav Weigel* und *John Courtney Murray.* Weigel leistete Pionierdienste in der Ekklesiologie und im Ökumenismus und gab ein Beispiel für die Bereitschaft, andere christliche Traditionen und Theologen im günstigsten Licht zu beurteilen. Murray wurde wegen seiner Schriften über die Religionsfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat offiziell totgeschwiegen. Beide erlebten aber, daß ihre Ideen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil rehabilitiert und in Geltung gesetzt wurden. Beachtenswerte Beiträge zum Konzil leisteten auch zwei weitere Amerikaner, die Erzbischöfe *John Dearden* von Detroit und *Paul Hallinan* von Atlanta, beides Wissenschaftler von beträchtlichem Profil.

Umwälzungen der sechziger Jahre

Man kann die Theologie in den USA nicht verstehen, ohne die sozialen und historischen Gegebenheiten der letzten 20 Jahre zu berücksichtigen. Gerade wegen des Zeitpunkts, zu dem sie einsetzten, waren die Umwälzungen der nachkonziliaren Kirche für die Amerikaner tiefgreifender und beunruhigender als für andere Katholiken. Man sollte nicht vergessen, daß das Pontifikat von Johannes XXIII. mit der Präsidentschaft von John F. Kennedy zusammenfiel. Die Katholiken ließen zur gleichen Zeit ihre Subkultur und die Gegenreformation hinter sich und traten mitten ins amerikanische Leben und gleichzeitig ins *Zeitalter des Ökumenismus* ein. Das Zweite Vatikanische Konzil löste nicht Evolutionen, sondern Revolutionen aus: der Katholizismus ging vom Patriarchalismus zur Teilnahme der Laien am Leben und Amt der Kirche über, und von der Defensive zum Dialog mit anderen Kirchen und der säkularen Welt. Zur gleichen Zeit bekräftigte das Konzil die Freiheit der Exegeten zur Anwendung der historisch-kritischen Methode bei der Auslegung der Heiligen Schrift. Das diente anderen Theologen als Ermutigung, dieselben historisch-kritischen Auslegungskriterien auf die Interpretation katholischer Dogmen und sittlicher Normen anzuwenden.

Die *Liturgiereform* führte zu den zu erwartenden Spannungen zwischen jenen, die sich jeder Änderung widersetzten, und jenen, die eine Erneuerung begrüßten (letztere waren mit etwa 75% bei weitem in der Mehrheit). Aber die zahlreichen Änderungen, die in regelmäßigen Abständen von 1963 bis zum Ende des Jahrzehnts erfolgten, gewöhnten die Katholiken an das kritische Denken. Die Frage, was sich wohl noch alles ändern werde, mündete in die Frage, was noch geändert werden sollte. Die Katholiken begannen zum erstenmal kritisch über ihre Kirche nachzudenken, als auch die Amerikaner allgemein kritisch über ihr Land zu reflektieren begannen. Die Bürgerrechtsbewegung wuchs gleichzeitig mit der wachsenden Kritik am amerikanischen Engagement in Vietnam. Die 60er Jahre wurden zu einem Jahrzehnt der Demonstrationen und des Dissens: die amerikanischen Katholiken verweigerten erstmals ihrem Präsidenten und ihrem Papst die Gefolgschaft. Die Turbulenz dieser Zeit läßt sich daraus ersehen, daß in demselben Jahr 1968 Martin Luther King und Senator Robert Kennedy ermordet wurden, der Parteitag der Demokraten in Chicago von Straßenunruhen gesprengt wurde und Papst Paul VI. „Humanae vitae" veröffentlichte. Kein Ereignis seit dem Konzil ist für US-Katholiken schicksalsschwerer gewesen als die Enzyklika mit ihrem Nein zur „künstlichen" Empfängnisverhütung. Der darauf folgende Widerspruch von etwa 600 amerikanischen Theologen verblaßt angesichts des Widerspruchs von 85% der amerikanischen Katholiken gegenüber dieser offiziellen Lehre der Kirche. Untersuchungen zeigen, daß zwar Tausende von amerikanischen Katholiken nach „Humanae vitae" aus der Kirche austraten, die große Mehrheit aber in der Kirche verblieb und die Enzyklika einfach ignorierte. Es entstand eine große Gruppe von „Communal Catholics" (Andrew *Greeley*), die die Kirche als Institution ablehnten, sich dem Katholizismus als Weltanschauung und als System von Sakramenten und Symbolen zur Lebensbewältigung aber weiterhin zugehörig fühlten.

Die sechziger Jahre forderten ihren Tribut aus den Reihen der Priester und Ordensschwestern, die an die Freiheit zum selbständigen kritischen Denken nicht gewohnt waren. Der Pendelausschlag von der Defensive zu massiver Selbstkritik ließ eine schwelende, latente Unzufriedenheit aufbrechen. Seit 1967 haben mehr als 10 000 amerikanische Priester ihr Amt aufgegeben und mehr als 50 000 Schwestern dem Ordensleben den Rücken gekehrt. Ein Grund für die stärkere Abwanderung von Schwestern war eine Bewegung der fünfziger Jahre, wonach Schwestern, die als Lehrerin arbeiteten, sich weiterbilden und akademische Grade erwerben sollten. Dank dieser besseren Ausbildung fiel es ihnen nun leichter, das Ordensleben aufzugeben und qualifizierte Stellen und geachtete akademische Berufe zu ergreifen.

Die siebziger Jahre waren in vieler Hinsicht eine Reaktion auf das vorausgegangene Jahrzehnt. Ausgebrannt und von den Institutionen enttäuscht, wandte sich die amerikanische Jugend *vom Aktivismus zur Innerlichkeit.* Das Interesse für den Mystizismus des Orients, transzendentale Meditation, Yoga und Zen-Buddhismus wurde zu einem landesweiten Phänomen. Die ignatianischen Exerzitien und Bücher über Spiritualität wurden immer populärer, und die charismatische Bewegung wuchs aus einem kleinen Kreis an der Duquesne Universität (1967) zu einem weltumspannenden Netz mit allein in Nordamerika mehr als 3 000 Gebetsgruppen.

Eine aktionsorientierte Bewegung, die kaum Zeichen des Niedergangs zeigt, ist diejenige für die *Befreiung der Frau.* Seit der Veröffentlichung von „The Feminine Mystique" von *Betty Friedan* (1963) ist ein neues feministisches Bewußtsein gewachsen, und immer mehr Amerikaner sind entschlossen, die Diskriminierung, welche die Frauen in untergeordnete Rollen verbannt, zu beseitigen. Die Bewegung ist, obwohl weltweit verbreitet, in den USA besonders stark, wo immer mehr Katholiken, Priester und Laien, entschlossen für eine Gleichstellung von Frau und Mann in der Kirche wie in der weltlichen Gesellschaft eintreten. Die Frauenbewegung ist beim Streben nach einer stärkeren Beteiligung der Frauen in politisch wichtigen Positionen auf allen Ebenen und Gebieten auf den beinahe vollständigen Ausschluß der Frauen von Predigt, Liturgie und Kirchenleitung in der katholischen Kirche aufmerksam geworden.

Im Gefolge von Vietnam und Watergate waren die Amerikaner gezwungen, sich dem Verlust ihrer Unschuld zu stellen. Ein solcher Prozeß ist für jede Nation schmerzhaft und erniedrigend, ganz besonders aber für eine Nation, die für sich in der Geschichte immer eine besondere Rolle in Gottes Vorsehungsplan in Anspruch nahm. Aufgerüttelt von den Ereignissen des letzten Jahrzehnts, von Energie- und Wirtschaftskrise, haben die Amerikaner ein neues Jahrzehnt begonnen mit der Suche nach Zuflucht bei alten Gewißheiten, sowohl im politischen Konservatismus wie auch im biblischen Fundamentalismus. Welche Auswirkungen dieser Ruck nach rechts auf die katholische Theologie haben wird, ist noch nicht abzusehen.

Charakteristika der theologischen Infrastruktur

Wenige Institutionen in den Vereinigten Staaten haben sich aufgrund des Zweiten Vatikanischen Konzils so radikal verändert wie die katholischen *Seminare.* Im Vergleich zu 1965, als fast 9000 Seminaristen an 133 Ausbildungsstätten Theologie studierten, ist die Zahl der Seminaristen 1979 um mehr als die Hälfte zurückgegangen, und es gibt nur noch 54 katholische theologische Hochschulen. Um überhaupt zu überleben, sind viele Seminare in die Städte umgezogen und haben einen Zusammenschluß oder ein Konsortium von drei oder mehr Ausbildungsstätten (katholischen und protestantischen) gebildet. Größere Zusammenschlüsse von theologischen Hochschulen gibt es jetzt in Berkeley, Boston, Chicago, St. Louis und Washington, D.C. Diese Institutionen haben wie auch an-

dere katholische Seminare außerdem ihre Tore neben zukünftigen Priestern auch anderen Studenten, darunter auch Frauen, geöffnet. 1973 betrug die Zahl der weiblichen Studierenden an katholischen theologischen Hochschulen 395 (7,2% der gesamten Studentenschaft); 1977 waren es 997 (16,5%). Nach Schätzungen wird es 1982 bei dieser Steigerungsrate etwa 1600 weibliche katholische Theologiestudenten geben. Unberücksichtigt bleibt dabei die wachsende Zahl von Katholiken beiderlei Geschlechts, die an protestantischen theologischen Hochschulen studieren. Die Katholiken stellen bereits die größte konfessionelle Gruppe in Harvard und Chicago. Die Zulassung von Ordensfrauen und Laien als Theologiestudenten hatte zur Folge, daß Frauen nun als gleichberechtigte Theologieprofessoren vor allem an Universitätsfakultäten, aber auch an Seminaren unterrichten.

Neben den traditionellen akademischen Graden (M. A. [Master of Arts], Ph. D. [Dr. phil.] und S. T. D. [Dr. theol.]) verleihen die amerikanischen theologischen Hochschulen auch Grade wie den Master of Divinity (M. Div.) und den Doctor of Ministry (D. Min.), die auch theologische Feldforschung und Seelsorgetätigkeit voraussetzen. Diese Art der theologischen Ausbildung erfordert nicht nur aktives Engagement in irgendeiner Art von pastoralem Dienst, sondern auch ein theologisches Durchdenken dieser Erfahrung. Aufgrund der Begegnung mit dem konkreten Menschen muß der Student notwendigerweise nach einer Integration von Theologie und Leben suchen.

Die *pastorale und berufsbezogene Ausrichtung der theologischen Ausbildung* in den USA zeigt sich an der weiten Verbreitung solcher Programme wie des „Corporate Ministry Program", das an der Universität von St. Louis gestartet wurde: Priester, Ordensleute und Laien studieren gemeinsam, arbeiten unter Aufsicht in der Seelsorge und überdenken ihre Erfahrungen theologisch als Vorbereitung für eine Vielzahl von Diensten, die einst ausschließlich Priestern vorbehalten waren. Großen Einfluß auf diese stärkere Berufsbezogenheit von Seminaren hat die „Association of Theological Schools" (ATS). Ursprünglich protestantisch (1936), dient sie heute auch als Zulassungsstelle für die meisten katholischen theologischen Hochschulen, indem sie Kriterien für die Qualität der theologischen Ausbildung empfiehlt.

Katholische Wissenschaftler, sowohl in der Theologie wie auch in verwandten Disziplinen, sind schon seit langem in einer Vielzahl von wissenschaftlichen und *Berufsverbänden* zusammengeschlossen:

Die „*Catholic Biblical Association*" wurde 1936 gegründet, um eine neue englische Übersetzung der Bibel zu erarbeiten. Seither haben ihre Mitglieder zwei Übersetzungen und einen größeren Bibelkommentar erarbeitet. Sie regt Forschungsvorhaben an, gibt eine Vierteljahresschrift heraus und hat vor kurzem eine Untersuchung zur Rolle der Frau im frühen Christentum abgeschlossen.

Die „*Catholic Theological Society of America*" (CTSA) bemüht sich seit 1946 um die Förderung einer effektiven theologischen Ausbildung und der Erforschung von Gegenwartsproblemen. Sie ist ein Forum für den Meinungsaustausch der Theologen untereinander wie auch mit Wissenschaftlern anderer Disziplinen. Sie hat Forschungsgruppen zur Ethik im Krankenhaus, zur Seelsorge für geschiedene Wiederverheiratete, zur Erneuerung des Bußsakramentes, zur menschlichen Sexualität, zum Ökumenismus und zur Stellung der Frau in der Kirche finanziert. Nachdem sie ununterbrochen von Priestern geleitet worden war, waren unter ihren Vorsitzenden kürzlich ein Ordensbruder und eine Ordensschwester.

Die „*Canon Law Society of America*", 1939 gegründet, war seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil besonders einflußreich. Sie hat Forschungsgruppen finanziert, die Fragen wie die Form des Prozesses im kanonischen Recht, die Erneuerung des Ordenslebens, die Wahl der Bischöfe, die Stellung der Frau, das Verfahren vor Ehegerichten, die Revision des kanonischen Rechts und die Verpflichtung der Kirchenleitung zur Rechenschaft über ihr Finanzgebaren untersuchten. Ihr Ziel ist es, daß Leben und Struktur der Kirche beispielhaft sein sollen für Gerechtigkeit, kollegiale Solidarität und die Achtung der Menschenrechte.

Die „*College Theology Society*", 1953 ursprünglich als „Society of Catholic College Teachers of Sacred Doctrine" gegründet, spiegelt die Veränderungen der letzten Jahre wider. Sie fördert die theologische Ausbildung vor allem auf der „undergraduate"-Ebene und hat dabei Nichtkatholiken als Mitglieder, wie auch Theologen an nichtkatholischen Schulen. Mehr und mehr wird auf dem weltlichen Kampus der amerikanischen Universität das theologische Studium als ein sinnvolles akademisches Unternehmen betrachtet; es zielt nicht auf die Beförderung lehrmäßiger Orthodoxie oder das persönliche religiöse Engagement, als vielmehr auf größeres Verständnis für das Phänomen Religion und die Bedeutung, welche religiöse Gruppen ihren Schriften und Symbolen zumessen.

Der *Ökumenismus* zeigt sich in den Vereinigten Staaten nicht nur im Zusammenschluß von theologischen Ausbildungsstätten, sondern auch in der wachsenden Zahl von katholischen Wissenschaftlern, die akademischen Gesellschaften beitreten und in ihnen Führungsrollen übernehmen, welche früher beinahe ausschließlich protestantisch waren. Katholische Bibliothekare sind Mitglied nicht nur in der „*Catholic Library Association*", sondern auch in der „*American Theological Library Association*". Katholische Exegeten gehören zur „*Society of Biblical Literature*"; katholische Theologen gehören auch der „*American Academy of Religion*" an, und die meisten katholischen theologischen Gesellschaften sind dem „*Council on the Study of Religion*" angeschlossen, einer ökumenischen Vereinigung wissenschaftlicher Gesellschaften auf religiösem Gebiet.

Der massive Exodus von Ordensschwestern hatte Auswirkungen nicht nur auf die katholischen Schulen, sondern auch auf das *Verlagswesen*, da die Ordensschwestern nicht

nur selber Bücher kauften, sondern sie auch andern empfahlen. Beinahe über Nacht verschwanden alte und gut eingeführte Namen im katholischen Verlagswesen oder gingen in größeren nichttheologischen Verlagen auf (Benziger, Bruce, Herder & Herder, Kenedy, Newman und Sheed and Ward). Auch zahlreiche Zeitschriften, unter ihnen die American Ecclesiastical Review, stellten ihr Erscheinen ein, als gebildete Katholiken sich enttäuscht von kirchlichen Institutionen abwandten. Zwei weltliche Verlage, Doubleday and Harper & Row, veröffentlichen weiterhin wichtige theologische Bücher, und letztes Jahr wurde Crossroads gegründet, ein neuer auf katholische Theologie spezialisierter Verlag.

Eine Vielzahl von *katholischen Periodika* veröffentlicht weiterhin theologische Beiträge sowohl akademischer wie auch pastoraler Ausrichtung. Berufsbezogene und fachbezogene Artikel erscheinen in „Catholic Biblical Quartely", in „Jurist", „Theological Studies" und „Worship". Das „Journal of Ecumenical Studies" bringt Artikel aus den Bereichen christliche Einheit und Weltreligionen. „Theology Digest" erfüllt die einzigartige Funktion, Zusammenfassungen und kurze Inhaltsangaben fremdsprachiger Artikel auf Englisch zu bringen. „Chicago Studies" veröffentlicht theologische Artikel auf eher populärwissenschaftlichem Niveau, ebenso „Bible Today" über biblische Fragen. Ähnliche theologische Artikel erscheinen in der Wochenschrift der Jesuiten „America". Ihr Gegenstück „Commonweal", eine Zeitschrift der katholischen Laien zu Fragen von Religion, Politik und Kunst, ist als die wichtigste Laieninitiative im amerikanischen Katholizismus bezeichnet worden. Gleichermaßen von Laien herausgegeben und bestimmt wird „Cross Currents", eine theologische Vierteljahresschrift, und „National Catholic Reporter", ein landesweit verbreitetes Wochenblatt, das öfters populärwissenschaftliche theologische Artikel druckt. Jüngeren Datums ist „Origins", ein sehr wertvoller Dokumentationsdienst, der Erklärungen des Papstes, von Bischöfen, Theologen und anderen führenden Männern und Frauen der Kirche zu religiösen Themen und Fragestellungen veröffentlicht.

Leistungen in Exegese und Systematik

Von einer Nation, die ein mehr als 37 mal so großes Gebiet umfaßt und eine dreimal so große Bevölkerung aufweist wie die Bundesrepublik, ist zu erwarten, daß sie in ihrer Theologie ebenso *pluralistisch* ist wie auf den meisten anderen Gebieten. Schon der vorangegangene kurze Überblick läßt allerdings einige kennzeichnende Züge der katholischen Theologie in den USA deutlich werden: Bereitschaft zur Zusammenarbeit, kritische Grundhaltung, Ökumenismus, Feminismus und eine dominierende pastorale Ausrichtung. Immer wieder bestimmen diese Charakteristika die großen Leistungen der letzten 15 Jahre, von der 1966 erfolgten Vollendung der „New Catholic Encyclopedia", die in Zusammenarbeit zwischen Theologen und anderen Wissenschaftlern entstand, bis zum Erscheinen eines weiteren Gemeinschaftsunternehmens in diesem Jahr, der ersten vollständigen englisch-sprachigen Ausgabe der päpstlichen Enzykliken („Papal Encyclicals" [1740 to 1980]), die von einer Frau, *Claudia Carlen*, einer der führenden Experten auf dem Gebiet päpstlicher Dokumente, herausgegeben wird.

Ihre exegetischen Leistungen haben zu Recht gleiche internationale Anerkennung gefunden wie andere Unternehmungen der amerikanischen Katholiken. Durch gemeinsames Bemühen ist nicht nur der „Jerome Biblical Commentary" (1968) entstanden, sondern auch, zusammen mit protestantischen und jüdischen Wissenschaftlern, die „Anchor Bible Series". Zu den führenden katholischen Exegeten der Welt gehören die Amerikaner *R. Brown, J. Fitzmyer, G. MacRae* und *J. L. McKenzie.* Doch muß eingeräumt werden, daß die amerikanischen katholischen Bibelwissenschaftler aus einer Vielzahl von Gründen vorsichtig und einigermaßen zurückhaltend sind, wo es um die Konsequenzen der biblischen Kritik für empfindliche Lehraussagen wie in der Christologie oder der Ekklesiologie geht.
Ein Grund ist das Fehlen einer erstklassigen katholischen biblischen Ausbildungsstätte für Graduierte in den USA; keine katholische Universität kann sich, was die Exegese anbelangt, mit den besten protestantischen Schulen messen. Außerdem verwenden viele katholische Bibelwissenschaftler ein Gutteil ihrer Zeit auf die wichtige pastorale Aufgabe der niveauvollen Popularisierung (*R. Murphy, B. Vawter, J. Castelot*, in jüngerer Zeit *E. LaVerdiere* und *D. Senior* u. a.). Darüber hinaus sind die Exegeten wie andere Theologen in den USA in die Defensive gedrängt worden durch Angriffe von Ultra-Konservativen. Kein geringerer als Raymond Brown, bekannt durch sein Werk über die johanneischen Schriften und die Kindheitserzählungen, hat sich der „Vigilanten des rechten Flügels" erwehren müssen, wie er sie nannte, „die vorgeben, für den Katholizismus sprechen zu können, wenn sie jede neue Ideen angreifen". Zu Recht warf er der „erzkonservativen katholischen Presse" vor, „die Autorität des Lehramtes zu usurpieren". Fundamentalisten in der amerikanischen Kirche erheben auch heute noch laut ihre Stimme und erheben Häresievorwürfe gegen Wissenschaftler.

Avery Dulles und *David Tracy* haben wichtige Beiträge zur *Fundamentaltheologie* geleistet. Dulles hat sehr viel über die Theologie der Offenbarung, Geschichtlichkeit und Grenzen des Dogmas und über Ekklesiologie geschrieben. Seine Beschreibung der Kirche in Modellvorstellungen (Institution, Gemeinde, Sakrament, Verkünder, Dienst) hat sich als außerordentlich hilfreich erwiesen bei der Behandlung der postkonziliaren Spannungen, die aus divergierenden Ekklesiologien entstanden. In seinen Arbeiten zum theologischen Pluralismus und zur Methodologie zeigt sich bei Tracy der Einfluß von Strömungen und Fragestellungen, die auf diesem Kontinent besonders lebendig sind: Prozeßphilosophie *(Whitehead, Hart-*

shorne), Prozeßtheologie *(S. Ogden)*, anglo-amerikanische Sprachanalyse und das Sich-Einlassen auf die moderne Welt *(L. Gilkey)*. Tracy sieht in den christlichen Texten eine Bestätigung des weltlichen Glaubens an den „letzten Sinn" unseres Lebens hier und jetzt. 1975 haben 18 Theologen, Katholiken und Protestanten, unter ihnen auch Dulles, die sogenannte „Hartford-Erklärung" (vgl. HK, April 1975, 166–168) veröffentlicht, in der „ein offensichtlicher Verlust des Sinns für das Transzendente" beklagt wird, wie er sich in vielen Spielarten modernen Denkens offenbare.

In der *systematischen Theologie* hat man sich verständlicherweise besonders auf Priestertum und geistliches Amt, Ökumenismus und die Beziehung zwischen Theologie und Lehramt konzentriert. Der Exodus vieler Priester veranlaßte die Bischöfe 1976, katholische Wissenschaftler mit einer vollständigen Untersuchung von Leben und Amt von Priestern in den USA zu betrauen, und zwar aus historischer *(J. T. Ellis)*, psychologischer *(E. Kennedy)*, soziologischer *(A. Greeley)* und theologischer Perspektive. *Bernard Cooke*, der ursprünglich die theologische Untersuchung leiten sollte, wurde abgelöst, als er das Priesteramt aufgab und laisiert wurde. Er vervollständigte später seine Forschungen und veröffentlichte sein enzyklopädisches Werk („Ministry to Word and Sacrament", 1976), eine Geschichte und Theologie des Amtes mit den Leitbegriffen, Gemeindebildung, Wort, Dienst, Befähigung zum Urteil und Sakrament. Obwohl laisierter Priester, wurde Cooke unlängst an die Spitze der Catholic Theological Society of America gewählt, ein deutliches Zeichen für die kritische Unabhängigkeit der amerikanischen katholischen Theologie.

Von einzigartiger Bedeutung, sowohl auf dogmatischer wie auch auf praktischer Ebene sind die *ökumenischen Fortschritte*, die durch bilaterale Konsultationen von katholischen und protestantischen Theologen, die offiziell von ihrer jeweiligen Kirche ernannt wurden, erzielt worden sind. Am produktivsten war die lutherisch-katholische Konsultation, deren Untersuchungen und gemeinsame Erklärungen in der Serie „Lutherans and Catholics in Dialogue" veröffentlicht wurden. Nachdem eine grundlegende Übereinstimmung zwischen den beiden Traditionen über das Nizänum (1965), die Taufe (1966) und die Eucharistie als Realpräsenz und Opfer (1967) erzielt worden war, stellten die katholischen Teilnehmer fest, daß es „keinen überzeugenden Grund" gibt, „die Möglichkeiten zu verneinen, daß die römisch-katholische Kirche die Gültigkeit" des lutherischen Amtes anerkennen könnte (1970). Was das Petrus-Amt betrifft, so erkannten die lutheranischen Teilnehmer das Papsttum als „den wichtigsten einzelnen Repräsentanten dieses Amtes für die Universalkirche" an (1974). In der Lehre von Autorität und Unfehlbarkeit beriefen sich beide Seiten gleichermaßen auf den Beistand des Heiligen Geistes bei der treuen Weitergabe des Evangeliums, kamen aber zu keiner Übereinstimmung in der Frage nach den Mitteln, die dafür erforderlich sind (1978).

Vielfältige Akzente zwischen Feminismus und Spiritualität

Im Blick auf das Verhältnis des Christentums zu anderen Weltreligionen hat sich ein beträchtliches Interesse an Mystizismus und religiöser Erfahrung des Ostens entwikkelt, insbesondere in Kalifornien (z. B. R. Panikkar über den Hinduismus). Jüdisch-christliche Untersuchungen gibt es in den USA so viele wie kaum irgendwo sonst, hauptsächlich dank der Arbeit zahlreicher katholischer Theologen *(J. Oesterreicher, E. Flannery, J. Pawlikowski, R. Ruether, J. Sheerin, L. Swidler, E. Fisher)*. Während jüdische Theologen die Lehre des Talmud vom „Noachitischen" Bund Gottes mit der gesamten Menschheit erforschen, untersuchen die christlichen Wissenschaftler die Beziehungen zwischen Altem und Neuem Bund, den pharisäischen Einfluß auf Jesus, den Antisemitismus im Neuen Testament, das moderne Judentum und den Staat Israel – alles im Blick auf die Zeit nach Auschwitz, deren theologische Implikationen man langsam zu erforschen beginnt.

Der gute Wille der Bischöfe gegenüber den Theologen wird in den USA wie auch anderswo grundsätzlich anerkannt. Allerdings wird ihre Ausübung der rechtlichen Kompetenz als Grund für einen alarmierenden Vertrauensschwund betrachtet, so daß die offizielle Lehre der Kirche oft als bloße ideologische Untermauerung für die Institution kritisiert wird. Die Unterscheidung des Thomas von Aquin zwischen dem Lehramt der Bischöfe (magisterium cathedrae pastoralis) und dem der Theologen (magisterium cathedrae magistralis) ist in den letzten Jahren als Grundlage für eine Lösung eingebracht worden (A. Dulles). 1980 wurde das Thema von einem Sonderausschuß der „Catholic Theological Society" (CTSA) untersucht; er schlug vor, die Catholic Theological Society und Canon Law Society sollten gemeinsam Normen der Lösung von Konflikten zwischen Theologen und Lehramt erarbeiten.
Natürlich reichen einige Seiten über die Theologie in Amerika nicht aus, um das Werk von *Walter Burghardt* auf dem Gebiet der Patrologie, von *George Tavard* auf dem Gebiet des Ökumenismus oder die Umsetzung der Theologie für die pastoralen Bedürfnisse in der religiösen Erziehung *(G. Moran, R. McBrien, J. Shea)* und Pfarrgemeinderäten *(W. Rademacher)* ausreichend zu würdigen. Besondere Erwähnung verdient auch die Verbreitung der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung durch das mexikanisch-amerikanische Kulturzentrum („Mexican American Cultural Center", MACC) und die Maryknoll Missionsgesellschaft, ihre Zeitschrift (*M. Sandoval*, Hrsg.) und ihren Verlag „Orbis Books".

Wenn es in Nordamerika eine Parallele zur Theologie der Befreiung gibt, so ist es die *feministische Theologie*. Verschiedene Frauenvereinigungen arbeiten innerhalb der Kirche, um den „Sexismus" zu überwinden. Während einige weibliche Theologen (z. B. M. Daly) das Christentum als hoffnungslos befangen und repressiv ansehen,

weigert sich die Mehrzahl der katholischen Feministinnen, die Offenbarung mit der Tradition männlicher Vorherrschaft gleichzusetzen. In der Frage der Priesterweihe von Frauen hat 1978 eine Untersuchungskommission des CTSA die Erklärung der Glaubenskongregation von 1977 kritisiert; sie kam zu dem Schluß, daß die vorgebrachten Argumente einen Ausschluß der Frauen von der Weihe zum kirchlichen Amt nicht rechtfertigten. Die Zahl hervorragender weiblicher Theologen wächst (*S. Butler, A. Carr, A. Cunningham, M. Farley, E. Schussler-Fiorenza, J. Massyngberde Ford, M. Hellwig, R. Ruether* u. a.), und sie machen sich zunehmend bemerkbar. Man kann sicher sein, daß sie keine vorübergehende Erscheinung weder auf der amerikanischen noch auf der römisch-katholischen Szene sind.

Wichtigstes Charakteristikum der *Moraltheologie* in den USA – und zwar sowohl der katholischen wie auch der protestantischen – ist die Beschäftigung mit praktischen, pastoralen moralischen Problemen: soziale Gerechtigkeit, Sexualität und Ehe, Abtreibung, Bioethik und die grundlegende Frage der moralischen Normen. In der Vergangenheit hingen katholische Moraltheologen hauptsächlich einem „kirchlichen Positivismus" an, der Erklärungen des Lehramts unkritisch erklärte. In letzter Zeit vertreten sie zunehmend einen Personalismus, der weniger auf den physischen Akt als solchen als auf die handelnde Person Wert legt. Diese neue Einstellung gerät oftmals in Widerspruch zu amtlichen Lehrtraditionen in der Kirche, da sie im Blick auf den Grundsatz der Doppelwirkung stärkeres Gewicht auf ein „angemessenes Verhältnis" von Norm und Ziel und auf die Mitwirkung der Vernunft legt.

Zu den angesehensten katholischen Moraltheologen in den USA gehören *C. Curran* mit seiner neuen Theologie von Konflikt und Kompromiß, *J. Dedek* und *P. Keane*, (Sexualethik), *D. Maguire* (Analyse der moralischen Wahlmöglichkeit), *R. McCormick*, Autor der einflußreichen „Notes on Moral Theology" (ein Überblick und eine Analyse, die alljährlich in „Theological Studies" erscheinen), *J. Noonan* mit seinen Arbeiten zur Abtreibung und zur Empfängnisverhütung (1965), *W. Reich*, Herausgeber der hervorragenden ökumenischen interdisziplinären „Encyclopedia of Bioethics" (1978) in vier Bänden. Erwähnenswert ist auch die CTSA-Studie aus dem Jahr 1977 „Human Sexuality" (*A. Kosnik* u. a.), da sie den status quaestionis der Sexualethik in diesem Land verändert hat. Sie beschreibt die Sexualität als göttliche Gabe und Aufgabe für kreative und integrative Reife und Beziehungen und nennt eine Reihe von Werten, die zu einer moralischen Entscheidung auf der Grundlage der Würde des Menschen führen können. Von der römischen Glaubenskongregation als Abweichung von der Tradition kritisiert (insbesondere vom Konzept der in sich bösen Handlung), wurde sie anderseits für den Versuch, die Tradition zu übersetzen und das in ihr enthaltene ehrwürdige katholische Prinzip des Probabilismus wiederzubeleben, gelobt. In einem weiteren Band „Dimensions of Human Sexuality" (*D. Doherty*, Hrsg.) wurden 1979 Diskussionen und Debatten zu dieser Studie veröffentlicht.

Wenige Gebiete der Theologie sind so populär geworden und von wenigen sind so viele Bücher verkauft worden wie dem der *Spiritualität*. Thomas Mertons Einfluß wirkt weiter. Durch seine Autobiographie wurde es wieder möglich und legitim, in religiösen Untersuchungen „Ich" zu sagen. Erwähnenswert ist auch die Serie „The Classics of Western Spirituality" (Paulist Press) und das Institut für zisterziensische Studien an der Western Michigan University. Besonderen Anklang beim amerikanischen Leser fand die Verbindung von Spiritualität mit Psychologie *(H. Nouwen, D. Goergen, J. Powell)*, Mythos *(J. Donne)*, Kunst *(M. Fox)* und politischem Handeln *(D. Day, D.* and *P. Berrigan)*. Ebenfalls populär sind die Arbeiten zur Spiritualität der Jesuiten *(J. Futrell)*, zur Theologie des Ordenslebens *(A. Van Kaam, T. O'Meara)* und zum christlichen Mystizismus und Gebet des Ostens *(G. Maloney, M. B. Pennington)*.

Neue Herausforderungen zu erwarten

Aus dem Vorhergehenden ergibt sich deutlich: Zwar kann die Katholische Theologie in den USA keine ein oder zwei großen „Stars" vorweisen, doch braucht sie sich deshalb nicht zu schämen. Sie hat eine große Zahl von kreativen, intensiv arbeitenden Männern und Frauen hervorgebracht, die sich der Kirche wie den theologischen Disziplinen verpflichtet wissen und bereit sind, Schwierigkeiten und Verantwortung ihrer Aufgabe auf sich zu nehmen. Zwar führen ihre gemeinsamen pastoralen und ökumenischen Anstrengungen manchmal zur Kritik an gewissen katholischen Traditionen – das gilt insbesondere für das Gebiet des Feminismus, der Sexualethik und des Priesteramts – doch ist diese Kritik loyal und geschieht aus Liebe zur Kirche. Zweifellos steht die katholische Theologie in den USA heute vor Problemen.

Die Abnahme der Berufungen bringt für die Lehrkörper der Seminare die Versuchung mit sich, ihre Anforderungen zu senken, und kann die Bischöfe dazu veranlassen, den Priestern weniger oft zu gestatten, weiterführend theologische Studien zu betreiben. Das mag dazu führen, daß mehr Laien und Ordensschwestern auf diesem Gebiet Führungsaufgaben übernehmen. Es gibt eine antiintellektuelle Tradition im amerikanischen katholischen Klerus (auf hoher wie auf unterer Ebene), und eine fundamentalistische Bewegung ist am Beginn der achtziger Jahre im Anlaufen. Manche Theologen mögen bei dem Aufeinanderprall Blessuren davontragen. Aber die sechziger Jahre werden nicht so leicht vergessen sein. Der amerikanische Katholizismus wird erwachsen, er entwächst dem infantilen Konformismus und der Rebellion der Jugend. Das Zweite Vatikanische Konzil hat ein neues Zeitalter für die katholische Theologie der USA eingeläutet. Mit den Worten des amerikanischen Romanciers *Thomas Wolfe*: Es gibt kein Zurück mehr. *Ronald Modras*

Das neue Gesicht eines autoritären Regimes

Die Philippinen nach Aufhebung des Kriegsrechts

Als Präsident Ferdinand Marcos 1972 das Kriegsrecht über die Philippinen verhängte, wollte er damit zugleich den Aufbau einer „Neuen Gesellschaft" in die Wege leiten. Die Aufhebung des Kriegsrechts im Januar 1981 bedeutet jedoch keineswegs, daß dieses Ziel erreicht worden ist. Die Probleme des Landes sind geblieben, denn nur ein geringer Teil der Bevölkerung profitierte von einem mittlerweile allerdings wieder ins Stocken geratenen wirtschaftlichen Aufschwung. So zählen inzwischen auch Vertreter jener Gruppen zu den Kritikern der Regierung, die 1972 noch bereit waren, Marcos einen Vertrauensvorschuß zu gewähren. Die Rückkehr zu verfassungsmäßigen Zuständen dient denn auch vor allem der Festigung der ins Wanken geratenen Herrschaft der Marcos-Familie – zur Lösung der Probleme des Landes wird sie vorerst nur wenig beitragen.

Die philippinische „Präsidialdemokratie"

Formal gesehen sind die Philippinen seit dem Anfang 1981 wieder eine parlamentarische Demokratie entsprechend der Verfassung von 1973 (mit späteren Zusätzen). Der Präsident, insbesondere aber auch das Militär gaben einen Teil ihrer politischen Befugnisse ab. So sollen die Militärtribunale aufgelöst und politische Prozesse vor ordentlichen Gerichten abgehandelt werden. Einschränkungen gibt es jedoch weiter in denjenigen Regionen, in denen das Militär gegen Aufständische kämpft, vor allem in den beiden Regionen, in denen Muslime einen großen Teil der Bevölkerung stellen.

Doch der parlamentarische Schein trügt. Mit dem Referendum vom 7. April 1981 wurde dem Land eine formal dem französischen System entlehnte *Präsidialdemokratie* gegeben, die die Machtfülle des jetzigen Präsidenten nur bestätigt. Er, dessen Wiederwahl keiner Beschränkung unterliegt, bestimmt die Richtlinien der Politik und bestellt bzw. entläßt den Premierminister (die Berufung bedarf der Zustimmung des Parlaments). Vom Parlament verabschiedete Gesetze kann er mit einem *Veto* belegen, das allerdings auf Antrag des Premiers mit einer ⅔-Mehrheit des Parlaments überstimmt werden kann. In Ausnahmefällen darf er darüber hinaus auch Dekrete über die Köpfe der Parlamentarier hinweg erlassen.

Vom Parlament zu verabschiedende Gesetzesvorlagen müssen zuvor vom Kabinett gebilligt worden sein. Die Kabinettsmitglieder selbst sind dem Parlament nicht verantwortlich, und ebensowenig kann der Präsident abgewählt werden. Im Falle seiner Amtsunfähigkeit oder seines Todes gehen seine Befugnisse auf ein dem engeren Kabinett entsprechendes Komitee über, dessen Vorsitz der Premier hat und dem derzeit sieben Mitglieder angehören. Zum neuen Premierminister wurde *Cesar Virata*, bisheriger Finanzminister und international anerkannter Finanzexperte, ernannt, obwohl Vertreter der Regierungspartei die Gattin des Präsidenten, Imelda Marcos, vorgeschlagen hatten. Möglicherweise soll dies eine Geste gegenüber dem Ausland sein – eine Amtsnachfolge durch Frau Marcos ist trotz allem für die Zukunft nicht auszuschließen.

Der Absicherung der Macht dienen schließlich noch zwei Gesetze, die vor dem Referendum im Eilverfahren und gegen den Widerstand auch eines Teils der Regierungspartei verabschiedet wurden. Zum einen können jederzeit Personen, die gegen die öffentliche Ordnung verstoßen (dieser Begriff ist vielseitig interpretierbar), auf Anordnung des Präsidenten hin in Haft genommen werden. Zum anderen ließ sich Marcos für alle seine bisherigen und zukünftigen Amtshandlungen Immunität gewähren und diese Immunität auch auf seine Mitarbeiter ausdehnen, soweit sie in seinem Auftrag handeln.
Bei der Durchsetzung seiner Politik kann sich Marcos nicht nur auf zahlreiche, wichtige Regierungsämter bekleidende Verwandte stützen, sondern vor allem auch auf die *Armee*, deren Mannschaftsstärke einschließlich der Volksmiliz von 60 000 (1972) auf etwa 200 000 (1981) angewachsen ist. Die meisten der hohen Offiziere sind Landsleute von Marcos aus dem Norden Luzons und ihm z. T. ebenfalls verwandtschaftlich verbunden. Deren vorerst eingeschränkter politischer Einfluß dürfte wieder steigen, wenn – wie geplant – die ebenfalls der Armee unterstehenden Polizeikräfte reorganisiert und einem noch zu schaffenden Ministerium für nationale Sicherheit eingegliedert worden sind. Unruhe könnte es allenfalls in den mittleren Rängen des Offizierskorps geben, falls Marcos weiterhin zahlreiche Generäle über ihre Dienstzeit hinaus im Amt behält und so die Aufstiegsmöglichkeiten jüngerer Offiziere einschränkt.

Eine wichtige Stütze ist auch die Regierungspartei *Kilusan Bagong Lipunan* (KBL/„Bewegung für eine neue Gesellschaft"). Von den 187 Abgeordneten des derzeitigen Interimsparlaments (Neuwahlen sind für Mai 1984 angekündigt) gehören 173 der KBL an. Entsprechend hat das *Parlament*, dessen Oppositionsabgeordnete zudem untereinander uneins sind, bisher keine bedeutende Rolle als

Gegengewicht zu Marcos gespielt und sich mehr mit Routine-Angelegenheiten befaßt (Steuergesetze u.ä.). Die Überlegenheit der KBL wurde im übrigen auch bei den Kommunalwahlen im Januar 1980 deutlich, auf die sie wie üblich als einzige Partei rechtzeitig vorbereitet worden war. Hier gewann sie 69 von 73 Gouverneurssitzen und 1450 von 1560 Bürgermeisterstellen. Angesichts ihres gut eingespielten Apparates ist es denn auch kein Wunder, wenn Referenden oder Präsidentschaftswahlen wie im Juni 1981, als Marcos 88% der Stimmen erhielt, in der Regel zur großen Zufriedenheit der Regierung ausfallen. Indizien für eine Ablehnung der Regierung Marcos lassen sich bei Wahlen allein aus der Wahlbeteiligung ablesen. So brachte der Aufruf zum *Wahlboykott* durch die Opposition zum Referendum im April 1981 dieser immerhin einen Achtungserfolg, als trotz Wahlpflicht 30% der Wähler den Urnen fernblieben.

Eine lautstarke, aber schwache Opposition

Seine bisher wenig angetastete Machtstellung verdankt Marcos zu einem guten Teil der Schwäche der Opposition. Die zahlreichen legalen Oppositionsparteien haben sich meist nur bei Wahlen auf ein gemeinsames Vorgehen einigen können, doch sind diese Bündnisse oft genug schnell wieder zerfallen, da die Gemeinsamkeit allein in der Gegnerschaft zu Marcos bestand. Die Führer der Parteien sind zudem oft genug Vertreter jener Oligarchie, die sich vor der Regierungszeit von Marcos als wenig fähig erwies, die Probleme des Landes zu lösen, und so fehlt ihnen denn auch derzeit eine größere Gefolgschaft außerhalb intellektueller Kreise.
Es bleibt abzuwarten, ob dem Mitte 1980 gegründeten *Bündnis von acht Oppositionsparteien,* UNIDO, größerer Erfolg beschieden sein wird. Sie möchte die Philippinen zu einer echten Demokratie zurückführen. Hierzu gehören die Wiederherstellung der Menschenrechte, die nationale Unabhängigkeit gegenüber den Großmächten (auch der USA), der Abbau der wirtschaftlichen Abhängigkeit vom Ausland (dessen Konzernen gerade Marcos viel Spielraum einräumt) und die Beseitigung der Diskriminierung von Minderheiten, insbesondere der Muslime. Allerdings fehlt der UNIDO eine geeinte Führung, und zudem sind einige der fähigsten Oppositionspolitiker im Exil. In den USA war bisher vor allem der ehemalige Präsidentschaftskandidat Paul Manglapus des „Movement for a Free Philippines" tätig. Mittlerweile lebt aber auch der ehemalige Senator *Benito Aqino* in den USA, der gerade durch seine lange Haftzeit unter Marcos zu einer der Symbolfiguren des Widerstandes gegen die Diktatur geworden ist. Da er sich zudem als recht fähiger Politiker erwies, gilt er als einer der ernstzunehmendsten Gegner von Marcos. Kritik brachte ihm jedoch ein, daß er im August 1980 die Bildung einer Stadtguerilla auf den Philippinen nicht ausschloß und kurz darauf tatsächlich eine „Befreiungsbewegung 6. April" (nach einer Demonstration gegen Marcos am 6. 4. 78) eine Attentatswelle auf den Philippinen einleitete. Eine Verbindung Aqinos zu den Attentätern ließ sich bisher allerdings nicht beweisen, ja es ist nicht einmal sicher, ob nicht manche der Attentate der letzten Zeit auf den Philippinen eventuell auf das Konto regierungstreuer Kreise gehen.
Unter den Gruppen, die sich im offenen Kampf gegen die Regierung befinden, erlebt die *kommunistische Partei* derzeit eine Umstrukturierung. Auf Grund interner Querelen und wohl auch deshalb, weil in den letzten Jahren einige ihrer prominenten Führer verhaftet wurden, ließ die Aktivität ihres militärischen Zweiges, der *New People's Army,* im letzten Jahr etwas nach. Die Abkehr der chinesischen Führung vom Maoismus und der Versuch Chinas, bessere Beziehungen auch zu den Philippinen anzuknüpfen, veranlaßten die CPP zudem zu einem Überdenken ihrer bisher engen Beziehungen zu China. Nach der Wahl ihres neuen Führers *Rodolfo Salas* könnte sie sich jetzt mehr nach Osteuropa hin orientieren und ihren Guerilla-Kampf wieder verstärkt aufnehmen (vgl. Japan Times, 30. 6. 81). Die *Moro National Liberation Front* ist gleichfalls weiter aktiv. Zwar hatte Marcos im Mai 1979 Wahlen in den Muslim-Regionen abhalten lassen, doch gerieten diese zur Farce, nachdem die MNLF zum Boykott aufgerufen hatte und die KBL sämtliche Sitze in den Provinzparlamenten gewann. Die diesen Regionen gewährte Autonomie schließt im übrigen alle wichtigen Bereiche wie Sicherheitswesen, Wirtschaftspolitik und Sozial- und Bildungsplanung aus. Die Kämpfe, die bisher über 60 000 Menschenleben forderten, gehen somit unvermindert weiter. (Ob das Attentat auf die Kathedrale von Davao City, das im April 1981 mindestens 15 Tote und über 150 Verletzte forderte, den Muslimen anzulasten ist, läßt sich bisher nicht genau sagen.)
Aufsehen erregte ein *Massaker der MNLF,* dem auf der Pata-Insel im Februar 1981 über 100 Soldaten zum Opfer fielen und über dessen Hintergründe die Regierung immer noch schweigt (möglicherweise hatte sich das Militär auf Schein-Verhandlungen mit der MNLF eingelassen). Im Zuge einer harten Strafexpedition der Armee wurden mehrere tausend Menschen „evakuiert", von denen mindestens 300 in Lagern an Krankheiten und Hunger gestorben sein sollen (Japan Times, 26. 4. 81). Die MNLF steht im übrigen nach Zeiten interner Streitigkeiten weiter unter der Führung von *Nur Misuari,* der aber im eigenen Lager umstritten ist, da man ihm Kontakte zu den Kommunisten der NPA nachsagt und befürchtet, er könne in marxistisches Fahrwasser abgleiten. Ohnehin scheint der Rückhalt der MNLF unter der Moslembevölkerung zu schwinden, da diese am meisten unter den Kämpfen leidet (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 11. 4. 81).

Die Verletzung von Menschenrechten geht weiter

Angesichts dieser Auseinandersetzungen gehen krasse *Menschenrechtsverletzungen* auf den Philippinen weiter.

Zwar wurden in den letzten Jahren zahlreiche politische Gefangene freigelassen, doch sind die Gefängnisse weiter gefüllt. Hinzu kommen Übergriffe der Militärs gegenüber der Zivilbevölkerung – allein 1980 sollen 118 Zivilisten durch Militärs getötet worden sein. Dabei macht man auch vor Kirchenoberen nicht halt, so wurde im Oktober 1980 der Wagen von Bischof *Cincero Lucero* von betrunkenen Soldaten unter Beschuß genommen, und im März 1981 wurde Bischof *Nestor Cariño* von Borongan ohne Angaben von Gründen vorübergehend festgenommen (Far Eastern Economic Review, 27. 3. 81).
Um die Wiederherstellung der *Pressefreiheit* ist es nicht sonderlich gut bestellt. Offiziell wurde zwar die Herausgabe neuer Presseorgane erlaubt, doch scheitert sie in der Regel daran, daß mißliebige Herausgeber keine entsprechenden Papierzuteilungen bekommen würden. Umstritten ist auch das Streikrecht in der Wirtschaft. Marcos betonte zwar in einem Interview für das „Asian Wall Street Journal" (21. 2. 81), daß die Verfassung Streiks keinesfalls verbiete. Doch sollen Streiks in Zukunft nur in solchen Wirtschaftszweigen erlaubt sein, die nicht die nationale Sicherheit berühren – die Praxis wird zeigen, wie weit dieser Bereich gefaßt werden kann. Überhaupt dürfte die *wirtschaftliche Entwicklung* zum Prüfstein für die Regierung werden, und Marcos berief denn auch Ende Juli eine Reihe von Wirtschaftsexperten in sein umgebildetes Kabinett. Die Steigerung des BSP blieb in den letzten Jahren um einiges hinter den Erwartungen zurück und lag 1980 bei offiziell 4,7%, inoffiziell bei 3,7% (Business Times, 12. 1. 81) – die niedrigste Rate der letzten zehn Jahre. Die Inflationsrate beträgt derzeit 20%, die Reallöhne sind im letzten Jahrzehnt um 40% gesunken, und immer noch leiden 70% der Bevölkerung an Unterernährung.
Die Gründe hierfür liegen nicht nur in der *Abhängigkeit der Philippinen von Exporten* sowie auf dem Energiesektor (95% sind von Ölimporten abhängig), sondern auch in einer verfehlten Wirtschaftspolitik. Die bisher stark geförderten Investitionen ausländischer Unternehmen steigerten nicht nur die Abhängigkeit vom Weltmarkt, sie behinderten auch die Entwicklung der eigenen Wirtschaft. Die Großprojekte der letzten Jahre, die den Philippinen helfen sollen, statt Rohstoffen Zwischen- und Fertigprodukte zu exportieren, erwiesen sich ebenfalls als verfehlt. So kritisiert die Weltbank, daß die Projekte aber überzogenem Prestigedenken entsprächen und zudem nicht einmal die erhoffte Zahl von Arbeitsplätzen schüfen.
Noch schlimmer waren in einigen Fällen die unmittelbaren *sozialen Folgen.* Als Beispiel soll das Chico River Basin Development Project dienen, dessen Stau-Anlagen zur Sicherung der Wasser- und Energieversorgung weiter Teile Luzons gedacht sind. Der Bau führt zur Vernichtung der Stammesgebiete von mehreren zehntausend Menschen, die umgesiedelt werden sollen. Die Proteste der Menschen bleiben bisher weitgehend ungehört, ja einer der Führer der Protestbewegung, ein Stammeshäuptling, fiel einem bis jetzt nicht aufgeklärten Mordanschlag zum Opfer. Da auch die kirchlichen Organisationen, die sich sehr um die dortigen Menschen bemühen, noch keine Erfolge erzielen konnten, ist es eigentlich kein Wunder, wenn gerade in solchen Gebieten wieder der Einfluß der NPA wächst.
In ihren wirtschaftlichen Schwierigkeiten sind die Philippinen auf weitreichende *Hilfe des Auslandes* angewiesen. Der wichtigste Verbündete sind, obwohl ehemalige Kolonialmacht, die USA. Diese versuchen allerdings, für ihre Wirtschafts- und Militärhilfe einen möglichst hohen Preis zu erlangen. So wird denn auch das Abkommen über die amerikanischen Militäranlagen auf den Philippinen von 1979 von diesen als ungenügend betrachtet, da es einerseits den Amerikanern weiter freie Hand in der Nutzung läßt, andererseits die Philippinen einen zu niedrigen Preis in Form von finanzieller Unterstützung erhalten zu haben glauben. Der Tiefpunkt in den Beziehungen, der während der Carter-Administration wegen ständiger Verletzung von Menschenrechten erreicht worden war, ist jedoch überwunden. Der amerikanische Vizepräsident *George Bush* fand jedenfalls recht freundliche Worte für die demokratische Wende auf den Philippinen anläßlich der neuen Amtseinführung von Marcos im Juni 1981, wurde allerdings dafür auf den Philippinen wie in den USA vor allem von kirchlicher Seite kritisiert.

Fortschritte macht das *Verhältnis zu China.* Im Juli 1979 hatte Imelda Marcos bei einem Besuch in Peking neue Handelsvereinbarungen abschließen können. China revanchierte sich mit einer gewissen Zurückhaltung gegenüber der CPP, und so wurde z. B. Ende 1980 erstmals nach 27 Jahren das Einreiseverbot für Festlandschinesen aufgehoben. Aber auch die UdSSR wird als Handelspartner keinesfalls verschmäht – sie ist jetzt noch vor den USA der größte Abnehmer für philippinischen Zucker, eines der wichtigsten Ausfuhrprodukte (Business Times, 2. 3. 81). Ansonsten stützt man sich hauptsächlich auf die Verbündeten in der ASEAN, zu denen die Beziehungen – trotz des Muslim-Problems – relativ gut sind.

Kirche zwischen Widerstand und Anpassung

Im Leben der Philippinen nimmt die Katholische Kirche nach wie vor eine führende Stellung ein (vgl. HK, Juli 1979, 371 ff.). 85% der fast 50 Mill. Filipinos sind Katholiken, 4,3% Muslime, 3,9% Aglipayaner, 3,1% gehören anderen protestantischen Kirchen an, 1,3% bekennen sich zur Iglesia ni Kristo (nach dem Stand von 1970, neuere Zahlen liegen nicht vor). In den 66 Kirchensprengeln (einschließlich eines Militärvikariats) residieren derzeit 100 Bischöfe, davon 85 Filipinos und 5 weitere mit philippinischer Staatsangehörigkeit (Stand Ende 1980 – Fides, 4. 2. 81). 1978 zählte die Kirche zudem 4751 Priester, davon 2124 Ordensleute, von denen 75% ebenfalls Einheimische waren. Hinzu kamen 3000 Ordensbrüder und 8000 Ordensschwestern.

Die bedeutsame Rolle der Kirche im öffentlichen Leben unterstreicht die Tatsache, daß sie gerade auf dem *Bil-*

dungssektor hohes Ansehen genießt. 13 der 86 Universitäten des Landes sind katholisch, insgesamt zählte man 1978 etwa 1800 Schulen aller Art mit über 1 Mill. Schüler bzw. Studenten. Im sozialen Bereich sind darüber hinaus 650 Sozialeinrichtungen, u. a. 69 Krankenhäuser zu erwähnen. Mittlerweile ist die Kirche sogar in der Lage, selbst in anderen Ländern zu helfen. So sind über 100 philippinische Priester und mehr als 400 Schwestern in etwa 60 Ländern der Erde im Einsatz (alle Angaben nach Fides, 4. 2. 81). Diese recht imponierenden Zahlen dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kirche vor sehr schwierigen Problemen steht. Neben dem Bemühen um Akkulturation und Vertiefung der Volksfrömmigkeit sowie die nicht unumstrittene Bildung christlicher Basisgemeinden ist es vor allem die Frage der sozialen Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft, die tiefe Gräben in der Kirche aufgeworfen hat.

Bischof *Francisco F. Claver S.J.* (Praelatura nullius von Malaybalay), einer der Wortführer derjenigen, die eindeutige Stellungnahmen der Kirche auch zu sozialen und politischen Fragen befürworten, hat die beiden Hauptrichtungen auf folgenden Nenner zu bringen versucht (u. a. Etudes April 1980, 515 ff): Kirche als Institution / Kirche als Volk.
Die erste Richtung betont vor allem den rein religiösen Auftrag Kirche als geistlicher Institution und möchte sie weitgehend aus der Tagespolitik heraushalten, soweit die Freiheit der Religion gewährt ist. Allenfalls könne die Kirche den Politikern die allgemeinen Prinzipien christlicher Moral in Erinnerung bringen. Sie solle ansonsten aber nur dort mahnen, wo Grundpositionen des katholischen Glaubens gefährdet seien, etwa bezüglich der staatlichen Familienplanung. Im übrigen sei die Kirche gleichermaßen für Arme wie für Reiche da.
Die Gegenposition, die die Kirche vor allem als *Gemeinschaft* begreife, sehe dagegen die Glaubensarbeit *eingebettet in die sozialen Gegebenheiten der Gesellschaft.* Die Kirche müsse also auch die Lebensbedingungen der Gläubigen berücksichtigen, sich für ihre sozialen Belange einsetzen und so vor allem eine Kirche der Armen sein.
Beide Positionen sind nicht nur umstritten, sie bergen auch Gefahren in sich. Die Betonung der Kirche als rein geistlicher Institution und das Bemühen um deren Erhaltung führt leicht zu einer zu *engen Bindung an eine Regierung,* die von vielen als ungerecht empfunden wird und die zudem ihr Augenmerk allein auf die materiellen Aspekte der Gesellschaft richtet und dadurch die sozialen Spannungen verschärft. Der stärkere Einsatz für soziale Belange der Menschen birgt dagegen nicht nur Konflikte mit dem Staat in sich und gefährdet damit indirekt die eigenen Einrichtungen. Er kann auch dazu führen, daß sich Priester und Ordensleute radikalen, u. U. marxistischen Bewegungen annähern, ja in Einzelfällen Gewaltanwendung gegenüber dem Staat propagieren.

Entsprechend werfen die Vertreter einer rein institutionell-geistlichen Sicht der Kirche den Wortführern der zweiten Position vor, eine Befreiungstheologie mit marxistischem Einschlag zu propagieren. Sie selbst wiederum sehen sich dem Vorwurf ausgesetzt, die Kirche den Gläubigen zu entfremden. So unüberbrückbar diese in ihren Extremen eher von Minderheiten innerhalb des Klerus, der Orden und der Laienschaft vertretenen Standpunkte scheinen mögen, so bemüht man sich doch einen Konsens zu finden.

Die Mehrzahl der Bischöfe, an ihrer Spitze Kardinal *Jaime Sin,* tritt denn auch eher für eine „kritische Zusammenarbeit" mit dem Staat ein. Dieser Mittelweg soll einerseits die Positionen der Kirche gegenüber dem Staat erhalten, andererseits nimmt sie sich durchaus das Recht, etwa in Fragen der Menschenrechte oder in grundsätzlichen sozialen Fragen Partei für die Unterdrückten zu ergreifen. Dies schließt die Verurteilung jeglicher Art von Gewalt, sei es seitens der Marxisten oder des Staates, ein.
Gerade Kardinal Sin ist dadurch zu einem der Regierung recht unbequemen Mahner geworden, wobei Konflikte mit der Staatsführung nicht ausblieben. Daran hat auch der *Besuch Johannes Pauls II.* im Februar 1981 auf den Philippinen nichts geändert (vgl. HK April 1981, 168 ff). Schon der Besuch selbst hatte ja zu Kontroversen geführt, da Marcos das Verdienst der Einladung zunächst für sich reklamiert hatte und sich Frau Imelda während des Papstbesuches in manchmal peinlicher Art in den Vordergrund schob. Die Mahnungen des Papstes an die einzelnen Gruppen innerhalb wie außerhalb der Kirche verhallten im übrigen keineswegs ungehört, doch wurde ihnen einiges von ihrer Wirkung genommen, da sie im Blick auf die konkreten Verhältnisse auf den Philippinen zwar grundsätzlich zutreffend, aber insgesamt zu unbestimmt waren.

Sozial-seelsorgliche Konflikte

Die Konflikte der letzten Zeit zwischen Staat und Kirche betrafen vor allem den geforderten Prozeß der Demokratisierung. So unterstützten zahlreiche katholische Gruppen, darunter auch Bischöfe und Priester, den Wahlboykott der UNIDO. Diesem schloß sich auch Kardinal Sin trotz des Widerstandes konservativer Kirchenkreise zumindest in der Sache an, ohne jedoch direkt für den Boykott zu plädieren. So bezeichnete er das *April-Referendum* als eine „kostspielige Übung in Sinnlosigkeit", da das Ergebnis ohnehin feststehe. Als Verschwendung von Steuergeldern kritisierte er auch die Präsidentschaftswahlen, da Marcos keinen ernsthaften Gegenkandidaten besitze. Und auch die Aufhebung des Kriegsrechts sei eine mehr kosmetische Prozedur – Grundsätzliches habe sich nicht geändert (UCA News, 6. 5. 81).

Die Gegenreaktion ließ nicht lange auf sich warten. Marcos, der einen Erfolg des *Boykott-Aufrufs der UNIDO* befürchtete, verkündete kurz vor der Wahl im Juni, nicht zu wählen sei eine Todsünde. Er berief sich dabei auf Pius XII., ohne aber die genaue Quelle zu nennen. In Wirklichkeit zitierte er aus einer Radio-Ansprache

Pius XII. aus Anlaß der italienischen Parlamentswahlen von 1948. Die Bischöfe wiesen denn auch darauf hin, daß sich der Papst nur zu einer bestimmten Wahl und keinesfalls grundsätzlich geäußert habe. Zugleich betonte Kardinal Sin, es gebe zwar eine moralische Wahlpflicht, doch seien Situationen denkbar, in denen Wahlen eine Verletzung der moralischen Wahrhaftigkeit bedeuten könnten – wenn sie nämlich Scheinwahlen seien (UCA News, 24. 6. 81).
Marcos antwortete damit, daß er in einer Fernsehsendung aus dem Zusammenhang gerissene Zitate des Kardinals in einer Art präsentierte, die glauben machte, der Kardinal widerspreche sich. Zugleich verbreiteten Regierungszeitungen Meldungen, nach denen die einflußreiche Catholic Women's League den Wahlboykott verurteilt habe. Ein Dementi dieser Falschmeldung wurde in den Regierungszeitungen nicht abgedruckt. Kardinal Sin wertete dies öffentlich als eine Verhöhnung der Religionsfreiheit und betonte auf der Jahreskonferenz der Catholic Bishops Conference of the Philippines Ende Juni 1981 noch einmal das Recht der Kirche, sich frei zu Fragen der Moral äußern zu dürfen. Ende Juli bekräftigte er zudem auf einer Pressekonferenz seine Forderung nach einer „ehrlichen Präsidentenwahl", was einer Verurteilung der letzten Wahl als Scheinwahl gleichkommt.
Ein ständiger Streitpunkt ist das Vorgehen staatlicher Organe gegen Teile *des Klerus,* die subversiver Aktivitäten verdächtigt werden. In den Jahren 1972 bis 1980 waren nach Angaben kirchlicher Kreise allein 34 Priester und sonstige Mitarbeiter der Kirche für kürzere oder längere Zeit in Haft (Far Eastern Economic Review, 13. 2. 81). Hinzu kommen Ausweisungen ausländischer Priester, zuletzt im Juli 1981 ein Maryknoll-Missionar (Kathpress, 15. 7. 81). Oft genug haben diese Kleriker aber nichts anderes getan, als auf Verletzungen der Menschenrechte hinzuweisen, oder ihren Gläubigen geholfen, sich auf legale Weise gegen Übergriffe des Staates zu schützen, etwa bei Enteignungen oder Zwangsumsiedlungen.

Praktische Hilfen für Unterdrückte

Wie nötig diese Arbeit ist, zeigte kürzlich eine Konferenz der „Task Force for Detainees", einer Gefangenenhilfe-Organisation der Vereinigung höherer Ordensoberer auf den Philippinen (AMRSP). So sind allein in Davao von 214 politischen Häftlingen 67 seit längerer Zeit inhaftiert, meist einfache Bauern oder Arbeiter, die unter pauschalen, nicht spezifizierten Vorwürfen festgehalten werden. Folter und selbst Ermordung von Häftlingen sind keine Seltenheit, 1980 wurden aus Davao 34 solcher Fälle bekannt. Der 1973 gegründeten TFD geht es dabei nur darum, daß legale Prozeduren eingehalten werden, und zudem kümmert sie sich um die oft *mittellosen Angehörigen der Inhaftierten* (UCA News, 15. 7. 81). Keinesfalls geht es ihr um politische Agitation. Den Anteil von politisch-sozial „radikal" Denkenden unter dem Klerus schätzt die AMRSP im übrigen auf etwa 10%, doch selbst hiervon lehnen die allermeisten Gewaltanwendung und erst recht marxistische Ideen ab (Far Eastern Economic Review, 13. 2. 81).

Des politischen Radikalismus wird auch verschiedentlich die National Association of Social Services Activities (NASSA), das nationale katholische Entwicklungs- und Sozialhilfswerk, verdächtigt, zumal sie sich in den letzten Jahren nicht nur um Entwicklungshilfe-Programme kümmerte, sondern auch Aufklärungskampagnen förderte. Sie möchte nicht nur materielle Hilfe geben, sondern auch das gesellschaftliche Bewußtsein der Menschen entwikkeln. Auf ihrer letzten Konferenz im Juni 1981 verwahrte sich jedoch die 1966 gegründete NASSA entschieden gegen den Vorwurf, sie erlaube die Mitarbeit von solchen Personen, die Kontakte zu marxistischen Organisationen unterhielten oder diese gar unterstützten. Diese hätten selbstverständlich bei ihr keinen Platz. Zugleich wandte man sich jedoch auch gegen eine übertriebene Gesinnungsschnüffelei. Letzteres scheint allerdings einige Bischöfe in der Annahme zu bestärken, es gebe innerhalb der Organisation doch zumindest einige Sympathisanten marxistischer Gruppen. So bleibt abzuwarten, wie sich die NASSA nach dem Ausscheiden ihres Mitbegründers und langjährigen Direktors, Bischof *Julio Xavier Labayan,* weiter entwickelt.
Problemgebiete für die Kirche sind in dieser Hinsicht übrigens gerade die Regionen, in denen Aufständische agieren, vor allem die *Muslim-Regionen.* Gerade die Bischöfe dieser Regionen wie etwa Bischof Claver sind denn auch bemüht, das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen zu entspannen. Nur sind bisher die offiziellen Kontakte nicht allzu zahlreich gewesen. Immerhin gibt es aber auch Bemühungen, etwa durch *gemeinsame Selbsthilfe-Gruppen* die Menschen einander näher zu bringen. Symbolischen Charakter hatte in dieser Beziehung das Zusammentreffen Johannes Pauls II. mit Muslim-Vertretern während seines Philippinen-Besuchs, auch wenn selbstverständlich von einer solchen Begegnung noch keine konkreten Ergebnisse erwartet werden konnten.

Allen Anfeindungen zum Trotz ist die Herrschaft von Marcos vorerst nicht allzu gefährdet, auch wenn es einige Attentate und angebliche Verschwörungen gab. Eine rasche Verschlechterung der Wirtschaftslage oder ein Wiederanstieg der Guerilla-Tätigkeit könnten dagegen eher seinen Sturz herbeiführen, doch wäre dann möglicherweise das Militär der Nutznießer und nicht die Opposition. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat wird wohl auch weiter belastet bleiben, zumal sich die Kirche als eine auch politisch nicht zu unterschätzende Kraft erwiesen hat. Die Kontroverse um die letzten Wahlen zeigt dies ebenso deutlich wie die Aufhebung des Kriegsrechts. Denn die wenn auch mehr optischen als tatsächlichen Demokratisierungsansätze lassen sich nicht nur auf den Druck des Auslandes, sondern mehr noch der innenpolitischen Gegner von Marcos – und hier nicht zuletzt der Kirche – zurückführen. *Peter Drews*

Argentinien ohne Ausweg?

Lähmungserscheinungen in Politik und Wirtschaft

Im Jahre 1910 erschien in Buenos Aires ein Buch, das Argentinien eine große imperialistische Zukunft an der Seite der europäischen Kolonialmächte verhieß. Bei fortschreitender Entwicklung, so schrieb José Ingenieros in „Die soziologische Evolution Argentiniens", werde das Land bald die „Schutzherrschaft über die anderen amerikanischen Staaten" übernehmen können. Dieser Auswuchs eines zur damaligen Zeit verbreiteten politischen Darwinismus war jedoch nicht, wie man heute vermuten könnte, Wunschdenken und politische Vision eines einzelnen, sondern Ausdruck der hohen Zukunftserwartungen insbesondere der damaligen argentinischen Oberschicht. Heute ist Argentinien von dieser Prophezeiung weiter entfernt als je zuvor. Das lateinamerikanische Land mit dem traditionell höchsten Bildungsstand und dem weitaus höchsten Lebensstandard ist politisch und wirtschaftlich heruntergekommen und erfährt von den wirtschaftlich aufstrebenden Nachbarländern Brasilien und Chile (die Ingenieros 1910 noch als mögliche Konkurrenten ausschloß) allmählich die Geringschätzung, die Argentinien aufgrund seines kulturellen und wirtschaftlichen Vorsprungs in jahrzehntelanger arroganter Manier dem übrigen Kontinent entgegenbrachte.

Wirtschaftskrise und Ausnahmezustand

Als größtes nationales Problem stellt sich heute die bereits 1970 beginnende wirtschaftliche Rezession dar. Die instabilen politischen Regime der siebziger Jahre (vgl. HK Dezember 1977, 629–634) haben diesen wirtschaftlichen Niedergang nicht aufhalten können. In diesem Jahr erlebt Argentinien erstmals wieder eine reale Arbeitslosigkeit; nach offiziellen Angaben lag sie Mitte des Jahres je nach Region zwischen 4 und 6 Prozent. Die dreimalige Abwertung der Landeswährung, zahlreiche Konkurse der hochverschuldeten einheimischen Unternehmen, Kapitalflucht und Investitionsangst sind die bedrohlichen Anzeichen einer tiefreichenden nationalen Wirtschaftskrise. Der seit März amtierende Nachfolger General Videlas, *Roberto Viola,* stößt in der Bevölkerung auf wachsende Kritik, weil die Ansätze zur Sanierung der Wirtschaft in diesem kurzen Zeitraum keine Erleichterungen, sondern im Gegenteil neue Engpässe gebracht haben. So stiegen die Lebenshaltungskosten allein im ersten Halbjahr 1981 um 47 Prozent; die im letzten Jahr auf 88 Prozent zurückgeschraubte Inflationsrate dürfte sich, wenn die Prognosen der Wirtschaftsexperten zutreffen, bis zum Jahresende nahezu verdoppeln, wenn nicht gar die 200-Prozent-Marke überschreiten. Der neue Wirtschaftsminister *Lorenzo J. Sigaut,* einer der einflußreichsten Männer der neuen politischen Führung, versucht mit einer Reihe von Maßnahmen, der Wirtschaft Impulse zu geben. Bis jetzt tendiert der neue Wirtschaftskurs aber zu einseitig auf eine Korrektur des außenwirtschaftlichen Ungleichgewichts, wozu auch die spektakulären Getreidelieferungen an die Sowjetunion nach dem US-amerikanischen Weizenembargo beitragen. Es bleibt abzuwarten, ob es dem Minister gelingt, die Binnenwirtschaft wieder auf die Beine zu bringen, insbesondere die Investitionsbereitschaft der angeschlagenen Unternehmen anzuregen.

Während von der Wirtschaftskrise alle reden, schreiben Politiker und Intellektuelle einmal mehr über die „argentinische Krise", die die *gesamte Gesellschaft* erfaßt habe und die – folgt man diesen Betrachtungen – einer chronischen, schubweise auftretenden Krankheit vergleichbar ist. Die jüngste „argentinische Krise" – seit den dreißiger Jahren Synonym für politisches Versagen und Rechtfertigung, wenn nicht Vorwand für Regierungsstürze – begann sich abzuzeichnen, als in der zweiten Hälfte der Amtszeit von Präsident *Jorge Videla* die Diskrepanz zwischen der regierungsamtlichen Parole vom „Prozeß der nationalen Reorganisation" und den tatsächlichen politischen Leistungen des Regimes immer offenkundiger wurde. Kohärenz zwischen politischem Anspruch und politischem Handeln kann man Videla in einem Punkt bestätigen: der *Bekämpfung des Terrors,* der bei seinem Amtsantritt und in den ersten Jahren seiner Präsidentschaft Argentinien wie kein anderes lateinamerikanisches Land beherrschte. Angesichts der recht- und gnadenlosen Strategie der Terrorbekämpfung, die unschuldige Opfer ohne viel Skrupel in Kauf nahm, und angesichts der brutalen Gewalt, mit der Polizei und Militär vorgingen, kann man den Sieg des Regimes im „Schmutzigen Krieg" gegen den Terror vielleicht als politischen, aber kaum als moralischen Erfolg werten.

Nach Angaben der Interamerikanischen Kommission für Menschenrechte (CIDH) sind in der Zeit der Terroristenverfolgung mindestens 5000 Menschen verschwunden; nach Schätzungen anderer Organisationen waren es um die 10000. Unter Berufung auf den Ausnahmezustand wurden im gleichen Zeitraum nach Angaben der CIDH mindestens 5000 Personen in Haft genommen, die Mehrzahl von ihnen ohne ordentliches Gerichtsverfahren. Von Gerichten verhängte Haftstrafen – nach Verfahren, durch die der *Anschein der Rechtsstaatlichkeit* gewahrt werden sollte – wurden in zahlreichen Fällen willkürlich verlängert. Die Behörden selbst gaben in einer Veröffentlichung vom Frühjahr 1981 an, wegen „subversiver und terroristischer" Aktivitäten befänden sich zu diesem Zeitpunkt 989 Personen in Haft, von denen 373 rechtskräftig verurteilt seien. Demnach warten selbst nach offizieller Darstellung fast zwei Drittel der politischen Häftlinge – zum Teil seit Jahren – auf einen Prozeß.

Bei einem Besuch in den Vereinigten Staaten noch vor seinem Amtsantritt hatte General Viola die *Methoden der Terrorismusbekämpfung* ausdrücklich verteidigt, aber immerhin die Veröffentlichung von „Totenlisten" in Aussicht gestellt. Damit wäre die Regierung einer Forderung der „Madres de la Plaza de Mayo" (einer Gruppe von Müttern und Ehefrauen der Verschwundenen, die sich einmal pro Woche zu einer friedlichen Demonstration vor dem Präsidentenpalais in Buenos Aires einfinden) nachgekommen, die sich auch innenpolitisch ausgezahlt hätte. Bisher hat der neue Präsident, dessen Ansehen sowohl in der Öffentlichkeit wie unter den regierenden Militärs vier Monate nach Amtsantritt deutlich geringer ist als das seines Vorgängers, nichts getan, um die Wunden des „Schmutzigen Krieges" zu heilen.

Demokratisierung oder Festigung der Macht des Militärs?

Die noch von Videla in Aussicht gestellte Normalisierung des politischen Lebens wird auch von dem amtierenden Präsidenten wohl nur als Fernziel verstanden. Ein Signal in diese Richtung ist allenfalls die lockere *Anwendung des Versammlungsverbots* für die im „Rezeß" befindlichen politischen Parteien. Da der *Ausnahmezustand* unverändert aufrechterhalten wird, können die Grenzen für politische Aktivitäten beliebig eng gezogen werden. In dieser Situation ist es vor allem für die beiden großen Parteien – Peronisten und Radikale –, die sich auch intern in einem desolaten Zustand befinden, so gut wie unmöglich, sich neu zu formieren und in die Rolle einer oppositionellen Kraft hineinzuwachsen. Daß die Regierung derzeit eher geneigt ist, die von ihr selbst laut propagierte demokratische Öffnung zu verhindern, beweist der Fall der angesehenen Tageszeitung „La Prensa", die sich immer stärker zur Stimme der Opposition entwickelt hat. Die lokale wie die Zentralregierung versuchten, dem Blatt durch Anzeigenboykott die wirtschaftliche Basis zu entziehen. Durch eine spontane Anzeigenaktion ihrer Leser und eine beträchtliche Auflagensteigerung (trotz einer Verteuerung des Blatts um ein Drittel erhöhte sich die Auflage um 40 Prozent) konnte sich „La Prensa" über Wasser halten.

Noch ist es für ein Urteil über die neue argentinische Führung zu früh, zumal die Entwicklung der Machtverhältnisse innerhalb der Junta noch nicht eindeutig abzusehen ist. Gegenüber seinem Vorgänger ist die Macht Violas durch die *institutionelle Aufwertung der Oberbefehlshaber der drei Teilstreitkräfte* eingeschränkt. Darüber hinaus scheint schon jetzt festzustehen, daß Viola über weniger Rückhalt bei den wichtigsten Militärs verfügt als sein Vorgänger. Gerüchte über eine mögliche Ablösung des Präsidenten vor Ende seiner bis 1984 dauernden Amtsperiode sind sicher nicht von ungefähr im Umlauf. Die Schwäche des jetzigen Präsidenten sollte jedoch nicht vorschnell als Krise des argentinischen Militärregimes gedeutet werden. Wenn auch die argentinischen Generäle weniger an der politischen Macht zu hängen scheinen als ihre chilenischen Kollegen, spricht einiges für die von Friedensnobelpreisträger *Adolfo Perez Esquivel*, Vorsitzender des argentinischen „Servicio Paz y Justicia", geäußerte Einschätzung der Lage: daß nämlich die Demokratisierungs- und Liberalisierungsversprechen der regierenden Militärs in erster Linie, wenn nicht ausschließlich die Perpetuierung ihrer Herrschaft zum Ziel haben (Vozes, April 1981, S. 33).

Vorsichtige Kritik der Bischöfe

Anfang Juli ließen die *katholischen Bischöfe* ein umfangreiches Dokument veröffentlichen, in dem sie zur Entwicklung von Staat und Gesellschaft in Argentinien Stellung nehmen. Das Papier wurde bereits während der letzten Vollversammlung der Bischofskonferenz im Mai verabschiedet, aber dem Vernehmen nach aus politischen Rücksichten zunächst zurückgehalten. Unter dem Titel „Kirche und nationale Gemeinschaft" richten die Bischöfe ihr umfangreiches Lehrschreiben *an die Nation*, also ausdrücklich nicht allein an die katholischen Gläubigen, sondern an alle Bürger des Landes, insbesondere auch an die politisch Verantwortlichen, „denen wir unsere loyale und uneigennützige Zusammenarbeit in den großen, die Nation betreffenden Fragen anbieten: der Gerechtigkeit, der Rechte der menschlichen Person, des Gemeinwohls, des Friedens und der Beteiligung aller Bürger an den sie berührenden Angelegenheiten".

In dem mehr als 70 Seiten umfassenden Dokument tragen die Bischöfe die *Grundzüge der katholischen Soziallehre* vor und versuchen, sie den gesellschaftlichen und politischen Realitäten ihres Landes zu applizieren. Mit der Darstellung kirchlicher Lehraussagen wollen die Oberhirten einen grundlegenden Beitrag zur Bewältigung der auch von ihnen konstatierten nationalen Krise leisten.

Nach einem reichlich harmonistisch geratenen Überblick über die argentinische Geschichte benennt das Dokument einige positive und negative Faktoren, die die gegenwärtige Lage bestimmen. Diese Kategorisierung ist insofern beschönigend, als die positiv registrierten Entwicklungen wie z. B. die Integration der europäischen Einwanderer, der Aufbau eines demokratischen Staatswesens und im kirchlichen Bereich die Versorgung des Landes mit Priestern und Bischöfen längst Geschichte sind. Unter „negative Faktoren" zählen die Bischöfe die „offensichtliche Autoritätskrise" und die Gefährdung des Rechtsstaats auf. Dazu heißt es im Text: „Man hat vergessen, daß die Befolgung des Gesetzes gleich verpflichtend sowohl für die Inhaber der politischen, wirtschaftlichen, militärischen und sozialen Macht ist, wie für diejenigen, die nichts besitzen." Über die Bürgerrechte heißt es, sie müßten im Zuge der nationalen Aussöhnung wieder voll gewährleistet werden. Der (seit der Machtübernahme andauernde) Ausnahmezustand dürfe einige der Menschenrechte *einschränken*, sie aber nicht außer Kraft setzen. Er solle aufgehoben werden, wenn sich die Lage normalisiert habe. Die sich anschließende Bemerkung, dazu seien Vorbereitung und Nachdenken notwendig, „damit eine reife politische Entscheidung zum geeigneten Zeit-

punkt garantiert ist", schwächt den Eindruck, die Bischöfe drängten auf Wiederherstellung rechtsstaatlicher Zustände, wieder ab. In einer die Verurteilung der Verantwortlichen sorgsam vermeidenden Textstelle über den „Schmutzigen Krieg" schreiben die Bischöfe, ohne die Fakten der Zerschlagung des Terrors mit wahllosen Mitteln überhaupt zu erwähnen: „Der Zweck heiligt nicht alle Mittel ... Die Verantwortlichen der noblen Staatsautorität, deren Pflicht es ist, die Gesellschaft – notfalls auch mit Gewalt – zu verteidigen, können sich nicht derselben irrationalen Methoden bedienen, die die subversive Gewalt anwendet."

Als besonders drängende Sorgen des Volkes nennen die Bischöfe in dieser Reihenfolge: die wachsenden *wirtschaftlichen Schwierigkeiten,* die auch von den Medien betriebene Aufweichung der „Grundwerte unserer kulturellen Identität" sowie „in besonderer Weise" die *angstvolle Situation der Angehörigen von Verschwundenen* und ohne Prozeß oder über verbüßte Strafen hinaus Inhaftierten. Die Bischöfe fügen hinzu: „Dies bedeutet nicht, daß wir den Schmerz der Opfer des Terrorismus und der Subversion vergessen. Auch ihnen gilt unser Wort des Trostes und des Verständnisses."
An mehreren Stellen wenden sich die Bischöfe gegen Versuche von staatlicher Seite, das für die argentinische Kirche in der Vergangenheit verhängnisvolle Staatskirchentum wiederaufleben zu lassen („Der Staat darf sich nicht in der Rolle des Schiedsrichters über das christliche Leben seiner Bürger fühlen, schon gar nicht darf er dem Irrtum verfallen, den Verkündigungsauftrag an sich zu ziehen und damit auch seine Realisierung planen, kontrollieren und beurteilen zu wollen. Noch schlimmer wäre es, die Ortskirche als Nationalkirche in den Dienst der weltlichen Macht zu stellen."). Im Sinne einer *ganzheitlichen* Erziehung fordern die Bischöfe „Offenheit für die transzendente Dimension des Menschen" in allen Bereichen des Bildungssystems, aber auch Garantien für die Erteilung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen.

So konkret wie in diesem Punkt wird das bischöfliche Dokument an kaum einer anderen Stelle. Fast immer sind die Aussagen so allgemein und grundsätzlich gehalten, daß der Bezug zur aktuellen argentinischen Situation selten zwingend erscheint. Bezeichnend für die vorsichtige, glättende Diktion der Stellungnahme sind die Abschnitte über die Demokratie und ihre politische Gestaltung. Ohne eindeutigen Bezug zur politischen Wirklichkeit des Landes beschränken sie sich im wesentlichen auf die Formulierung von Imperativen und die Aufzählung von möglichen Defiziten und Fehlentwicklungen. Mit der Schilderung einer solchen Fehlentwicklung, des *„staatlichen Autoritarismus"*, meinen die Bischöfe zwar das politische System ihres Landes, vermeiden aber auch hier jeden direkten Bezug. Im Text heißt es dazu: „Gewisse Formen des Autoritarismus sind mit einer wirklichen Demokratie nicht vereinbar ... Der politische Autoritarismus beruht auf einem Vorurteil der Diskriminierung: auf der irrigen Annahme, daß allein eine Gruppe oder eine Person aufgrund ihrer intellektuellen oder moralischen Fähigkeiten zur Führung der Nation und damit zur Wahrnehmung der Regierungsautorität geeignet und berechtigt ist. In seiner extremen Form schließt der Autoritarismus die Demokratie aus und fällt in die Diktatur, manchmal stellt er sich als Versuch dar, sich der Demokratie anzupassen, wenn er dabei auch verschiedene Formen politischer Mitwirkung nicht zuläßt."

Für die Wahl der Ausdrucksform, d.h. für die indirekte Sprache und die zahlreichen allgemein gehaltenen Formulierungen, mag angesichts der schwierigen politischen Situation noch einiges sprechen. Problematischer ist, daß die Bischöfe auf einen die politische und gesellschaftliche Situation Argentiniens analysierenden Teil, wie ihn etwa das Schlußdokument von Puebla für den gesamten Subkontinent enthält, verzichtet haben. Eine solche Darstellung hätte die lehrhaften Aussagen mit einem realistischen Bild der Lage konfrontieren können und damit wahrscheinlich eine größere Wirkung gezeigt als eine betont kritische oder gar polemische Beurteilung des gegenwärtigen Regimes. Daß General Viola das bischöfliche Dokument formell begrüßt hat, ist ein Zeichen dafür, daß es mit seiner Situationsferne bei den politisch Verantwortlichen keine große Betroffenheit auslösen konnte.
Uneingeschränkt positiv zu werten ist die Tatsache, daß die argentinischen Bischöfe sich in der derzeitigen nationalen Krise überhaupt zu einer gemeinsamen Stellungnahme entschlossen haben. Die Mehrheit des Episkopats ist im Gegensatz zu anderen Bischofskonferenzen Lateinamerikas nach wie vor stark auf die innerkirchliche Thematik fixiert und war bisher selten geneigt, in politischen Dingen öffentlich Position zu beziehen. Inhaltlich wird diese *Neigung zu politischer Abstinenz* im Dokument erneut spürbar, wo es um die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche geht. Mehrmals trennen die Bischöfe streng zwischen dem Auftrag der Hierarchie und dem der Laien. Einerseits erwarten sie die Umsetzung des christlichen Weltauftrags von den Laien, und zwar „in voller Harmonie und Einheit mit ihren Oberhirten"; andererseits werden die Laien ermahnt, sich bei ihren politischen Aktivitäten nicht auf die kirchliche Autorität als Legitimationsinstanz zu berufen. Damit werden andere Akzente gesetzt als in den am Leitbild der Volkskirche ausgerichteten Erklärungen etwa der brasilianischen Bischöfe.

Bemerkenswert an dem Dokument ist der Nachdruck, mit dem die Bischöfe ihre Landsleute zu *staatsbürgerlichem Engagement* aufrufen. So heißt es an einer Stelle fast pathetisch: „Die Zeiten, die wir durchleben, verlangen nach großherzigen Männern und Frauen, die ihr Bestes für das Vaterland geben." Notwendig und zeitgerecht ist auch der Aufruf der Bischöfe, sich wieder auf kulturelle Werte und ethische Orientierungen zu besinnen, „damit es nicht weiter durch permanente Umbrüche zur vollständigen Entwurzelung des Volkes kommt". Mit der *starken Akzentuierung der nationalen Kultur* und Identität scheinen die Bischöfe von der konfliktträchtigen Polarisierung kapitalistisch-liberalistischer und sozialistischer Ideologien

wegführen zu wollen in Richtung auf einen dritten eigenständigen Weg. Diesem Gedanken entspricht auch ihre Warnung vor „übertriebener Anpassung an auswärtige Geistesströmungen".

Defizite im Verhältnis Bürger–Staat

Das Identitätsbewußtsein, an das die Bischöfe appellieren, ist nach Ansicht lateinamerikanischer Gesellschaftsanalytiker im argentinischen Volk jedoch besonders schwach entwickelt. Der latente Dualismus in der Führungsschicht zwischen alteingesessenen (spanischstämmigen) Grundbesitzern und den europäischen Einwanderern des letzten Jahrhunderts, Mitbegründern des modernen Argentinien, behindert das Entstehen einer national gesonnenen Elite, die auch politische Verantwortung zu übernehmen bereit ist. Die Eliten Argentiniens tendieren spätestens seit der letzten Machtübernahme der Militärs zur Emigration oder zum Privatisieren. Der starke italienischstämmige Bevölkerungsanteil mag mit dazu beitragen, daß in Argentinien dem Ursprungsland in mancher Hinsicht vergleichbare Defizite im Verhältnis von Bürger und Staat auftreten. Auch die Zeiten nationaler Prosperität haben den Gemeinschaftssinn unter den Argentiniern wenig gedeihen lassen, da dieser Wohlstand nicht hart errungen und weniger das Ergebnis gesamtgesellschaftlicher Anstrengungen als eine Folge reicher Naturvorkommen und günstiger ökonomischer Konstellationen war. Der für lateinamerikanische Verhältnisse sehr hohe Lebensstandard hat bezeichnenderweise nicht das echte Nationalgefühl gestärkt, sondern – vielleicht der Entwicklung in der Bundesrepublik der fünfziger und frühen sechziger Jahre vergleichbar – chauvinistische Tendenzen geschürt. Unter der autoritären Herrschaft politisch ambitionierter Militärs werden erfahrungsgemäß Passivität und Lethargie in der Bevölkerung gefördert. Dies trifft auch für Argentinien zu. Die chilenische Jesuitenzeitschrift „Mensaje" zieht in einem Beitrag über die argentinische Krise (Juli 1981) ein pessimistisches Resümee: „Die Tragödie (Argentiniens) besteht darin, daß dort ein Prozeß zum Äußersten gediehen ist, der sich auch in anderen lateinamerikanischen Ländern manifestiert: die Völker werden zum Großen Stummen, dem die Schritte eines pseudodemokratischen Tanzes vorgeführt werden. Hinter den Gestalten des Autoritarismus verbirgt sich das Wesen der Tyrannei; eine – in jedem Land wirksame – ausgezeichnete Methode, den Gemeinschaftssinn und die Solidarität eines Volkes auszulöschen."

Gabriele Burchardt

Tagungen

Fernsehbild und Wirklichkeit

Zu den Hohenheimer Medientagen 1981

Wie Ereigniswirklichkeit in Medienrealität umgesetzt wird, darum ging es bei den letzten Hohenheimer Medientagen der Katholischen Akademie Stuttgart (vom 24. bis 26. Juni) über Ethik und Kommunikation, diesmal zugespitzt auf das Thema „Fernsehbild und Wirklichkeit". Wie wirklich ist denn eigentlich die „Wirklichkeit" im Fernsehen? Und wie muß man mit diesem Medium umgehen, damit nicht durch die technisch vermittelte Kommunikation, vor allem wenn sie im Bild wirksam wird, der einzelne vom realen Leben abgelenkt wird?
Mit solchen Fragen konfrontiert, fiel einem die Karikatur vom guten Cowboy ein, der einen Westernfilm am Fernsehen sieht und plötzlich seinen Colt zieht, auf den bösen Schurken zu schießen. Die *Grenzverwischungen zwischen Schein und Wirklichkeit* beim Medium Fernsehen sind uns von Kindern geläufig; sie wissen nicht klar zwischen beiden zu unterscheiden. Aber auch für Erwachsene ist erwiesen, daß die Bildwelt des Fernsehens die Vorstellung der Menschen von der Realität entscheidend mitprägt. Das öffentlich-rechtliche Fernsehen steht ganz besonders unter diesem Anspruch, jedem ein möglichst wirklichkeits- und wahrheitsgerechtes Bild des Lebens in der heutigen Gesellschaft zu vermitteln. „Häufig aber ist festzustellen", so formulierte es die Hohenheimer Einladung, „daß die Medien das Gegenteil bewirken. Sie tragen nicht gerade dazu bei, daß eine ganzheitliche Sicht von Welt ermöglicht wird, da die Realität durch die Vexierwelt der Medienwirklichkeit verkürzt, der Ereigniszusammenhang verzerrt und der Mensch damit in Verflachung und Vordergründigkeit geraten kann."

Authentizitätsgläubigkeit mit Einbußen

Generell zeigt sich gegenwärtig eine Ernüchterung gegenüber dem anfangs euphorisch eingeschätzten Fernsehen. Trotz dieses Normalisierungsprozesses liegt das Fernsehen demoskopisch in seiner Glaubwürdigkeit mit 66 Prozent (1980) noch immer weit vor dem Hörfunk und der Tageszeitung mit jeweils 14 Prozent. Gefragt wurde in einer Trenduntersuchung: „Welchem Medium glaubt

man im Falle widersprüchlicher Nachrichten noch am ehesten?" Zwischen 1970 und 1980 hat sich dieser hohe Glaubwürdigkeitswert nur um drei Prozent verringert, obwohl die Bindung an das Fernsehen von 60 Prozent im Jahre 1970 auf 47 Prozent im Jahre 1980 zurückgegangen ist und damit hinter dem Hörfunk mit 52 Prozent und der Tageszeitung mit 60 Prozent liegt. Hier lautete die Frage in der Trenduntersuchung: „Durch Streik kann man längere Zeit Fernsehen, Hörfunk oder Tageszeitung nicht empfangen/erhalten; wie stark würde man sie vermissen?". Bei der Frage nach der Unentbehrlichkeit ist das Fernsehen zwar auch von 62 Prozent (1970) auf 51 Prozent (1980) zurückgegangen, liegt aber dennoch weit vor dem Hörfunk mit 29 Prozent und der Tageszeitung mit 18 Prozent. Die Frage lautete: „Für welches Medium würde man sich entscheiden, wenn man nur noch eines in Zukunft haben könnte?"

Diese interessanten Zahlen trug *Hella Kellner* von der ZDF-Medienforschung bei der Hohenheimer Tagung vor. Der außerordentlich hohe Grad an Authentizität, der dem Fernsehen vom Durchschnittszuschauer noch immer zugebilligt wird, läßt selbst den der personalen Kommunikation hinter sich. Das zeigt eine kanadische Studie, derzufolge Jugendliche auf die Frage, wer als Quelle von Informationen über Ausland und Ausländer am glaubwürdigsten sei – die Eltern, die Schule oder das Fernsehen – das Fernsehen vor Eltern und Schule an die erste Stelle gerückt wurde. Die Begründung lautete, daß Eltern zwar subjektiv ihren Kindern immer die Wahrheit sagten und auch Lehrer als kompetente Wissensvermittler akzeptiert werden könnten, beide jedoch könnten sich irren, das Fernsehen dagegen nicht.

Die derzeitige *Flaute mit Jugendsendungen* im Fernsehen steht allerdings dazu in einem gewissen Widerspruch. Das ZDF-Programmkonzept, das die Zielgruppenorientierung heraushebt und Programme für Vorschulkinder, Schulkinder, Jugendliche und ältere Menschen produziert, erlebt mit speziellen Jugendsendungen eine Enttäuschung; sie werden oft von einem erheblich größeren Anteil anderer Altersschichten gesehen, vor allem älterer Zuschauergruppen.
Woher rührt das Desinteresse der Jugendlichen an ihren eigenen Programmen? Hella Kellner meinte es auf einen allgemeinen Trend dieser Altersgruppe zurückzuführen, sich aus der Familie und vom Fernsehapparat in die eigenen Peergroups zurückzuziehen. Die entwicklungspsychologischen Erklärungsgründe seien jedoch nicht ausreichend, sondern die Jugendlichen fühlten sich durch die Präsentation und die Inhalte der Medien nicht mehr angesprochen. Es sei offenbar nicht ihre reale oder gewünschte Welt, die sie in den Medien vorfänden. Verweigern sich die Jugendlichen der Scheinwelt des Mediums? Die Fernsehfamilie ist nicht ganz nach ihrem Geschmack, aber hier sind wir auch nur auf Vermutungen angewiesen, dieser jugendspezifischen Fernsehmüdigkeit auf die Spur zu kommen; es wäre wert, die Gründe kennenzulernen und bei den Jugendlichen insbesondere zu erforschen, ob und warum bei ihnen der Authentizitätscharakter des Fernsehens Einbußen erlitten hat. Die Schulen haben sich in den letzten Jahren medienpädagogisch stärker engagiert. Gibt es erste und generationsspezifische Anzeichen dafür, daß die Jungen das Medium besser „bewältigen"?

Das subjektivste unter allen Massenmedien?

Doch zurück zur Hauptfrage: In welcher Beziehung stehen Fernsehbild und Wirklichkeit zueinander? In den Arbeitskreisen der Hohenheimer Tagung kamen Rundfunkredakteure, Publizistikwissenschaftler, Theologen, Pädagogen recht unvermittelt zu Wort. Es zeigte sich, wie vor allem für die Praktiker die Fragestellung ziemlich ungewohnt war und man sich dann immer schnell festbiß an dem Punkt: Wirklichkeit, was ist das eigentlich? *Gerhard Maletzke,* SDR-Medienforschung in Stuttgart, hatte in seinem Referat über Bild und Wirklichkeit bewußt davon abgesehen, sich dem Tagungsthema zuerst einmal erkenntnistheoretisch zu nähern. In seiner spezifischen Annäherung an Wirklichkeit bedient sich das Fernsehen sowohl realer wie fiktiver Darstellungsformen. Beim Film oder Theater ist für den Zuschauer das Bewußtsein der Fiktivität noch viel stärker vorhanden als beim Fernsehen. Das Theater hinterläßt nicht jene fernsehspezifische Zuschauerillusion, als „Augenzeuge" dabeigewesen zu sein. Beim Fernsehen sind die entsprechenden Grenzverwischungen zwischen Realität und Fiktion unter allen audio-visuellen Medien am stärksten vorhanden. Der Medienforschung sind solche Erkenntnisse selbstverständlich. Mit welchen Konsequenzen für die Praxis und Politik des täglichen Fernsehprogramms?

Das konnte und wollte niemand so recht beantworten, wie das Fernsehen als *das subjektivste unter allen Massenmedien* sich vor der „Wirklichkeit", die es produziert, letzten Endes zu verantworten habe. Objektivität ist nicht die besondere Tugend des Fernsehens. Es hat seine größte Wirkung in der Personalisierung von Ereigniswirklichkeit. Hieran scheitern letzten Endes auch alle wohlgemeinten Forderungen nach Ausgewogenheit, wie sie in dem noch immer maßgebenden Fernsehurteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. Februar 1961 festgeschrieben wurden. Es sind die Leute vom Programm, die täglich Medienrealität „machen" und zwar nach ihrem geistigen, persönlichen Zuschnitt; wie anders könnten sie es machen. In den Gesprächen wurde auf Walter Lippmanns Klassiker „Öffentliche Meinung" verwiesen, der schon 1922 beschrieben hat, wie die Wirklichkeit um uns herum und die Bilder in unseren Köpfen – pictures in our heads – einander bedingen. Die Menschen werden überhaupt nicht gewahr, wie sehr ihre Entscheidungen darüber, was betont und was nicht betont werden muß, durch ihre Einstellungen präformiert sind.

Am Rande nur ging es bei den Hohenheimer Gesprächen um Medienpolitik, sieht man einmal ab von *Franz Barsigs*

Referat über die neuen Medien. Der frühere SFB-Intendant gehört mit anderen, jetzt in den Ruhestand getretenen Rundfunkintendanten zu den energischsten Befürfortern einer größeren Vielfalt und publizistischen Öffnung des Rundfunksystems. Barsig meinte, ein größeres Programm- und Medienangebot werde sich nicht negativ auf die gesamtgesellschaftliche Entwicklung auswirken. Die neuen Medien würden gegenwärtig regelrecht verteufelt. Ein vermehrtes Angebot von Fernsehprogrammen auch seitens privater Träger müsse den Konsum ins Unzumutbare steigern. Die Wirklichkeitsentfremdung und die soziale Vereinsamung müßten zunehmen.
Nun wissen wir aus Ländern, in denen regional auch über die Kabelkommunikation ein paar Dutzend Programme zur Auswahl stehen, daß die Menschen deshalb nicht mehr Zeit vor dem Bildschirm zubringen; das Angebot differenziert sich stärker nach Zielgruppen, speziellen Bedürfnissen und Marktorientierungen. Hella Kellner sagte in Hohenheim, öffentlich-rechtliches Fernsehen sei primär realitätsorientiert, kommerzielles Fernsehen sei primär entspannungsorientiert. Generell wisse man, daß die Zuschauer das Fernsehen stärker zur Entspannung und Realitätsflucht als zur Konfrontation mit der Realität nutzen würden. Ein hoher, unterhaltungsorientierter Fernsehkonsum gehe einher mit einer inadäquaten Realitätseinschätzung.

Was Medienwirklichkeit sein kann

So bleiben viele Fragen offen, z. B. ob die Medienpolitik das taugliche Instrument ist, hier gegenzusteuern? In einer freien Gesellschaft lassen sich Presse und Rundfunkfreiheit letzten Endes nicht kontingentieren. Und was heißt „realitätsorientiert"? Gerät eine solche Schutzbehauptung nicht leicht in den Verdacht, Realität mit dem eigenen Programm zu verwechseln. Das Geschäft des Journalisten ist die *Mitteilung*, und daß sie allemal das Ergebnis von Selektion und Interpretation ist, ging als Konsens aus den Hohenheimer Mediengesprächen hervor. Mit jeder Auswahl eines Sachverhalts – eines Stücks „Wirklichkeit" – aus dem Ereignisstrom wird immer auch schon eine Deutung vorgenommen, warum gerade diese Selektion und keine andere getroffen wurde. Wie *Ereigniswirklichkeit* in *Medienrealität* umgesetzt wird, darum geht es bei der Herausfindung der Konstruktionsmerkmale und -bedingungen, unter denen zum Beispiel eine Nachricht über ein Ereignis in die Fernsehnachrichtensendung aufgenommen oder in einer Spielhandlung „faktische Realität" abgebildet wird. Es ist stets eine interpretierte, durch das Medium hergestellte und produzierte Wirklichkeit aus zweiter Hand, von der auszugehen ist. Sie wird aber auch nur dann als Medienrealität zu einer den Zuschauer betreffenden Realität, wenn er sie für sich zur Geltung kommen läßt und sie auf ihn „wirkt". Insofern konstituiert der Empfänger die medienvermittelte Wirklichkeit nur, wenn es zu einer „Betroffenheit" kommt und er sie nutzt.

Aus diesem sogenannten Nutzenansatz der Medienwissenschaft konstruiert man die kommunikative Kompetenz und Autonomie des Zuschauers, der nach dem früheren und heute verworfenen Stimulus-Response-Wirkungsmodell eher als „Opfer" erschienen war, hilflos der Fernsehallmacht und -manipulation ausgesetzt. Das lineare Wirkungsmodell wird durch ein reziprokes ersetzt, in dem der Zuschauer zum Gesprächspartner des Kommunikators und seines Mediums wird. Sicher ist etwas daran, daß nur wirksam werden kann, was gewissen Bedürfnissen oder Absichten des Rezipienten entspricht, was zu seinen Zielen führt und ihm nutzt. Diese Art unfreiwilligfreiwilliger Askese stößt jedoch an Grenzen, wenn die Einseitigkeit des Angebots keine große Wahl erlaubt oder der hohe Glaubwürdigkeitskredit, den das Medium Fernsehen hat,die Unterscheidungsgabe trübt. Das Fernsehen bietet erheblich weniger *Selektionsmöglichkeiten* als zum Beispiel die Zeitung, und je geringer diese sind, desto stärker werden die beeinflussenden Kräfte eines herrschenden Meinungssogs, sich dann nicht mehr zu einer Meinung zu bekennen, also lieber zu schweigen, wenn man – ungeachtet oder in Unkenntnis der tatsächlichen Meinungsverteilung – zu der Auffassung gelangt, dies sei nicht mehr die Meinung der Mehrheit. In der Kommunikationswissenschaft wird dieses starke Einflußpotential des Fernsehmediums im Meinungsklima unter dem Konzept der „Schweigespirale" *(Elisabeth Noelle-Neumann)* gehandelt. Dabei geht es vor allem um langfristige Veränderungsprozesse in den Einstellungen und Werthaltungen der Bevölkerung, für die es wohl kaum exakte Messungen gibt. Der Nutzenansatz geht demgegenüber von einem zu optimistischen Menschenbild aus. Der „mündige Fernsehschauer" ist eine empfehlenswerte Zielvorstellung, aber eben nur dies.

Bischof Georg Moser und der Tübinger Moraltheologe *Alfons Auer* gingen das Problem von ganz anderer Seite an. Bedeutet mehr Fernsehen, daß unsere persönliche Erfahrungen über die wirkliche Welt verkümmern und häufig gerade bei Kindern eine falsche Vorstellung von der Wirklichkeit entsteht? „Wirklichkeit", antwortete Moser, „wird vom Fernsehen nur partiell ins Bild gebracht, wie sie ist. Ein großer Teil davon geht auf das Konto des Mediums. Jedes Medium verändert die Botschaft, die es transportiert. Dennoch bleibt die Verantwortlichkeit des Menschen in diesem Prozeß. Ihm gilt der Impuls der Selbstlosigkeit, das Ethos der Sachlichkeit, die Orientierung an dem, was ist, statt an dem, was er selbst dafür hält."

Moser erinnerte daran, daß Wirklichkeit immer eine *mehrdimensionale* Sache sei, nie von einer Position aus ganz überschaubar, nie auf einen Zugriff hin völlig erschlossen. Wörtlich: „Wirklichkeit als mehrdimensionale und vielschichtige zu begreifen, hat Konsequenzen: es bewahrt vor übereilten Urteilen und hält Kritik wach, auch Selbstkritik; es zwingt zum Dialog mit anderen Erfahrungen und Meinungen über dieselbe Wirklichkeit; es hindert, der Versuchung zur Manipulation, zur einseitigen

Darstellung zu erliegen; es führt schließlich dazu, Wirklichkeit auch differenziert ins Bild, ins Fernsehbild zu bringen."

Mehr ethische Überlegungen

Der Bischof zitierte ein Bonaventura-Wort: „Die Dinge sind, außer daß sie sind, auch Zeichen." Die Frage nach der Wirklichkeit im Fernsehen sollte deshalb wohl eher lauten: Wie kommen wir von der Statistik zur Ethik? Die Frage kann nicht allein den empirischen Kommunikationswissenschaften überlassen bleiben, die sich in den letzten Jahren in den Fragen der Berufsethik und publizistischen Verantwortung außerordentlich abstinent verhalten haben. Dabei ist der journalistische Alltag mit verantwortungsethischen Problemen – jedenfalls nach Meinung einer breiten Öffentlichkeit – reichlich eingedeckt.
Zum Beispiel: Kennen Kameras keine Tabus? Anhand von konkreten Entscheidungsfällen wurde der Fernsehalltag eines verantwortlichen Rundfunkjournalisten durch *Walter Flemmer* vom Bayerischen Rundfunk eindrucksvoll belegt. Darf man einen Sterbevorgang filmen, selbst wenn alle Betroffenen ihr Einverständnis geben? Welche Themen werden für die Öffentlichkeit hergestellt, die Demonstration mit ein paar Dutzend Protestlern, die Marienwallfahrt nach Altötting mit abertausend jungen Menschen? Mußte das italienische Fernsehen den tragischen Unfalltod eines Kindes, das in einen 60 Meter tiefen Brunnenschacht gefallen war, kürzlich über viele Stunden mitfilmen, das Gestöhne und klägliche Wimmern des Kindes in seinem Todeskampf durch abgesenkte Kameras und Mikrophone vor die ganze Nation bringen? Wem dient die Herstellung solcher „Realität"? Doch wohl letzten Endes dem Medium selbst, und wenn es so in sich kreist, arbeitet es mit Sicherheit an seinem Niedergang.
Offenbar steckt mehr als ein Körnchen Wahrheit darin, was der unlängst verstorbene kanadische Kommunikationswissenschaftler *McLuhan* mit dem Satz aussagen wollte: Das Medium ist die Botschaft. Die elektronischen Medien stellen uns vor eine neue Situation. Sie verändern die Kultur des Menschen. Wir können uns dieser medialen Herausforderung nicht nur abwehrend stellen; der gegenwärtige Pessimismus gegenüber den neuen Medien ist da ein schlechter Ratgeber. Es geht um eine sinnvolle und verantwortete Nutzung, gesteuert von einer Ethik der Massenkommunikation, die Kommunikatoren und Rezipienten betrifft. Wenn das Fernsehen sich nicht vorwerfen lassen will, „das Böse in der Welt erfindungsreich zu vermehren", dann bedarf die Technik der Ethik in einem viel stärkeren Maße als das bisher der Fall gewesen ist. Eine bewußtere Werthaltung ist erforderlich im öffentlich-kommunikativen Verhalten aller, die an dem Prozeß beteiligt sind. Das Defizit an ethischer Reflexion im Journalismus wird nicht dadurch vermindert, daß immer wieder die vermeintliche Unergiebigkeit berufsethischer „Leerformeln" angeführt wird. Man wird etwas tiefer graben müssen, normative Maßstäbe sowohl an die persönliche wie auch institutionelle Praxis im Journalismus anzulegen, als das bisher geschehen ist. Um eine bewußtere gemeinsame Anerkennung der Werte und Normen des öffentlich-kommunikativen Handelns kommen wir nicht herum.

Hier liegt das besondere Verdienst der Katholischen Akademie Stuttgart, die jetzt das dritte Jahr zu den Hohenheimer Gesprächen eingeladen hatte. Empirische Daten reichen nicht aus; es muß die ethische Komponente hinzukommen. Das hat der Moraltheologe Auer, der bei allen drei Gesprächen als Referent mitwirkte, mit seinen „Bausteinen einer medialen Ethik" auch dieses Mal unterstrichen. Der Mensch habe ein Recht und ein großes Bedürfnis nach Information, die Weltgesellschaft kennenzulernen und sich mit ihren Hoffnungen zu solidarisieren. Aber ebenso legitim sei auch jedes „gute Werk der Unterhaltung", meinte Auer. Er wollte der sozialen Kommunikation nicht nur eine Sekundärfunktion zuschreiben. Öffentlichkeit, von den Medien als „Artefakt" dauernd hergestellt, habe zugleich eine anthropologische und ethische Relevanz. Hier müßte die weitere Arbeit ansetzen, und auf diesem Hintergrund bedürften die elektronischen und neuen Medien, wie Auer abschließend bemerkte, noch ihrer „ethischen Einholung". *Hermann Boventer*

Kurzinformationen

Von „steigender Gewaltbereitschaft" sprach Bundesinnenminister Gerhard Baum bei der Vorlage des Verfassungsschutzberichts 1980 Anfang August. Gemeint war damit im Sinne des Verfassungsschutzberichts die Zunahme von gewaltsamen Aktionen und Neigungen zu solchen Aktionen bei verschiedenen Gruppen des politischen Extremismus. Nach dem Verfassungsschutzbericht sind es vor allem drei Szenerien, auf denen Gewaltbereitschaft im Zunehmen begriffen ist: 1. der Bereich rechtsextremistischer Gruppierungen, 2. die weiterhin aktiven linksextremistischen Vereinigungen und Gruppen, 3. der Ausländerextremismus linker und rechter Provenienz. Besonders auffällig war 1980 die Zunahme von Gewalt- und Terroranschlägen im Bereich des *Rechtsextremismus.* 17 Tote, darunter die Opfer des Oktoberfest-Anschlages in München, gehen auf das Konto rechtsextremistischer Attentäter, wobei allerdings zu berücksichtigen ist, daß beispielsweise Hintergründe und Motive des Oktoberfestanschlages nach wie vor ungeklärt sind, auch wenn die Zugehörigkeit des bei dem Anschlag umgekommenen Attentäters zu der inzwischen verbotenen Wehrsportgruppe Hoffmann erwiesen ist. Die Zahl der Gewaltakte aus dem Umfeld des Rechtsextremismus stieg

von 97 (1979) auf 113 (1980). Eine besonders stark zunehmende Gewaltbereitschaft bei gleichzeitigem Anstieg der Anhänger der entsprechenden Gruppen konstatiert der Verfassungsschutzbericht bei den im eigentlichen Sinne *neonazistischen Gruppen*. Die meisten der neonazistischen Gruppen sind Kleinstorganisationen ohne feste Strukturen, zum Teil mit Doppelmitgliedschaften bei starker gegenseitiger Verflechtung. Von *linksextremistischen Terroristen* wurden im Jahr 1980 keine nachgewiesenen Anschläge gegen Personen verübt. Die Zahl sonstiger Gewalttaten mit politischem Hintergrund hat sich aber in dieser Szenerie nahezu verdoppelt: 1979 waren es 41, 1980 77. Dieser Trend scheint sich im laufenden Jahr noch zu verstärken. Für das erste Halbjahr 1981 wurden bereits 75 Anschläge registriert. Auch auf der linksextremistischen Szene scheint der Anteil von politisch motivierten Gewalttaten, vor allem aufgrund wachsender Militanz kleiner Gruppen, zuzunehmen. Im Bereich des *Ausländerextremismus* hat sich zwar die Zahl der Gewaltakte kaum erhöht, 1979 wurden dort 25 Gewalt- und Terrorakte registriert, 1980 waren es 27, aber darunter waren allein 19 Mordanschläge. Auch der Organisationsgrad innerhalb des Ausländerextremismus scheint im wesentlichen konstant geblieben zu sein. Bemerkbar. machen sich auf der Ausländerextremistenszene neben türkischen Extremistengruppen Iraner, aber auch Kroaten. Ein Teil sicherheitsgefährdender Anschläge von Ausländern geht nach Aussagen von Baum auf *staatsterroristische Anschläge* zurück, also auf Täter, die im Auftrag ausländischer Staaten Anschläge verüben.

Der 31. Kongreß „Kirche in Not" tagte vom 6. bis 9. August in Königstein unter dem Motto „Flüchtlinge in der Welt – eine Herausforderung für die Kirche". Die Schaffung einer „weltweiten Instanz", die sich um eine möglichst weitgehende *Auflösung der Flüchtlingslager* in vielen Teilen der Welt bemühen solle, forderte dabei der Hildesheimer Bischof und Beauftragte der Deutschen Bischofskonferenz für die Seelsorge an Heimatvertriebenen und Flüchtlingen, *Heinrich Maria Janssen*. Nach Ansicht von Fachleuten sei die Eingliederung und Ansiedlung in einigen Teilen der Welt möglich und fordere dort nur einen Bruchteil der Kosten, die zur Unterbringung „bei uns oder in einem anderen, den Flüchtlingen fremden Kulturkreis erforderlich sind". Aus völkerrechtlicher Sicht beleuchtete Prof. *Otto Kimminich*, Regensburg, das Flüchtlingsproblem. Er bezeichnete es als „Ungeheuerlichkeit", daß das *Asylrecht* sich auch heute noch lediglich als Recht der souveränen Staaten darstelle, Asyl zu gewähren, daß es aber nicht das Recht des Flüchtlings auf Asyl beinhalte. Gleichzeitig kritisierte Kimminich den „Mut" der Behörden in der Bundesrepublik, bei jedem asylsuchenden Flüchtling dessen Motivation in einem behördlichen Verfahren nachzuprüfen, zwischen Wirtschaftsflüchtlingen und politischen Flüchtlingen zu unterscheiden, sowie über Quoten zu verhandeln. Der Generalsekretär der österreichischen Caritas, P. *Bernhard Jakob Tonko* OSA, der über Wien als Drehscheibe der Ostflüchtlinge und die Tätigkeit der dortigen Caritas referierte, richtete angesichts des wachsenden Flüchtlingsstroms aus Polen – 20000 Personen allein in Österreich – an die Weltöffentlichkeit die Bitte um weitere finanzielle Unterstützung. Über *Afrika*, wo mindestens fünf Millionen der 17 Millionen Flüchtlinge leben, die es nach übereinstimmenden Schätzungen von Experten auf der Welt gibt, berichtete P. *Wolfgang Hoffmann* SJ, Bonn. Afrika sei ein „Kontinent auf Wanderschaft"; täglich überschritten dort 2000 Menschen als Flüchtlinge eine Grenze, während es in den übrigen Teilen der Welt 800 pro Tag seien. Die afrikanischen Aufnahmeländer, die zu den ärmsten Staaten der Welt zählen, seien damit finanziell weit überfordert. Auf die in *Asien* in Zukunft wegen des Nord-Süd Gefälles noch zu erwartenden Flüchtlingsströme wies *Georg Specht*, Deutscher Caritasverband, Freiburg hin. Die bisherigen Ursachen wie Entkolonialisierung und Ost-West-Konflikt würden in den Hintergrund gedrängt. Weniger breiten Raum als üblich nahmen in Königstein die traditionellen Berichte über die Situation der Kirche in Ländern des Ostblocks ein; es referierten Prof. *Josef Rabas* (Rom) über die Tschechoslowakei, *Wolfgang Grycz* (Königstein) über Polen, Prof. *Horst Glassl* (München) über die DDR und Prof. *Dionisie Ghermani* (München) über die kirchliche Situation in Rumänien.

In einem offenen Brief protestierte die Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands (kfd) am 28. Juli „in aller Schärfe" gegen das neueste vom Bundesgerichtshof (BGH) verkündete Urteil zum § 177 StGB (Vergewaltigung). In einem Spruch vom 1. Juli hatte der BGH den Straftatbestand der Vergewaltigung enger gefaßt als bisher. In dem Urteil heißt es, daß das „bloße Fahren zu einer abgelegenen Stelle, an der die mitgeführte Frau Hilfe nicht erwarten kann ... nicht ohne weiteres Gewaltanwendung im Sinne des § 177 StGB" sei. Weiter heißt es, daß „nicht in jeglichem Einschließen oder ähnlicher Beschränkung der Bewegungsfreiheit einer Frau, in der Absicht, mit ihr geschlechtlich zu verkehren ... bereits Anwendung von Gewalt im Sinne dieser Strafvorschrift" liege. „Ob in der einen oder anderen Art eines solchen Vergehens und ob in der Kombination beider eine tatbestandsmäßige Nötigung mit Gewalt zu sehen" sei, hänge davon ab, „ob im Einzelfall aufgrund des gesamten Verhaltens des Täters oder der durch ihn für die Frau geschaffenen Lage die in § 177 StGB vorausgesetzte Zwangssituation (körperlich wirksame Zwangseinwirkung) für die Frau" eintrete und von ihr „als solche empfunden" werde (Aktenzeichen 3 StR 151/81). Die kfd betont in ihrem Brief, daß die im Urteil enthaltene *Definition des Gewaltbegriffs* in „eklatanter Weise sowohl der ständigen Rechtsprechung der letzten Jahre als auch der in der Literatur vorherrschenden Meinung" widerspreche. Es sei „schlechthin *unbegreiflich und empörend*", daß der Gewaltbegriff „ausgerechnet in bezug auf Vergewaltigung von Frauen so eingegrenzt" werde, daß Frauen nicht nur „den Tätern schutzlos ausgeliefert" seien, „sondern auch noch von den Gerichten in den ohnehin entwürdigenden Vergewaltigungsprozessen noch weniger Verständnis und Hilfe zu erwarten haben als bisher". Die *Folge* werde sein, „daß Frauen nicht mehr wagen werden, Strafanzeige gegen Männer, von denen sie vergewaltigt wurden, zu erstatten. Potentielle Täter" würden „geradezu ermuntert, eines der widerlichsten Verbrechen, das mehr als jedes andere die *Menschenwürde der Frau* verletzt, zu begehen, da sie eine Strafverfolgung nunmehr kaum zu befürchten haben". Außerdem widerspreche das Urteil „auch allen polizeilichen Erkenntnissen und Ratschlägen", denen zufolge es zum Schutz für eine Frau „absolut unerläßlich" sei, „in hilflosen Situationen ... auf jegliche Gegenwehr zu verzichten". Die Strafrichter werden von der kfd aufgefordert, „diesem Urteil nicht zu folgen und es damit zu der Bedeutungslosigkeit (zu) verurteilen, die es juristisch und moralisch verdient".

Vom 10. bis 19. Juli fand in Sheffield eine Konsultation des Weltrates der Kirchen zum Thema „Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" statt. Der Konsultation, an der 160 Delegierte aus 50 Ländern teilnahmen, war ein dreijähriger Studienprozeß vorausgegangen, an dem sich mehrere hundert Gruppen in zahlreichen Ländern beteiligt hatten. Verantwortlich für das gesamte Projekt, das von der letzten Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 angeregt worden war, ist die Untereinheit „Frauen in

Kirche und Gesellschaft" der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung. Referenten bei der Konsultation in Sheffield waren unter anderem *Jürgen Moltmann* und *Elisabeth Moltmann-Wendel* (Tübingen) und der katholische Theologe *Tissa Balasuriya* aus Sri Lanka. Gearbeitet wurde vor allem in sieben Sektionen, die jeweils Empfehlungen verabschiedeten; außerdem entstand in Sheffield ein „Brief an die Mitgliedskirchen des Weltrates der Kirchen". Die Sektion über Freiheit und Gerechtigkeit unterstrich den Zusammenhang zwischen allen Befreiungsbemühungen: Rassismus, Sexismus, Klassentrennung und alle andere Formen der Beherrschung seien in einer einzigen „dämonischen Symphonie der Unterdrückung" verbunden. In der Sektion Amt und Gottesdienst befaßte man sich mit der Frage der *Frauenordination*. Der Bericht, der zunächst eine Förderung der Laienämter in der Kirche durch bessere Ausbildung und Übertragung größerer Verantwortung forderte, stellte fest, daß die Kirchen unterschiedlich verführen. Es wurde angeregt, die unterschiedliche Praxis in den Kirchen auf ökumenischer Ebene kontinuierlich zu untersuchen und eine Studie über die diakonische Dimension aller Ämter zu erstellen. Der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie*, hatte in seinem Grußwort an die Konsultation zur Vorsicht gemahnt: Das ökumenische Argument für die Ordination von Frauen sei ein zweischneidiges Schwert, das man so oder so benutzen könne. Er hoffe, daß den Kirchen in der Rhetorik der feministischen Bewegung nicht die wahre Botschaft einer christlichen Frauenbewegung verlorengehe, die die Komplementarität im Amt und die Einheit der Geschlechter in Gott einschließe. Die Sektion über Ehe, Familie und Lebensstil unterstrich die Bedeutung der christlichen Familie als einer dynamischen sozialen Kraft. Der Bericht der Sektion „Autorität und kirchliche Strukturen" sprach sich u. a. dafür aus, die Hälfte der Stellen in kirchlichen Leitungsgremien mit Frauen zu besetzen. Die Konsultation entwarf das Bild einer die Frauen voll einschließenden Gemeinschaft, die durch gegenseitige Achtung, Gleichberechtigung, Partnerschaft und Freude gekennzeichnet sei. Tradition und überkommene Werte wurden als positive Kräfte gewürdigt, die zur Schaffung einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern beitragen könnten. Alte Vorstellungen von Gott und der Kirche würden gegenwärtig auf eine sowohl Männern wie Frauen zugängliche Weise wiederentdeckt. Übereinstimmend war man in Sheffield der Ansicht, daß der Studienprozeß nur der Anfang eines langen Lernprozesses sei, dem sich die Kirchen in den kommenden Jahren unterziehen müßten.

In Zaire veröffentlichte der Ständige Ausschuß der Bischofskonferenz am 28. Juni einen Hirtenbrief mit dem Titel: „Unser Glaube an den Menschen, das Ebenbild Gottes". Unmißverständliche Kritik wird darin an der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Situation des Landes geübt; „darüber zu schweigen, hieße sich in den Augen der Welt und vor allem in denen unseres Volkes zum Komplizen der Dekadenz zu machen". Ohne nach Vollständigkeit zu trachten, wolle man mit der Erklärung vor allem die *„schwerwiegende Verleugnung des Menschen"* deutlich machen. So dürfe die öffentliche Verwaltung unter keinem Vorwand die Verwirklichung so „grundlegender und berechtigter Hoffnungen" jedes einzelnen hemmen, als da sind: „Das Elend zu überwinden, das uns zu Boden drückt, eine feste Arbeit und genügend zu essen zu haben; gute medizinische Versorgung zu genießen; von niemandem ausgebeutet zu werden; so leben zu können, daß es nicht der *Menschenwürde* widerspricht." Dies ist aber nach dem Urteil der Bischöfe im Lande nicht gewährleistet. Die *Arbeitnehmer* z. B. leiden unter „andauernder Erosion" ihrer Würde: „Ungenügende Löhne trotz ordnungsgemäßer Verträge, Unregelmäßigkeiten in der Bezahlung, große Rückstände ... und sogar Verweigerung der Lohnauszahlung in großem Umfang." Die Organisation der Streiks, zu denen es deshalb gekommen sei, versuche man den katholischen Schulen in die Schuhe zu schieben, „obwohl alle Welt weiß, daß die Schaltstelle anderswo liegt". Schlecht sei es um die *medizinische Versorgung* bestellt: „Von allen Seiten erreichen uns Beschwerden über die Unzulänglichkeit der Ausrüstung, der Medikamente und des Personals selbst." Die Bischöfe schlagen vor, den Lohn des medizinischen Personals zu erhöhen, um Diebstahl und Handel mit Medikamenten und Geräten zu unterbinden. Angeprangert wird auch die „schamlose *Ausbeutung*, die organisierte Plünderung zugunsten des Auslandes ... während das Gros unserer Bevölkerung im Elend verharrt ... Wäre nicht die Zeit gekommen, die Zügel selbst in die Hand zu nehmen, so daß das Volk von Zaire der erste Nutznießer der Erträge seines Landes und seiner Bodenschätze wäre?" Auch zu Fragen der *Justiz und der Sicherheit* äußern sich die Bischöfe: Entführungen, willkürliche Festnahmen, sogar Folterungen seien an der Tagesordnung und die Richter seien bestechlich: „Straflos gehen die aus, die zahlen können." Jeden einzelnen und jede Gruppe wolle man daran erinnern, daß es nicht an der Zeit sei zu schlafen; „die Menschen machen ihre Geschichte selbst und es liegt am Volk von Zaire, seine eigene zu gestalten".

In Nairobi (Kenia) tagte vom 3. bis 12. August die IV. Allafrikanische Kirchenkonferenz (AACC). 1963 in Kampala/Uganda gegründet, umfaßt die AACC 118 afrikanische Kirchen in 33 Ländern. Sie ist dem Ökumenischen Rat der Kirchen angegliedert und hat ihren Sitz in Nairobi. Schwerpunkt der Konferenz, zu der sich mehr als 500 Teilnehmer eingefunden hatten, bildete die Neuorientierung der Organisation angesichts der gewandelten politischen Rahmenbedingungen und die Ausarbeitung neuer Kriterien für ein Aktionsprogramm. Unter anderem standen Diskussionen über die Zunahme des Militarismus, die Ernährungssituation in Afrika, Verstöße gegen die Menschenrechte und die Rolle der Frau im Mittelpunkt der Debatten. Der „Befreiungskampf gegen unterdrückerische Regime" müsse von der *zunehmenden Militarisierung* und dem „Wahnsinn der Nuklearisierung" unterschieden werden, heißt es im von der AACC angenommenen Bericht des Arbeitsausschusses „Das Evangelium der Versöhnung". Hinter dem Befreiungskampf stehe „ein echtes Verlangen nach Frieden und menschlicher Erfüllung". Unter ausdrücklichem Hinweis auf Südafrika heißt es weiter: „Wir sollten anerkennen, daß die *Gewalt der Unterdrückten Gegengewalt* ist, die ihnen durch die Unnachgiebigkeit der Unterdrücker aufgezwungen worden ist." Ein weiterer einstimmig gebilligter Bericht, der des Arbeitsausschusses „Evangelisation und afrikanischer Kontext", unterstreicht, daß die „Erziehung zur Befreiung von politischer Unterdrückung und wirtschaftlicher Ausbeutung sowie der Widerstand gegen alle Formen der kulturellen und psychologischen Herrschaft" von den Kirchen mitgetragen werden müsse. Um am *wirtschaftlichen Befreiungskampf* mitwirken zu können, sollten sich die Kirchen besser mit den internationalen wirtschaftlichen Realitäten vertraut machen. Auch in einem Bericht zum Thema „Herausforderungen durch neue Ideologien, Menschenrechtsverletzungen und afrikanisches Flüchtlingsproblem" werden die Mitgliedskirchen zur Verurteilung des Apartheidssystems in Südafrika aufgerufen. Die zuständige Arbeitsgruppe verweist darauf, daß sich Afrika in einer Übergangsphase der traditionellen Gesellschaft befinde, in der die Kirche keine Ideologien verteidigen solle. Die Kirchen sollten ferner Druck auf die Regierungen ihrer Länder ausüben, damit diese den *Flüchtlingen* Asyl gewähren und den Flüchtlingskonventionen der

Vereinten Nationen und der Organisation für afrikanische Einheit beitreten. Eine volle Einbeziehung der *Frauen* bei der Besetzung von Führungsaufgaben in Kirche und Gesellschaft forderte ein weiterer Bericht.

Die vier in der nicaraguanischen Regierung tätigen Priester können aufgrund einer Vereinbarung vom Juli mit den katholischen Bischöfen des Landes „bis auf weiteres" in ihren Ämtern bleiben. Die Einigung wurde erzielt, nachdem die Bischöfe offenbar in Absprache mit dem Vatikan ihre kompromißlose Haltung aufgaben und die betroffenen Priester bestimmte Auflagen akzeptierten. So dürfen die Geistlichen für die Dauer ihrer regierungs- oder parteipolitischen Tätigkeit weder öffentlich noch privat ihr Priestertum ausüben. Zudem ist es ihnen nicht erlaubt, in ihrer Eigenschaft als Priester staats- oder parteigebundene Aktivitäten zu fördern oder zu rechtfertigen. Die Priester verpflichten sich ihrerseits, „in ständigem Kontakt mit den Bischöfen zu bleiben, um die kirchliche Gemeinschaft aufrechtzuerhalten". Außerdem machen die Bischöfe darauf aufmerksam, daß „Priester-Minister" nur auf Zeit von ihren seelsorglichen Pflichten entbunden sind. Sie sollen ihre pastoralen Verpflichtungen so bald wie möglich wieder aufnehmen, wie es auch der Wunsch des Heiligen Stuhles sei. Die Bischöfe weisen darauf hin, daß „die politische Tätigkeit der Geistlichen die primären Ziele der priesterlichen Aufgabe weder erfüllt noch befriedigt". Die Bischöfe hatten die Priester erst im Mai 1980 und dann erneut im Juni dieses Jahres aufgefordert, ihre Regierungsämter abzugeben. Daraufhin hatten Priester und Laiengruppen aus Nicaragua, aber auch aus dem Ausland die Bischöfe gebeten, den Dialog mit den Betroffenen fortzusetzen und die Einigung statt disziplinarischer Maßnahmen anzustreben. Zu den deutschen Unterzeichnern eines entsprechenden Briefes gehörten die Professoren Johannes Baptist Metz, Norbert Greinacher, Hans Küng und Jürgen Moltmann. Bei den von der Vereinbarung betroffenen Priestern handelt es sich um *Miguel d'Escoto,* Außenminister der nicaraguanischen Revolutionsregierung; *Edgar Pavrales,* Sozialminister; *Ernesto Cardenal,* Kulturminister und *Fernando Cardenal,* Führer der sandinistischen Jugendbewegung. Zum selben Zeitpunkt konstituierte sich in Managua eine Kirche-Staat-Kommission zur Erörterung „gemeinsam interessierender Fragen". Beide Vorgänge deuten darauf hin, daß die Bischöfe angesichts sich abzeichnender totalitärer Entwicklungen alles daransetzen, die Verbindung zur staatlichen Macht aufrechtzuerhalten.

Bücher

REINER STRUNK. **Nachfolge Christi, Erinnerungen an eine evangelische Provokation.** Chr. Kaiser Verlag, München 1981. 260 S. 29.80 DM.

Will man die Frage nach dem Unterscheidend Christlichen nicht nur durch theologische Explikationen, sondern auch durch den Verweis auf die Praxis christlichen Lebens beantworten, stößt man unausweichlich auf das Stichwort „Nachfolge Christi". Gerade weil aber gegenwärtig trotz aller theoretischer und praktischer Bemühungen um einen glaubhaften christlichen Lebensstil und um eine überzeugende Spiritualität vielfach beträchtliche Unsicherheit darüber zu spüren ist, was heute Nachfolge heißen kann, ist dabei der Rückgriff auf die Frömmigkeitsgeschichte ein unerläßliches Element, nicht um vergangene Verhaltensmodelle zu repristinieren, sondern um durch die gleichermaßen verständnisbereite wie kritische Rückbesinnung den Blick für die Herausforderungen der eigenen Situation zu schärfen. Genau diesem Zweck will das bemerkenswerte Buch des evangelischen Theologen Reiner Strunk dienen: Es geht ihm nicht um eine historisch-referierende Darstellung des Nachfolgemotivs in der Geschichte des Christentums, sondern er rekonstruiert wichtige Stationen der konkreten Umsetzung dieser „evangelischen Provokation", indem er ständig die Spannung zwischen der einmal ergangenen Nachfolgeforderung Jesu und der jeweiligen kirchlich-gesellschaftlichen Situation verdeutlicht. Am Anfang steht eine eindrückliche Besinnung auf das, was Nachfolge für die Jünger Jesu hieß. Es folgen in einer einigermaßen chronologischen Abfolge-Kapitel über Nachfolge bei den frühchristlichen Wanderasketen, im frühen Mönchtum, bei Ignatius von Antiochien, über Nachfolge im mittelalterlichen Christentum (Kreuzzüge, Armutsbewegungen, Passionsfrömmigkeit bei Bernhard von Clairvaux, Franz von Assisi, Devotio moderna) sowie über das Nachfolgemotiv bei Thomas Müntzer einerseits, bei Martin Luther anderseits. Die Gegenwart ist durch Dietrich Bonhoeffer (dessen Buch „Nachfolge" das Stichwort im Protestantismus überhaupt erst wieder heimisch machte) und durch die „Nachfolge des armen Christus in Lateinamerika" vertreten. Es gelingt Strunk dabei, die Eigenart und den konkreten Ort der jeweiligen Nachfolgespiritualität zu verdeutlichen, gleichzeitig auf ihre Defizite aufmerksam zu machen und dabei seine Grundthese zu verifizieren: „Die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer Nachfolge Christi klärt sich nur mittelbar im konkreten Spiel jener Kräfte, Interessen und Konflikte, die eine geschichtliche Situation ausmachen" (243). Daß Strunk die Spuren des Nachfolgemotivs nur bis zur Reformation verfolgt, ist wohl nicht zufällig, sondern verweist auf die gegenwärtige Problemkonstellation, der das Buch aufhelfen will. Die Erinnerung an Gestalten wie den Mönchsvater Antonius oder Franz von Assisi ist eine Sache, überzeugende Wege der Nachfolge in der Industrie- und Konsumgesellschaft eine andere. Gute Ansatzpunkte dafür, was Nachfolge heute heißen kann, finden sich in den abschließenden Überlegungen zu „Nachfolge als christliches Symbolhandeln": Christliche Ethik kommt nicht ohne das Symbolhandeln der Nachfolge aus, kann dieses aber nicht zum allgemeinen Gesetz machen. Gleiches gilt für das nicht nach einer Seite hin auflösbare Spannungsverhältnis zwischen Nachfolge und Kirche. Strunks Buch bietet damit kein einfaches Rezept, ist aber sehr wohl dazu geeignet, für Notwendigkeit und Risiken einer heutigen Umsetzung des frömmigkeitsgeschichtlich so wichtigen Nachfolgemotivs zu sensibilisieren.

U. R.

KARL GABRIEL / FRANZ-XAVER KAUFMANN (HRSG.), **Zur Soziologie des Katholizismus.** Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980. 249 S. 36.50 DM.

In diesem Band sind vor allem Beiträge vereinigt, die im Sinne der Herausgeber die Aufgabe haben, eine Lücke in der Religionsso-

ziologie insofern zu schließen, als die übliche religionssoziologische Forschung im und in bezug auf den katholischen Bereich sich im wesentlichen auf mikrosoziologische Untersuchungen im Sinne von Kirchensoziologie beschränkt. Soweit sich die Soziologie früher – Max Weber und Ernst Troeltsch – mit dem soziologischen Charakter der katholischen Kirche befaßte, sei diese als „hierokratischer Herrschaftsverband" fast ausschließlich unter amtskirchlichen Manifestationen des Katholischen gesehen worden. Darüber blieb zu sehr in Vergessenheit, daß im Unterschied zu den meisten protestantischen Sozialformen des Christentums sich im 19. und 20. Jahrhundert der Katholizismus in zahlreichen Ländern Kontinentaleuropas zu einer gesamtgesellschaftlich wirksamen politischen und sozialen Bewegung entwikkelte und in Form von katholischen Sub- oder Teilgesellschaften sich wenigstens vorübergehend stark zu festigen vermochte. Auf diese Weise erfassen die Beiträge allerdings nur ein relativ schmales Spektrum von Sozialformen des Katholizismus, nämlich solche Katholizismen, die sich als eine starke Minderheit gegen eine politisch und kulturell protestantisch geprägte Mehrheit in ihrem Lande behaupten mußten. Neben dem deutschen Katholizismus, dem der weitaus größte Teil der Beiträge gewidmet ist, werden dementsprechend nur der Schweizer und der Holländische Katholizismus berücksichtigt. Diese Beschränkung hat sicher ihren guten Sinn, weil nur diese Katholizismen typologisch einigermaßen vergleichbar sind. Dadurch wird das ganze Buch allerdings zu einer Sammlung geschichtssoziologischer Beiträge mit ganz unterschiedlichen methodischen Interessen und Ansätzen der einzelnen Autoren, zu denen neben Kaufmann und Gabriel u. a. Oswald von Nell-Breuning, Hans Maier und Norbert Mette zählen. Sie handeln zudem durchwegs von einem Katholizismus, der seinerseits im wesentlichen nur noch als geschichtliche Größe interessant ist, weil er auf die Gegenwart bezogen – sich weitgehend in Auflösung befindet. Das große Thema der Auseinandersetzung des Katholizismus mit der säkularen Moderne als solches kommt dabei nicht wirklich zum Zuge. Aber auch diese thematische Begrenzung kann als Vorzug gewertet werden, denn wohl nur so war es möglich, den deutschen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und die vergleichbaren Katholizismen in den gemischt-konfessionellen Nachbarländern als politisch-soziales-kulturelles Phänomen angemessen zu würdigen und in seinen Voraussetzungen und Wirkungen verständlich zu machen. *D. S.*

HARTMUT VON HENTIG, **Die Krise des Abiturs und eine Alternative.** Verlagsgemeinschaft Clett-Cotta, Stuttgart 1980. 848 S. 48.– DM.

Zwei Projekte waren es, mit denen der Bielefelder Pädagoge Hartmut von Hentig in den vergangenen 15 Jahren einen Beitrag zu Theorie und Praxis der Bildungsreform zu leisten versuchte: die sogenannte Laborschule und das Oberstufen-Kolleg. 1974 gegründet und von der Düsseldorfer Landesregierung zunächst mit Geld und Sympathie unterstützt, hatte das Oberstufen-Kolleg die Verschmelzung des dreijährigen Oberstufenunterrichts und eines zweijährigen Grundstudiums zu einem vierjährigen Bildungsgang zum Ziel und sollte den Absolventen einen Quereinstieg an der Universität ermöglichen. Daß allein das Abitur den Zugang zum Hochschulstudium ermöglicht, steht im Zentrum der im Buch vorausgeschickten Kritik an der bisherigen Schulpraxis, „es geht um nicht mehr und nicht weniger als die Berechtigung des Abiturs in seiner gegenwärtigen Form". Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Vorstellung von Prüfungs- und Bewertungssystemen auf der Sekundarstufe II und an der Hochschule, in einem dritten werden die bisherigen Erfahrungen mit dem Oberstufen-Kolleg beleuchtet. Und um die ist es nicht allzu rosig bestellt: Die Düsseldorfer Landesregierung war vom Ergebnis der ersten Abschlußprüfung 1978 „enttäuscht" und auch die Pädagogen waren nicht begeistert. Die Lehrer konnten nicht umhin, den Kollegiaten zu bescheinigen, daß sie zu sehr „an der Vorbereitung geklebt", zuwenig eigene Reflexion gezeigt und pseudowissenschaftliches Gehabe an den Tag gelegt hätten. Nichts liegt dem Autor aber ferner, als deshalb die Konzeption des Oberstufen-Kollegs in Frage zu stellen; die Probleme werden größtenteils auf institutionelle Barrieren zurückgeführt: die Kultusministerkonferenz, die auf Vergleichbarkeit beharrt und damit „den Erkenntniswert des Versuchs mit einem Schlag auf einen Bruchteil seiner Möglichkeiten verringert", die Universität Münster, die sich weigert, die von den Kollegiaten erbrachten Leistungen als studiengleich anzuerkennen, die Dortmunder Zentralstelle für die Vergabe von Studienplätzen, die zur Benotung zwingt. Ein gewisser Widerspruch bleibt unaufgelöst: einerseits wird die Bewertung von Leistungen, Prüfungen alten Stils sowie kompetitive Formen der Arbeit überhaupt abgelehnt, andererseits aber vertritt der Initiator des Projekts den Anspruch, daß man seinen Erfolg „an der Qualität seiner Absolventen" ablesen könne, „und diese wiederum kann man an der Qualität anderer, herkömmlicher Einrichtungen . . . messen". Die Frage nach dem Maßstab, mit dem die Realisierung dieses hochgesteckten Zieles nachprüfbar gemacht werden könnte, bleibt offen. Der vom Autor vorgestellte Begriff der „allgemeinen Bildung" reibt sich am überkommenen Ideal der Vermittlung einer umfassenden Allgemeinbildung durch das traditionelle Gymnasium und den auf diese Weise festgelegten „Listen von für die Allgemeinbildung unerläßlichen Gegenständen". Bei weiterer Lektüre verdichtet sich allerdings der Eindruck, daß diese Form von allgemeiner Bildung im wesentlichen mit dem identisch ist, was man unter einer guten Ausbildung – egal für welchen Beruf – gekoppelt mit gesundem Menschenverstand versteht. Einleitend versichert von Hentig, das Buch sei unter Zeitdruck entstanden und „kein Werk für die Nachwelt". Eines kann man dieser Veröffentlichung nicht absprechen: Sie ist ein Dokument für die Krise der Bildungsreform und auch für die des Oberstufen-Kollegs. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

EYT, PIERRE. **„Tout l'homme et tous les hommes".** Réflexions théologiques sur le salut et son universalité. In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 113 (Mai–Juni 1981) S. 321–329.

Eyt, Rektor des Institut Catholique in Paris, untersucht ausgehend von einem Wort Pauls VI. in „Populorum progressio" über die ganzheitliche Bestimmtheit des christlichen Heilsverständnisses den Heilsbegriff im Alten und im Neuen Testament. Nach seiner Meinung birgt eine einseitige Ausrichtung des Heilsverständnisses allein am

Neuen Testament die Gefahr einer weltlosen und ungeschichtlichen Sicht. Heil verwirklicht sich, kulminierend im Opfertod Christi, als geschichtlicher Prozeß. Als geschichtlicher Prozeß ist es aber zugleich auf die ganze Menschheit gerichtet. Diese Universalität erläutert Eyt am biblischen Begriff des „Armen" als dem eigentlichen Adressaten des christlichen Heilsangebots. Wenigstens ebenso wichtig wie diese Annäherung an heutige Befreiungstheologie ist für Eyt ein vertiefteres Verständnis der Universalität des Heils im Blick auf das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen. Wenn die Kirche „Sakrament der Einheit des Menschen mit Gott" ist, dann verbiete sich jeder „Ekklesiozentrismus". Die Anerkennung der „heilswirksamen Anwesenheit Gottes in den anderen Religionen" sei kein Relativismus, sondern die vom Christentum auf Grund seines universalen Heilsverständnisses geforderte In-Beziehung-Setzung mit deren Heilsdimension.

GUNNEWEG, ANTONIUS H.J. **Herrschaft Gottes und Herrschaft des Menschen.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 27 Heft 3 (Juli/September 1981) S. 164–179.

In der Spannung zwischen Herrschaft Gottes und menschlicher Herrschaftsausübung liegt für den Verfasser eine Grundaporie der Geschichte Israels, der er anhand einiger Stationen der alttestamentlichen Überlieferung nachgeht. Israel versteht nicht nur seine „Herkunft und Konstituierung als ein vor-staatliches und nicht-staatliches Geschehen", gerade in der Rückschau auf die Königszeit zeigt sich eine königskritische und eine königsfreundliche Tendenz. Neben der im ganzen dem Königtum gegenüber eher reservierten Geschichtsschreibung stehen die Königspsalmen mit ihrer Partizipation an der altorientalischen Ideologie des Gott-Königtums. Israels „eigentliche Aporie, wie die Herrschaft Gottes in dieser Welt mit weltlicher Herrschaftsausübung sich vertrage", zeigt sich auch im Auftreten Jesajas gegen den König Achas wie im Nebeneinander messianischer Texte, die dem Königtum sehr unterschiedliches Gewicht beimessen. Schließlich sieht Gunneweg die Nachexilszeit durch das Neben- und Gegeneinander einer eschatologischen Strömung und einer theokratischen Richtung geprägt. Die Bewältigung dieser Aporie geschieht seiner Meinung nach erst im Christentum, das Herrschaft Gottes nicht nach Analogie weltlicher Herrschaft, sondern als Befreiung von Sünde, Tod und Gesetz verstehe.

RAHNER, KARL. **Naturwissenschaft und Theologie.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 106 Heft 8 (August 1981) S. 507–514.

Rahner gibt eine transzendentaltheologische Begründung des Verhältnisses von Naturwissenschaft und Theologie. Der Grundgedanke, den Rahner vorlegt: Die Naturwissenschaften erforschen (wie alle Einzelwissenschaften) in aposteriorischer Erfahrung die Einzelphänomene und ihre Zusammenhänge. Die Theologie dagegen hat es allerletztlich apriorisch mit dem Ganzen der Wirklichkeit und ihrem Grund zu tun. Das Ganze als summierte Summe fordert „ein ursprünglich eines Ganzes". Aber dieser Schritt sei nicht Sache der Naturwissenschaften, sondern der Theologie und Metaphysik. Die Theologie müsse sich deshalb vor den Naturwissenschaften nicht rechtfertigen, sie dürfe aber auch von den Naturwissenschaften, für die ein methodischer Atheismus legitim sei, keine theologische Ausbeute verlangen. Auf Grund dieses Selbstverständnisses können sich beide grundsätzlich nicht gegenseitig bedrohen oder verneinen. Die tatsächlichen Konflikte zwischen beiden Erkenntnisweisen sind in Wirklichkeit sekundärer Natur und letztlich in beiderseitigen Grenzüberschreitungen begründet: in Theologen und Theologien, die naturwissenschaftliche Sachverhalte theologisch interpretieren möchten, in Naturwissenschaftlern, die aus ihrem legitimen methodischen Atheismus einen theoretischen und praktischen ableiten möchten. Letztlich müsse die Spannung zwischen beiden als ein „nie ganz versöhnter Pluralismus von Wahrheiten" ausgehalten werden.

WANKE, JOACHIM. **Die Zukunft des Glaubenden.** Theologische Erwägungen zur johanneischen Eschatolologie. In: theologie und glaube Jhg. 71 Heft 2 (1981) S. 129–139.

Diese vor allem dem kirchlichen Verkündiger vom „ewigen Leben" zugedachten theologischen Überlegungen speziell zu Joh 5, 19–30 und 5, 24–29 behandeln das Spannungsverhältnis zwischen „präsentischer" und „futurischer" Eschatologie in den johanneischen Schriften. Die Zielrichtung der Untersuchung wird in fünf Kernsätzen verdeutlicht: 1. Der übergreifende Horizont der präsentischen und der futurischen Eschatologie innerhalb des (gesamten) Neuen Testaments ist das Gekommensein Jesu als irreversibles Heilsereignis. 2. Die Spannung zwischen gegenwarts- und zukunftseschatologischen Aussagen ist Hinweis auf den die geschichtliche Wirklichkeit transzendierenden Charakter des christlichen Heilsbegriffs. 3. Die Zukunftseschatologie verwehrt die Verwandlung des jetzt schon von Gott geschenkten ewigen Lebens in einem vom Geber zu lösenden autonomen Besitz („Korrektiv gegen jede Gnostizierung"). 4. Die futurische Eschatologie hat darüber hinaus die Aufgabe, den Weltbezug des christlichen Heilsbegriffs bleibend festzuhalten. („Die Rede vom kommenden Weltgericht stellt sicher, daß zum vollen Heil auch die gesellschaftliche Rehabilitierung der Toten gehört, die in den Abfallgruben der Revolutionen ruhen.") 5. Zum johanneischen Begriff des „ewigen Lebens" gehört als Konstitutiv eine zeitüberschreitende personale Christusrelation des Glaubenden, die sowohl ein „Besitzen" als auch ein „Hoffen" auf noch Ausstehendes umschließt.

Kultur und Gesellschaft

BAHR, EGON. **Europa in der Globalität.** In: Merkur Jhg. 35 Heft 8 (August 1981) S. 765–771.

Daß die Globalität zunehme, sei vor allem im Kampf um das Öl deutlich geworden, der „globale Machtkampf" werde nach klassischer Manier gekämpft: „Jeder so gut er kann gegen den anderen". Friede sei zum „Vertrauen in die Verläßlichkeit des anderen" geworden. Deswegen sei es, so Bahr, eine der Hauptaufgaben der achtziger Jahre, „globale Verhaltensregeln" zu finden. Zwar bleibe das Nebeneinander von „Konkurrenz und Zusammenarbeit, von Rivalität und Koexistenz" zwischen den Blöcken bestimmend, auszuweiten seien im Interesse des Friedens aber die Gebiete der Zusammenarbeit. In Europa stelle sich die Frage nach Kooperation oder Konfrontation zugespitzt in der Formel „Entspannung oder Kalter Krieg". Zu verzeichnen sei ein Trend zur „Europäisierung Europas" (Peter Bender): „relativ unbemerkt" habe sich in den Hauptstädten des Ostblocks der Wunsch entwickelt, die Ergebnisse der Entspannung zu erhalten; eine „Tendenz zur politischen Emanzipation von den Führungsmächten" sei in beiden Teilen Europas zu verzeichnen. Zu warnen sei deshalb vor allem vor einer Ausweitung der Aufgaben der NATO; das Bündnis könne nicht mehr gewährleisten als eine Schutzfunktion für Europa, eine Kräfteverschiebung in den Südatlantik oder in die Golfregion aber brächte die Gefahr der Ausdehnung des Warschauer Paktes und der Rück-Koppelung von Spannungen nach Europa mit sich.

BETZ, GEORG. **Medienerziehung in der Erwachsenenbildung.** In: Communicatio Socialis Jhg. 14 Heft 2 (April–Juni 1981) S. 120–130.

Die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Medienpädagogischen Erwachsenenbildung in katholischer Trägerschaft in der Bundesrepublik Deutschland wird von Betz als „weit auseinanderklaffen(d)" geschildert: medienpädagogische Maßnahmen stellen im örtlichen Bildungsangebot „eine große Rarität" dar, es handle sich „zumeist um Einzelabende", die weder „systematisch und kontinuierlich geplant noch regional gezielt gestreut" würden. Gründe für diese Schwächen sieht der Autor nicht nur in der „dezentralisierten Verortung der didaktischen Entscheidungen" in der katholischen Erwachsenenbildung, sondern auch in der oft ungenügenden sachlichen Qualifikation des mittleren und höheren kirchlichen Managements sowie im fragwürdigen Modus der staatlichen Zuschußverteilung. Als dringende Forderungen ergäben sich daher z. B. ein Abbau der „vorherrschenden Verengung des Leistung- und Erfolgsbegriffs von Bildungsmaßnahmen auf rein quantitative Merkmale", die Initiierung von Fortbildungskursen für mittlere und höhere Führungskräfte, eine gezielte Personalpolitik, die Errichtung einer pädagogischen Arbeitsstelle der katholischen Erwachsenenbildung auf Bundes- und Länderebene sowie eine Neuordnung des staatlichen Fördersystems.

RASH, YEHOSHUA. **Vingt propositions pour comprendre Israël.** In: Études (August–September 1981) S. 149–164.

Der Autor versteht sich selbst als jemand, der „an Israel glaubt, es aber nicht schont". In seinem eher feuilletonistischen Aufsatz versucht er thesenartig historische, politische und religiöse Grundlinien vorzustellen, die ihm für das Verständnis von sozialen, politischen und wirtschaftlichen Vorgängen im heutigen Staat Israel unabdingbar erscheinen. Er beginnt mit einigen Sätzen über den „zweifachen Kitt", der die jüdische Kontinuität auch heute zusammenhält: das „geistige Gepäck" und eine „Serie von Verboten". Die mit der Staatsgründung und den Masseneinwanderungen von Juden verschiedenster Bildungsgrade und Herkunftsländer verbundenen und bis heute andauernden Entbehrungen und Enttäuschungen werden ebensowenig verschwiegen wie die Tatsache, daß die Reparationszahlungen der deutschen Bundesregierung an den Staat und an Privatpersonen wesentlich zum Aufbau des Landes beigetragen haben. Von den politisch-psychologischen Folgen des Sechstage- und vor allem des Yom-Kippur-Krieges habe sich das Volk bis heute nicht erholt. Zwar erstaune das Land immer wieder durch die vielfältigen Aspekte seiner Kreativität, aber im Bereich der Parteienlandschaft, in der Kulturpolitik und in der Kluft zwischen der Regierung und den Intellektuellen würden gravierende innenpolitische Konflikte offenkundig.

Kirche und Ökumene

ACERBI, ANTONIO. **Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem veränderten historischen Kontext.** In: Concilium Jhg. 17 Heft 6/7 (Juni/Juli 1981) S. 510–517.

Acerbi stellt die Frage: „Was am Konzil behält seinen Sinn für heute und für die voraussehbare Zukunft, und was ist dagegen mit dem Verlauf der Zeit und dem Wechsel des Klimas hinfällig geworden?" und erinnert an das gegenüber der Aufbruchsstimmung der sechziger Jahre veränderte gesellschaftliche Klima. Seine Antwort geht nicht von einzelnen Konzilaussagen, sondern von der sie tragenden geistlichen Erfahrung aus. Die Erfahrung des Konzils sei die Reform der Kirche im Blick auf ihre Sendung unter dem Zeichen des Wortes Gottes gewesen, nicht die bloße Anpassung an die Erfordernisse des heutigen Bewußtseins. Von diesem Grundansatz hätten die Neuerungen des Konzils ihre Vitalität und Einheit empfangen. Diese Intention ermögliche auch die Unterscheidung zwischen Überholtem und bleibend Gültigem. Acerbi exemplifiziert seine These an „Gaudium et spes": Einerseits könne man die dort vorgenommene Wahl der christlichen Anthropologie als idealem Ort für die Ansiedelung der Beziehungen zwischen Kirche und Welt nicht ablehnen, ohne damit die grundlegende Zielsetzung des Konzils in Frage zu stellen; anderseits habe „Gaudium et spes" diese Wahl in Begriffe gekleidet, die von einem beschränkten kulturellen und historischen Kontext gezeichnet seien. Das mache sich besonders bei den Themen Frieden und Armut bemerkbar.

MEYER, HARDING. **Ökumenische Dialoge auf Weltebene.** Entstehung – Charakter – Ergebnisse. In: Una Sancta Jhg. 36 Heft 2 (1981) S. 132–148.

Harding Meyer vom Institut für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg gibt einen hochinstruktiven Überblick über ein Feld des ökumenischen Gesprächs, das jedenfalls unter theologischen Gesichtspunkten das wesentliche ist, insofern sich die eigentlichen Lehrdialoge durchwegs, wenn auch nicht ausschließlich, auf bilateralem Wege zwischen den verschiedenen konfessionellen Weltbünden abspielen. Entstehung, Eigenart und Zielsetzungen dieser bilateralen Dialoge werden im einzelnen dargestellt. Dabei zeigt sich, daß die katholische Kirche in diesen Strang des ökumenischen Gesprächs nicht nur voll integriert, sondern ihr Anteil nach Partnern am breitesten gestreut ist. Auch haben gerade die offiziellen bilateralen Gespräche dem Zweiten Vatikanum und der über das Konzil ermöglichten vollen Öffnung der katholischen Kirche auf die Ökumene besondere Impulse zu verdanken. Entsprechend – so Meyer – sei das gesamte Netz der bilateralen Dialoge auf Weltebene sehr stark vom römisch-katholischen Partner bestimmt. Dieser scheine selbst in Dialogen anwesend zu sein, wo er als Partner abwesend bleibe. Bezüglich des bisherigen Ergebnisses dieser Dialoge, die sich naturgemäß vorwiegend auf ekklesiologische Fragen und die Diskussion verschiedener phasenhaft aufeinander bezogener Modelle von kirchlicher Gemeinschaft („konziliare Gemeinschaft", „organische Union", „Einheit in versöhnter Verschiedenheit") konzentrieren, warnt Meyer davor, lediglich „Akkumulation weiterer theologischer Konsense" zu betreiben; zur theologischen Konsensbildung müsse nunmehr ein entsprechender „Rezeptionsprozeß" hinzukommen.

Personen und Ereignisse

Der Generalobere der Jesuiten, *Pedro Arrupe*, der Anfang August einen Gehirnschlag erlitt, hat für die Zeit, wo er an der Ausübung seines Amtes behindert ist, in dem Amerikaner *Vincent O'Keefe* einen Stellvertreter erhalten. O'Keefe wurde von den vier Assistenten des Generalobern als „Vikar auf Zeit" vorgeschlagen und von Arrupe in dieser Funktion bestätigt. O'Keefe war bereits seit Jahren Vikar des Generalobern während dessen Auslandsreisen. Arrupe selbst hatte dem Papst bereits im vorigen Jahr Rücktrittsabsichten bekundet und die Vorbereitung einer Generalkongregation zur Wahl eines Nachfolgers vorgeschlagen, doch hatte sich Johannes Paul II. diesem Wunsche widersetzt und Arrupe aufgefordert, weiter im Amt zu bleiben.

Bischof *Wilhelm Kempf* von Limburg ist von der Leitung seiner Diözese zurückgetreten. Johannes Paul II. hat das Rücktrittsgesuch Kempfs, das dieser bereits im Frühjahr eingereicht hatte, aus Anlaß seines 75. Geburtstages angenommen. Anläßlich der Geburtstagsfeier, die zugleich zur offiziellen Abschiedsfeier wurde, kam auf vielerlei Weise die hohe Wertschätzung des Bischofs weit über die Grenzen seiner Diözese hinaus zum Ausdruck. Das Limburger Domkapitel hat bis zur Ernennung eines Nachfolgers Weihbischof *Gerhard Pieschl* zum Kapitularvikar gewählt.

Der Aufruf von *Heinrich Böll, Klaus von Bismarck, Walter Dirks* und anderen Persönlichkeiten, einen Polen symbolisch für eine Woche als Gast einzuladen und den Geldwert dem Deutschen Caritasverband für Lebensmitteltransporte nach Polen zur Verfügung zu stellen, hat ein starkes Echo gefunden. Bis Mitte August kamen rund 720 000 DM zusammen. Als erster Transport fuhren vier Lastwagen mit 100 Tonnen Lebensmitteln nach Breslau, Przemysl, Lodz und Warschau.

Aus dem jüngsten Friedensappell des Moskauer Patriarchen *Pimen* haben die sowjetischen Zensurbehörden alle im eigentlichen Sinne religiösen Passagen gestrichen. Die Nachrichtenagentur Tass vermittelte zwar den vollen Text an die in Moskau akkreditierten Auslandskorrespondenten, in den sowjetischen Tageszeitungen fehlten indessen alle religiösen Passagen. Gestrichen wurden u. a. alle Hinweise des Patriarchen auf das christliche Friedensverständnis wie auch dessen Feststellung, daß die religiöse Friedensbewegung „eine große Kraft" darstelle.

Anläßlich der Eröffnung der 4. Allafrikanischen Kirchenkonferenz in Nairobi Anfang August hob der kenianische Staatspräsident, *Daniel D. Arap Moi*, die Verdienste der christlichen Kirchen im Wandel der afrikanischen Gesellschaft hervor. Vor allem würdigte der Präsident den Beitrag der Kirchen im Bereich der Erziehung, auch trage die Kirche positiv bei zur Aufwertung der Rolle der Frauen, vor allem in ländlichen Gebieten. Zugleich warnte Moi die Kirchen, sich als politisches Instrument mißbrauchen zu lassen.

Über die Erfahrungen, die man seit 1975 in der Diözese Kinshasa/Zaire, einer der größten der katholischen Kirche, mit Laien als Gemeindeleiter – sogenannten „Bakambis" – gemacht hat, äußerte sich P. *Daniel Delanote*, Dozent am „Institut Supérieur de Sciences Religieuses" in Limete-Kinshasa: „Es sind stabile Seelsorgeposten, in denen ein verheirateter Laie die Pfarrei leitet und nur für rein priesterliche Aufgaben von einem Priester unterstützt wird. Zur Zeit stehen 14 solcher ‚Laienpfarrer' im Dienst der Erzdiözese Kinshasa." Die Bakambis leben vor allem von dem Lohn, den ihnen ihr Hauptberuf einbringt, bekommen aber von der Gemeinde eine kostenlose Wohnung zur Verfügung gestellt.

Ein Kontaktgespräch zwischen dem Staatspräsidenten von Mozambique, *Samora Machel*, und den sieben katholischen Bischöfen des Landes führte zur Einsetzung einer gemischten Kommission, die mit Gesprächen zur Entspannung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat beitragen soll. Nach Informationen von „Missio" wünscht die Regierung in Maputo, die der katholischen Kirche bisher starke Beschränkungen auferlegt hatte, ein Engagement der Kirche im Sozial- und Entwicklungsbereich.

James Edward Walsh, der letzte aus China ausgewiesene katholische Missionar, ist im Alter von 90 Jahren in den USA gestorben. Drei Jahre nach seiner Priesterweihe war P. Walsh 1918 nach China entsandt worden, wo er den größten Teil seines Lebens verbrachte. Die letzten 12 Jahre vor seiner Ausweisung im Jahre 1970 verbrachte er im Gefängnis. Walsh war ein Befürworter der Annäherung zwischen den USA und China, von der er sich Aussichten für eine größere Religionsfreiheit in China versprach.

Solidarisch hat sich der Apostolische Administrator von San Salvador, Bischof *Arturo Rivera Damas*, in einer Sonntagspredigt mit einer Petition des Journalistenverbandes in El Salvador erklärt, der die Aufhebung von Einschränkungen der Pressefreiheit in seinem Land, vor allem für die Rundfunkanstalten, fordert. Außerdem forderte Bischof Rivera Aufklärung über das Schicksal eines Angestellten aus Riveras Diözese Santiago, *Mauricio Tejada*, der nach Augenzeugenberichten von Mitgliedern der nationalen Marine verhaftet wurde und seitdem verschwunden ist.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe sind zwei Verlegerbeilagen sowie ein Prospekt des Patmos Verlags, Düsseldorf beigefügt.

Herder Korrespondenz

Heft 10
35. Jahrgang
Oktober 1981

Kein Weg ist so schwer wie der Vormarsch zurück zur Vernunft.
Bert Brecht

Gewaltbereitschaft

Die Gewaltbereitschaft nehme zu, sagte Gerhart Baum bei der Vorstellung des Verfassungsschutzberichts 1980. Dem unmittelbaren Anlaß und Zusammenhang entsprechend, hatte der Bundesminister des Inneren dabei vor allem Vorgänge im Bereich der politisch motivierten Gewaltkriminalität in den *Randzonen des Terrorismus* und in dessen rechts- wie linksextremistischen Vorfeldern im Blick. Und zweifellos ist das ein Feld, das wieder Anlaß zu wachsender Sorge gibt, auch wenn die spektakulären terroristischen Akte seit den Schreckenszeiten der RAF zurückgegangen sind. Dabei sind die weiterhin regelmäßig wiederkehrenden Anschläge auf Sachen und Personen langfristig gesehen nicht einmal das Bedenklichste, sondern die Diversifizierung der Quellen von Gewaltanwendung durch alle jene Gruppen und Bewegungen, die die Spielregeln des demokratischen Staates ebensowenig zu ertragen scheinen wie die darauf beruhenden, Toleranz und Kompromiß voraussetzenden Lebensformen. Nicht isolierte Gruppen und Einzelne, die aus dem allmählich besser kontrollierten Untergrund oder auch aus dem Stand heraus zuschlagen und ihre Gewaltaktionen durchführen, dürften auf Dauer das *eigentliche Problem* sein, sondern die offensichtlich größer gewordene Zahl derer, die, sei es aus Überzeugung, sei es aus irgendwelchen emotionalen Stimmungen heraus, solchen Aktionen Sympathie entgegenbringen oder aufgrund politischer oder emotionaler Zustimmungsbereitschaft das Problem der Gewaltanwendung einfach unterschätzen.

Anlaß zur Sorge

Aber man braucht nur die polizeiliche Kriminalstatistik 1980 daneben zu lesen, um wahrzunehmen, daß zunehmende Gewaltbereitschaft kein Sonderproblem politischer Extremisten ist, sondern mehr und mehr zu *einem möglichen Mittel und Kennzeichen persönlicher und öffentlicher Konfliktlösung* zu werden beginnt. Zwar ist die Entwicklung auch rein kriminalstatistisch nicht in jeder Hinsicht eindeutig. Der Anstieg von Rauschgift- und Diebstahldelikten ist noch sehr viel eindrucksvoller. Es gibt aber doch zu bedenken, daß die Häufigkeit aller Delikte, mit denen Gewaltanwendung verbunden ist, vom Diebstahl unter erschwerenden Umständen bis zum Schußwaffengebrauch gegen Personen, einheitlich zunimmt und daß dieselbe Tendenz auch bei „anderen Aggressionsdelikten" wie leichte Körperverletzung, Nötigung und Freiheitsberaubung vorherrscht. Ein in unserer Gesellschaft angesammeltes Gewaltpotential scheint sich mit steigender Häufigkeit zu entladen. Dabei befindet sich die Bundesrepublik, was Häufigkeit und Diversifizierung der Formen von Gewaltanwendung angeht, sicher nicht einmal im oberen Feld jener Länder, für die Gewalttätigkeit zu einer strukturellen Gefahr friedlichen Zusammenlebens geworden ist.

Natürlich verbietet sich jede Dramatisierung ebenso wie eine allzu vordergründige Erklärung des Phänomens. Aggressivität in ihren individuellen und kollektiven Formen gehört zu jeder Gesellschaft. Sie kann und muß in Grenzen gehalten werden, ist aber durch keine noch so richtige Erziehung oder Gestaltung des Zusammenlebens ausrottbar. Gewaltanwendung ist aber nur eine äußerste, *zugespitzte Form der Aggressionsentladung.* Je mehr Aggressivität sich in einer Gesellschaft sammelt, um so mehr muß auch mit solchen äußersten Entladungen gerechnet werden. Zweifellos verdichtet sich in unserer Gesellschaft Aggressivität jedenfalls in dem Maße, in dem sich bei gleichzeitiger Verdichtung sozialer Abhängigkeiten Formen eines wilden Individualismus breitmachen. Es ist mehr als einsichtig, daß es bei solcher Zuspitzung individual- wie massenpsychologisch schwierig wird, Spielregeln einzuhalten. Die Flucht in einen gewaltsamen Aktionismus liegt also nicht nur im politischen Bereich nahe.

Gewaltanwendung ist zudem nicht gleich Gewaltanwendung. Wenn Fußballfans randalieren, ist auch Gewalt im Spiel, wenn Schüler ihre Zerstörungswut an der Einrichtung ihrer Schule auslassen, ist das ebenfalls schon mehr als nur Gewaltbereitschaft. Aber man wird deswegen noch nicht sagen wollen, das sei ein und derselbe Nährboden, auf dem kriminelle wie politische Gewalt blühen. Es

gilt auch einen Unterschied zu machen zwischen Randale als Potenzgehabe gelangweilter Jugendlicher und der systematischen *Ausnutzung jeder öffentlichen Unruhe zur Gewaltanwendung* gegen Sachen und Personen, selbst wenn sich beide Formen häufig mischen. Ebensowenig wird man – was vielfach dennoch geschieht – bei einigermaßen vernünftigem Überlegen von besonders spektakulären Fällen relativ neuer Formen der Gewaltanwendung – Flugzeugentführungen, Geiselmorde, Entführungen mit einkalkuliertem politischem Mord – auf eine *Zunahme krimineller Gewaltpotentiale* in der gesamten Gesellschaft schließen wollen. Schließlich sollten sich alle – Christen schon gar – davor hüten, Gewaltanwendung und Gewaltbereitschaft vornehmlich bestimmten Gruppen – *den* Ausländern, *den* Jugendlichen – zuzuschreiben.
Im Falle der Ausländer ist nicht nur deren besondere Lebenssituation, sondern auch die abweichende Sozial- und Altersstruktur zu beachten. Und Gewaltanwendung durch Jugendliche ist immer auch eine Frage an Erwachsene in ihrer Rolle als Erzieher ebenso wie im Alltagsumgang zwischen Erwachsenen und Jugendlichen. Und wie die Gewaltneigung Jugendlicher eine Frage auch an die Erwachsenen ist, so bleibt die erhöhte Gewaltkriminalität unter Ausländern, soweit es sich dabei nicht um politisch gesteuerte Gewaltaktionen handelt, eine Frage an die Gesamtbevölkerung. Gewaltkriminalität hat hier zum Teil wenigstens auch etwas mit der Frage zu tun, wie behaust sich Ausländer in einem eher fremdenfeindlichen Land wie der Bundesrepublik – ähnliches gilt wohl für den gesamten deutschen Sprachraum – fühlen dürfen.

Gewalt fällt nicht vom Himmel

Noch mehr als die unterschiedlichen Formen, Gewichte und Herkünfte von Gewalt ist der *Kontext des Problems* zu beachten. Gewalt fällt nicht vom Himmel, auch wenn sie manchmal plötzlich und auf unerklärliche Weise losbricht. Sie hat ihre Nah- und ihre Fernursachen. Meist haben sich lange Konflikte aufgestaut, bevor sie offen ausbricht, beim Kollektiv nicht anders als beim Individuum. Es müssen entsprechende Umstände in den persönlichen Beziehungen, in der Gruppe, im sozialen Umfeld dazukommen, die es erleichtern, den Schritt von der Überlegung zur Ausführung zu tun; es bedarf also *gesellschaftlicher Faktoren als Beschleuniger und Auslöser.* Meist ist die Gruppe oder die Masse selbst Katalysator. Sie erleichtert den Übergang psychologisch und legitimiert zugleich ein Stück weit das gegengesetzliche Verhalten; weil dieses Verhalten dann auf Übereinstimmung mit anderen beruht. Es ist klar, daß in einer Gesellschaft mit *stark zurückgenommenen Sozialkontrollen* bei gleichzeitiger Lockerung sozialer Bindungen Rottenbildung erleichtert wird und daß bei entsprechender *Außenisolierung* der ihr Zugehörigen die Scheu vor Gewaltanwendung, wenn nicht generell, so doch vielfach faktisch abnimmt.
Dennoch gilt es gerade hier zu unterscheiden. Nicht jede „Gewaltdemonstration" in der Gruppe oder Rotte ist auch schon Zustimmung zur Gewaltanwendung, jedenfalls solange nicht alle sozialen Rückbindungen an Personen außerhalb der Gruppe abgebrochen sind.

Gewalt wird in der Regel auch nicht praktiziert als Selbstzweck, sondern ist durchwegs *Mittel zum Zweck.* Gewalt wird angewendet, um sich etwas anzueignen, um einen Gegner auszuschalten, einen Konkurrenten zu beseitigen oder Institutionen zu verändern, die Einfluß auf die persönlichen und gesellschaftlichen Lebensverhältnisse haben. Wenn auch klar ist, daß im Regelfall – der Tyrannenmord ist allerdings nicht die einzige denkbare Ausnahme – kein Zweck Gewalt als Mittel legitimiert, so gilt es bei der Bewältigung des Gewaltproblems, mehr noch als auf die Gewaltanwendung, auf den Zweck oder das Ziel zu sehen, das derjenige, der Gewalt anwendet, damit erreichen will. Wenn jemand einen Einbruch begeht, um sich fremdes Eigentum anzueignen, dann ist entweder sein Wille zum friedlichen Zusammenleben oder sein Verhältnis zum fremden Eigentum gestört; die Gewalt, die er dabei anwendet, ist weitgehend Ausfluß dieser Störung und wird in deren Dienst gestellt. Wenn jemand durch gewaltsamen Umsturz die bestehende Verfassung und das demokratische Staatswesen außer Kraft setzen will, dann tut er das nicht, weil er ein Gewalttäter ist, sondern er wird, indem er das tut, erst zum Gewalttäter. Wenn jemand eine Bombe legt, um ein Waffenlager oder eine Fabrik in die Luft zu sprengen, dann tut er es, um das Militär, den Staat oder den betreffenden Unternehmer zu schädigen. Erst dadurch wird er zum Gewalttäter... Es sei denn, er zerstöre um der Zerstörung willen.

Der springende Punkt

Möglicherweise ist gegenwärtig aber gerade das *der springende Punkt:* daß Gewalt doch zunehmend auch um ihrer selbst willen, aus bloßer Zerstörungsabsicht, aus – wenigstens scheinbar – reiner Verneinung angewendet wird. Es sei zugegeben, daß sich das vielfach am Rande des Einfühlbaren bewegt. Dennoch ist das Phänomen nicht selten und scheint sich gerade in jüngster Zeit zu häufen. Der Terrorist, der den Staat in seinen repräsentativen Einrichtungen und Personen kaputtmachen will und dafür Entführungen, Morde oder Bombenattentate inszeniert, will natürlich das System, die politischen Lebensbedingungen ändern. Aber will er es wirklich angesichts der tatsächlichen Aussichtslosigkeit des Unternehmens? Er will vermutlich wenigstens die bestehenden Herrschaftsverhältnisse schädigen, und das kann er bis zu einem gewissen Grade auch. Aber meist ist seine Situation von jedem rational einsehbaren Ziel her aussichtslos.

Ist dann überhaupt das Ziel das Entscheidende, oder ist dieses nur vorgeschützt? Fasziniert nicht vielmehr die *Gewalt als solche?* Der Straßenrandalierer in Berlin, Frankfurt, Zürich oder selbst in Liverpool: Ist das immer noch zweckgebundene Gewaltanwendung, oder fasziniert nicht auch hier trotz einsehbarer Gründe der Gewaltaus-

brüche und des scheinbar klaren Feindbildes – die „Bullen", die Hausbesitzer, die Besitzenden überhaupt – das Gewalttätigsein als Demonstration eigener Macht selbst? Natürlich gehen sie gegen ein vermeintliches oder wirkliches Übel vor. Aber das Vorgehen entwickelt nicht nur seine eigenen Gesetze in dem Sinne, daß Ausmaß und Wirkungen nicht von vornherein kalkulierbar sind und das Unternommene seinen eigenen Zwang zur Gewaltanwendung entwickelt, sondern auch seine eigene vom Zweck her nicht mehr einsehbare Anziehungskraft.
Selbst der bürgerkriegsähnliche Terrorzustand in Nordirland dürfte so, wie er sich periodisch jeweils neu darstellt, nicht allein durch die politischen Ziele der Untergrundkämpfer aufrechterhalten werden, sondern auch durch die *Gewöhnung* an eine Gewalt, die um ihrer selbst willen betrieben wird. Doch hier ist noch Haß als allseitiger Grund erkennbar. Aber wenn junge italienische Rechtsextremisten – der Fall ging vor Jahren durch die Presse des Landes – ohne erkennbares Motiv eine gleichaltrige Frau fast buchstäblich zu Tode schleifen, dann hat das nicht einmal mehr mit Haß und mit Auflehnung gegen die „Gesellschaft" schon gar nichts zu tun, sondern erscheint als Grausamkeit um der Grausamkeit willen, als *reine Destruktivität.* Und häufig sieht es gerade in Italien so aus, als ob der tägliche Mord- und Entführungsterror, so stark er sich unter politischen Anspruch stellt, eben von solch reiner Destruktivität um der Destruktivität willen getragen würde.

Es gibt dieses Phänomen aber sicher nicht nur in extremen Zonen der Gewaltanwendung. Es findet sich auch in milderen Formen: von der eher harmlosen Lust Jugendlicher zu tätlicher Auseinandersetzung – das Kräftemessen auch als ein Weg zur Selbstfindung – bis zur ziellosen Zerstörungswut oder zum ziellosen Haß gegen Institutionen und Menschen, die man sich als Gegner zurechtgemacht hat, obwohl man von ihnen gar nicht sonderlich oder vielfach nur vermeintlich tangiert wird. Schüler, die Klasseneinrichtungen zerstören, tun das nicht aus Schädigungsabsicht, sondern als Abreaktion gegen etwas, was sie in unbestimmter Weise in Wut versetzt. Es sind mehr oder weniger gegenstandslose Gewaltakte, die Objekte sind austauschbar. Straßendemonstranten, die ohne Vorplanung plötzlich Steine auf Auslagenfenster oder auf Polizisten werfen, handeln aus einer vergleichbaren Psychodynamik heraus. Das Ziel ist zwar noch vielfach erkennbar, wird aber zur Nebensache. Das Beispiel ist vergleichsweise harmlos. Aber auch dieses illustriert einen feststellbaren Tatbestand: daß Gewalt nicht nur zunehmend leichtfertiger angewendet, sondern um ihrer selbst willen praktiziert wird.

Aber gleichsam ziellose Gewalttätigkeit mit weitgehend austauschbaren Objekten ist *keineswegs motivlos.* Die Motive sind den Gewalttätern und Gewaltbefürwortern freilich weitgehend unbewußt. *Sie* sind aber alles eher als harmlos. Man wird nicht sagen können, je unbewußter und in diesem Sinne vorrationaler die Motive, um so stärker der Aggressionsstau. Aber es muß sich schon einiges an unartikuliertem oder rein emotional sich äußerndem Unbehagen gesammelt haben, bis es beim einzelnen oder im Kollektiv zum gewalttätigen Ausbruch kommt. Dabei sind die *Nahursachen* vermutlich schwerer auszumachen als die Fernursachen. Was letztlich zur Gewaltaktion führt oder diese auslöst, ist selten klar erkennbar. Es können Umstände in der persönlichen Lebensführung, es kann ein ungelöstes Problem sein, das jemand der Umwelt, dem Staat oder der Gesellschaft auflastet, es kann auch eine bestimmte Konstellation von Gruppenbildung sein, die Gewaltanwendung ideologisch rechtfertigt.

Rationalitätsverlust?

Aber dies ist nicht das Entscheidende. Gewichtiger sind die *Fernursachen,* die zum Aggressionsstau führen. Man könnte sie stichwortartig benennen als Rationalitätsverlust, als Angstsyndrom, als soziale Unbehaustheit, als Wirklichkeits- und Sinnverlust. Sie alle bestimmen als Gefahr und Wirklichkeit in unserer Lebenswelt. Die Reihenfolge ist fast gleichgültig, denn die Zustände, die sie andeuten, sind ohnehin auf vielfältige Weise miteinander verschmolzen. *Rationalitätsverlust* steht aber nicht zufällig an der Spitze, und zwar nicht nur, weil Gewalt in der Regel irrationale Verarbeitung rational zu bewältigender Probleme ist, weil Gewalt in sich vielfach Leugnung des Rationalitätsprinzips bedeutet, es sei denn, sie gelte der Beseitigung auf andere Weise nicht überwindbarer Unterdrückungstatbestände. Denn Rationalitätsverlust bezeichnet genau den Übergang von einem noch orientierungsbewußten und orientierungsfähigen Gesellschafts- und Umweltbezug zum *Zustand unkontrollierter Desorientierung.* Dem Rationalitätsverlust geht dementsprechend Orientierungsverlust voraus. Wirklichkeitsverlust folgt ihm.

Dies sind aber Phänomene, die sich nicht am Rande unseres gesellschaftlichen und individuellen Daseins abspielen, sondern in dessen Mitte. Gemeint ist damit: Unsere Lebensverhältnisse verlangen dem einzelnen sehr viel an Orientierungsvermögen ab. Wir leben ohne einheitliche Überzeugungen, ohne eine noch wirksam verbindende Tradition, zudem in unter institutionellen und wohl auch Wirkungsgesichtspunkten funktionsschwach gewordenen Primärgruppen, also vorsichtig ausgedrückt, in *einer kulturellen Entwicklungsphase hoher Subjektivität.* Der weitestgehend subjektivistischen, am Ich und nicht an der Gesamtrealität ausgerichteten Lebenseinstellung entspricht eine ebenso starke Lockerung sozialer Bindungen. Beides ist bezogen auf stark Passivität fördernde Lebensbedingungen, in denen technische Vorrichtungen fast jede Handbewegung abnehmen und die Regeln, nach denen der Alltag des einzelnen abläuft, weitgehend vorbestimmt sind. Das erweckt in vielen das Gefühl, wenig ändern und bewegen zu können, trotz der großen Freiheit ohnmächtig zu sein.

Das Ganze spielt auf dem Hintergrund einer extrem ar-

beitsteiligen und gesellschaftlichen Organisation mit *unterentwickelten personalen Beziehungen* und geringer Durchschaubarkeit. Die mangelnde emotionale Geborgenheit in vorwiegend anonymen gesellschaftlichen Beziehungen schafft Identifikationsprobleme für Jugendliche und Erwachsene. Die von den Großtechniken ausgehenden Gefahren steigern das Mißtrauen des ohnehin von Verlustängsten umgetriebenen und zugleich mit einem hohen Bedürfnis nach Sicherheit ausgestatteten Zeitgenossen. Nicht zufällig stellen Demoskopen eine allgemeine Zunahme von Mißtrauen fest. Unter relativ optimalen materiellen, aber schwierigen geistigen Umweltbedingungen wird den Menschen ein *Höchstmaß an Orientierungsfähigkeit* abverlangt. Dieses überfordert den einzelnen nicht nur, weil die Probleme, denen er sich täglich zu stellen hat, überkomplex und subjektiver Erkenntnis nur sehr bedingt zugänglich sind, sondern weil dieser vielfach subjektivistischer Gesinnung verhaftet, für solche Anforderungen äußerst schlecht disponiert ist. Die orientierungsschwierige Gesellschaft paßt nicht zu deren materiellem Ertrag, der vieles tatsächlich oder wenigstens scheinbar leicht macht.

Korrektur der Leitbilder

Je mehr alle diese Faktoren sich verdichten und gegenseitig steigern, um so größer wird der Drang, rationale Wege der Auseinandersetzung zu verlassen, Idealbilder der Bedürfnisbefriedigung jenseits des rational Vertretbaren, notfalls eben auch unter Gewaltanwendung zu realisieren. Natürlich entwickelt sich beim Überschreiten dieser Schwelle nicht schon automatisch oder generell Gewaltneigung – es gibt, wie wir täglich erfahren, viele andere Fluchtwege –, aber es öffnet sich ein Terrain, auf dem die gewaltauslösenden vorhin beschriebenen Katalysatoren gedeihen.

Was tun? Will man das Problem an der Wurzel fassen, wird man um einige unbequeme Einsichten nicht herumkommen. Eine erste werden wir uns *im Pädagogischen* zumuten müssen. Das, was unter antiautoritärer Erziehung in den letzten fünfzehn Jahren gelaufen ist, paßt weder in den Ansätzen noch im Ergebnis in unsere geistige Wirklichkeit, jedenfalls dort nicht, wo sie über den Abbau autoritärer Verkrustungen hinaus Autorität generell in Frage stellt. In einer Gesellschaft, in der soziale Bindungen gelockert sind und Sinnfindung weitgehend dem einzelnen überlassen ist, bedarf es nicht in erster Linie des Kampfes um ein jeweils weiteres Stück Freiheit, sondern effektiver Hilfen zur Bewältigung der tatsächlich gewonnenen Freiheit, letztlich also wirksamer Orientierungshilfen zur Sinnfindung. Das schließt die Befähigung zu sozialer Kooperation ein. Diese wird aber nicht durch eine wirklichkeitsverkürzende Tendenz der Interessendurchsetzung und durch im Grunde Kindlichkeit perpetuierende naive Bedürfnisbefriedigungsstrategie erreicht, sondern durch Hinführung zur freiwilligen Akzeptierung von Frustrationstoleranz, durch das *Strecken der Wünsche auf rationale Zwecke hin.*

Will man deshalb vermeiden, daß Kooperationsverweigerung als Schwellenwert im Übergang zu potentieller Gewaltanwendung weiter wächst, muß zweitens einer weniger subjektivistischen Moral eine stärkere emotionale Verankerung in einer weniger subjektivistischen Mitmenschlichkeit entsprechen. *Der Rückzug auf das Ego zerstört die Gesellschaftsfähigkeit emotional.* Das reine „Privatisieren" führt in sich zu Wirklichkeitsverlust und in der Folge zu allen möglichen Fluchtwegen irrationaler Art, damit zum Stau von Aggressionen und früher oder später zu deren öffentlicher Entladung. Unter diesem Gesichtspunkt heißt es also nicht nur einige Erziehungsregeln im Umgang mit Kindern und Heranwachsenden, sondern die eigenen, den Alltag bestimmenden Leitbilder der Erwachsenen überprüfen. *D. A. Seeber.*

Vorgänge

Pro mundi vita: Orientierung an der Basis

Im September feierte eine Einrichtung ihr zwanzigjähriges Bestehen, die in der großen Öffentlichkeit wenig Aufhebens von sich macht, die aber seit ihrer Gründung im Jahre 1961 – ein Jahr nach dem Eucharistischen Weltkongreß in München und ein Jahr vor Konzilsbeginn – eine ebenso wirksame wie hilfreiche Arbeit im Dienst der Gesamtkirche leistet. Die Rede ist von dem in Brüssel angesiedelten Informationszentrum *„Pro mundi vita"*, das durch seine für den internen kirchlichen Gebrauch bestimmten Publikationen und durch seine regelmäßigen Diskussionsveranstaltungen zwischen Vertretern der Kirche aus aller Welt einen wesentlichen Beitrag zur besseren Verständigung zwischen Katholiken verschiedener Hautfarbe und Kontinente leistet und vor allem der besseren innerkirchlichen Verständigung dient.

Hervorgegangen aus einer *Initiative vor allem holländischer Ordensleute,* war es von Anfang an das Ziel von „Pro mundi vita", die kirchlich Verantwortlichen in den westlichen Ländern – Ordensobere und Bischöfe –

auf die besonderen personellen und strukturellen Nöte der Kirchen in der Dritten Welt aufmerksam zu machen, sie besser über deren Lage zu informieren und zu einer sachgerechten Hilfe zu ermuntern. Ursprünglich richtete sich die Aufmerksamkeit vor allem auf Lateinamerika, die Konferenz der Ordensoberen von Brasilien war ein wichtiger Kooperationspartner.

Heute versteht sich das Zentrum, das finanziell ganz überwiegend von den Missions- und Entwicklungshilfswerken in den westeuropäischen Ländern getragen wird, als Informationszentrum im Dienste der kirchlich Verantwortlichen, dessen Arbeit vor allem in *drei Richtungen* zielt: Erstens soll es allen, die im kirchlichen Dienst stehen, helfen, die *Lebensbedingungen der Universalkirche wie der Lokalkirchen* besser zu verstehen und auf deren Veränderungen rechtzeitig zu reagieren. Zweitens führt es Studien- bzw. Untersuchungsaufträge durch, die von einzelnen Episkopaten zu einem bestimmten pastoralen Problem angefordert werden. Drittens will das Zentrum den direkten Gesprächs- und Erfahrungsaustausch zwischen kirchlich Verantwortlichen weltweit mitermöglichen und gemeinsam betreffende Fragestellungen in eigenen Veranstaltungen vertiefen.

Diesen Zielen dienen die von „Pro mundi vita" periodisch veröffentlichten und von publizistischen Fachleuten hochgeschätzten Publikationen, die *„Bulletins"* und *„Dossiers"*, die jeweils der Situation der Kirche in einem bestimmten Land oder einem regional begrenzten oder die Gesamtkirche betreffenden Thema gewidmet sind (Orden, kirchliche Ämter, Familie, kirchliche Basisgemeinschaften usw.). Ort und Mittel des direkten Gesprächsaustauschs sind die jährlich veranstalteten *Kolloquien*, die thematisch ein nicht weniger breites Spektrum ergeben als die für den innerkirchlichen Gebrauch bestimmten Publikationen des Zentrums.
Um nur einige Beispiele zu nennen. 1965 hieß das Thema: Der moderne Missionsdialog – Theorie und Praxis; 1971: Neue Formen des (kirchlichen) Gemeinschaftslebens; 1978: Die Kirche und die Menschenrechte; 1980: Der Dialog zwischen den Religionen über Gewalt, Friede, Gerechtigkeit und Gemeinschaft. Schon an diesen Themen ist ablesbar, daß es der Entwicklung der jeweiligen Problemstellung folgend auch eine beträchtliche Entwicklung in den Perspektiven und Beurteilungskriterien der Arbeit von „Pro mundi vita" gegeben hat. Das Zentrum hat sich aber in wohltuender Sachlichkeit kirchlich und politisch stets *jenseits extremen Positionen* bewegt. Ein gewisses Maß an Mißtrauen, vor allem von seiten mancher deutscher Bischöfe, gab es hin und wieder dennoch, weil gewisse Themen und Sichtweisen, die, ob in sich richtig oder falsch, in anderen Ländern – auch europäischen – eher selbstverständlich geworden sind, hier vielfach als zu riskant empfunden werden.

Für ein Zentrum, dessen Metier trotz allen Respekts vor wissenschaftlich erarbeitetem Sachwissen primär *nüchterne Informationsarbeit* ist, lag es nahe, der Gründung vor zwanzig Jahren in nüchterner Arbeitsatmosphäre zu gedenken und darin zugleich das Selbstverständnis des eigenen Tuns anschaulich zu machen.
Das geschah vom 7. bis 10. September in Form des jährlichen Kolloquiums im großen, heute („geistlich") fast leerstehenden Jesuitenkolleg in Löwen-Heverlee, an dem ca. 80 „Experten" von Lateinamerika bis Fernost teilnahmen. Bei der Wahl des Themas legte man keinen allzu großen Wert auf Originalität. Unter dem Titel „The future of the Church on a small planet" setzte man eine Diskussion fort, der bereits das Jahreskolloquium 1979 gewidmet war. Man tat es allerdings in einer *Zuspitzung*, die kaum besser die Schwierigkeiten hätte demonstrieren können, mit denen sich „Pro mundi vita" wie jedes Unternehmen, das sich gegenwärtig um exakte Beschreibung und Wertung weltkirchlicher Zusammenhänge bemüht, auseinanderzusetzen hat.

Wo hinter Globalurteilen auch noch die jeweilige lokale Situation voll zum Tragen kommen soll, ohne daß über ihr der Gesamtzusammenhang wieder verlorengeht, wird, das zeigte sich gerade in Löwen, das *vermittelnde Informationsgeschäft* besonders schwierig. Durch die moderne Technik und Wissenschaft und die Erschließung der Kommunikationswege ist, wie dort in verschiedenen Varianten immer wieder ausgeführt wurde, unser Planet Erde zwar „klein" geworden. Das, was in Fernost oder in Lateinamerika geschieht, sieht so aus, als passiere es vor der eigenen Haustür.

Dieselbe Welt stellt sich aber im gleichen Zug in einer so vielgestaltigen Differenzierung und Gegensätzlichkeit dar, daß diese, wie der bisherige Generalsekretär von „Pro mundi vita", der belgische Jesuit *Jan Kerkhofs*, in einem Tagungsresumee sagte, gerade ob der neu entstandenen Nähe dem einzelnen zunehmend mehr Angst vor dem „Nachbarn" macht. In diesem Prozeß des Zusammenwachsens bei gleichzeitiger Differenzierung vor Ort und im Ganzen war allein schon die *Kennzeichnung der verschiedenen Szenarios* kein leichtes Unterfangen. Gibt es auch gerade in bezug auf die Dritte Welt eine Reihe gemeinsamer, vom gegenwärtigen wirtschaftlichen und politischen Weltgefüge abhängiger Merkmale (zweite Phase der Entkolonisierung bei fortdauernder wirtschaftlicher Abhängigkeit), so ist der kulturelle Kontext, in dem die Kirche ihre Zukunft zu „bauen" hat, in Südostasien oder in Zaire doch ein ganz anderer als in Brasilien oder in Mittelamerika.

Als extrem schwierig erwies sich darüber hinaus die *Verschränkung kirchlicher und allgemeingesellschaftlicher Perspektiven.* Es zeigte sich, daß zwar jede nur halbwegs realistische Sicht der Zukunftschancen der Kirche sowohl in der Global- wie in der Lokalgesellschaft eine möglichst rationale Ausbalancierung beider Perspektiven voraussetzt. Es wurde überdies offenkundig, daß für die Kennzeichnung und Durchsetzung einer vertretbaren Balance zwischen beiden eine Menge Sachverstand aufgeboten werden muß, der weder im theologischen Bereich noch bei dem auf dem Kolloquium vorherrschenden Typ des „pastoral workers", noch bei profanen

Sachverständigen unbegrenzt zur Verfügung steht.
Es war kennzeichnend für das Kolloquium, daß sich welt- wie ortskirchliche Sichtweisen immer wieder auf einen eher kirchenzentrierten, um nicht zu sagen neo- oder auch altklerikalen Horizont verengten. Das ging so weit, daß gerade ein prominenter polnischer Teilnehmer einmal scharf nachsetzte: die Gefahren für die Kirche in nächster Zeit kämen nicht sosehr von innen, sondern von außen, und die Kirche sei aufgerufen, in erster Linie auf das Grundproblem von heute einzugehen, auf den „Verlust des Lebenssinnes". Ebenso charakteristisch waren aber auch Versuche, eine zu starke Kirchenzentriertheit immer wieder zu durchbrechen. Das geschah einmal durch die Forderung, sich den Weltproblemen unmittelbarer und ungefiltert durch apriorische kirchliche Maßstäbe zuzuwenden. Zum andern wurde im Laufe des Gesprächs das Bemühen immer deutlicher, die Kirche auf deren zentralen Verkündigungsauftrag hin durchsichtiger zu machen: Die Humanisierung der Welt in Christus sei deren Aufgabe und Chance zugleich.
Klare Blicke nach vorne waren allerdings dennoch eher selten. Nur in einem Punkt war man sich durchgehend einig: Strukturell wie glaubensmäßig liegt die Hoffnung auf Zukunft der Kirche in erster Linie in den noch spärlich, aber doch bereits weltweit sich bildenden *Basisgemeinschaften.* Die Nähe zu den Alltagsproblemen der Menschen und damit auch die Chance einer neuen Verwurzelung des Glaubens werde nirgends exemplarischer verwirklicht als in diesen Gemeinschaften. So Weihbischof *Alfonso Gregory* von Rio. Wenn man, wie es ein Teilnehmer vorschlug, entschiedener zukunftsorientiert, in einem eigenen Kolloquium sich Gedanken machen würde, was an *Elementen einer neu wachsenden kirchlichen Gemeinschaftlichkeit* bereits vorhanden ist, müßte mit Sicherheit hier angesetzt werden. Dabei zeigte es sich bereits in Löwen, daß die Basisgemeinschaften keineswegs besonders ausgeprägt als Gegensatz zur institutionellen Kirche verstanden werden. Der bekannte indische Theologe *Simon Amalorpavadas* war nicht der einzige, der eine wieder nüchternere Beurteilung und höhere Wertschätzung auch der Kirche als Institution registrierte. Radikale antiinstitutionelle Töne waren scheinbar wie von selbst verstummt.
Neben der neuen Hoffnungsperspektive Basisgemeinschaften blieb die ganze Zeit über die vermutlich grundlegendste Herausforderung der Kirche im Raum, ohne daß auch nur versucht worden wäre, sich darauf vorbehaltlos einzustellen. Sie hatte der englische Journalist *Cliffort Longley* (Religionsberichterstatter bei der „Times") mit dem Hinweis formuliert, der heutige Durchschnittsmensch habe – jedenfalls in der nördlichen Welthälfte – ein Bewußtsein erlangt, in dem die traditionellen, von der Religion gesetzten Prioritäten keine ernsthafte Rolle mehr spielten. Er fügte ironisch hinzu, dieser Zustand sei eigentlich das Ergebnis des zivilisatorischen und moralischen Erfolgs des Christentums. Für säkularisierte Menschen seien viele christliche Werte im Ergebnis so selbstverständlich, daß ihn deren Quellen nicht mehr interessieren. Vermutlich wäre die Feststellung für die südliche Hälfte der Welt, wo sich traditionelle Religiosität, Christentum und der Einbruch von Säkularität in einem rasch voranschreitenden Prozeß vermengen, nicht weniger interessant gewesen als für die nördliche. Um das herauszufinden, hätte man allerdings unter Vernachlässigung vieler Einzelthemen sich ganz auf diesen die Christen in Nord und Süd gegenwärtig mehr spaltenden als einenden Sachverhalt konzentrieren müssen. Vermutlich wird überhaupt nur die vorbehaltlose Annahme dieser Herausforderung den Blick nach vorne in beiden Welthälften wieder freigeben. Doch vielleicht sind die in Löwen so einhellig beschworenen Basisgemeinschaften als Entstehungsort neuer kirchlicher Lebensformen und als Schmelztiegel eines Bekenntnis und Lebenspraxis homogener verschmelzenden Glaubensbewußtseins schon eine erste Antwort an den säkularen Zeitgenossen, der sich vielfach der Quellen nicht mehr erinnert, aus denen er lebt. *D. S.*

Friedensappelle: Betroffenheit als politisches Mittel

Die seit etwa einem Jahr erstarkende pazifistische Bewegung entwickelt in der Wahl ihrer Vehikel zusehends Phantasie. Da gibt es Tagungen und Foren, Friedensmärsche und Demonstrationen – für den 10. Oktober hat die „Aktion Sühnezeichen" zu einer „Demonstration gegen die atomare Bedrohung" nach Bonn eingeladen, zu der über 100 000 Teilnehmer erwartet werden –, es existiert ein „Dreijahresplan" des Bundesverbandes Bürgerinitiativen und Umweltschutz (BBU), der Antimanöver, „Die-ins" (Totstellen von Demonstranten) und Hungerstreiks ankündigt, und es kursieren mittlerweile eine Reihe von Appellen verschiedenster politischer Couleur. „Im nächsten halben Jahr wird die Friedensbewegung immens wachsen, besonders die SPD wird das spüren", meinte erst jüngst das SPD-Vorstandsmitglied *Erhard Eppler.* Aber gleichzeitig wächst die Konkurrenz und das Mißtrauen zwischen einzelnen Gruppen, die Zahl der Initiativen und Aufrufe wird immer unübersichtlicher.
Zu den optisch stärksten „Friedensbewegungen" gehört die „Krefelder Initiative", deren Appell vom November 1980 nach eigenen Angaben inzwischen über 1,2 Millionen Bürger aus allen gesellschaftlichen Schichten unterschrieben haben. Nachdem der *„Krefelder Appell"* bald starken Zulauf aus dem sozialdemokratischen Lager erhielt – so unterzeichnete beispielsweise der SPD-Bundestagsabgeordnete *Klaus Thüsing* –, entwickelten sich unter dem Eindruck der Warnungen des SPD-Bundesvorstandes zunehmend eigene Initiativen der Partei.
Als erste schlossen sich am 9. November 1980 der Bundesausschuß der Jungsozialisten, die Arbeitsgemein-

schaft sozialdemokratischer Frauen und 150 weitere Sozialdemokraten im sogenannten *„Bielefelder Appell"* zusammen, um den Vorwurf der Zusammenarbeit mit Kommunisten zu entkräften. Im wesentlichen decken sich die Bielefelder Forderungen mit denen des Krefelder Appells. Die gespaltene Haltung innerhalb der SPD zur Friedenspolitik unterstreicht die *„Heidelberger Erklärung"*, die im Gegensatz zum Bielefelder Aufruf eine gegenseitige Abrüstung fordert. Gleichzeitig wird in dem u. a. von Altbischof *Kurt Scharf* und Prof. *Walter Jens* unterstützten Schreiben der Verzicht auf die Nachrüstung gefordert.

Auch der Verband Deutscher Schriftsteller sah sich im August dieses Jahres veranlaßt, eine eigene Unterschriftenaktion mit dem Titel *„Appell der Schriftsteller Europas"* ins Leben zu rufen, in der vor allem auf die unverzügliche Aufnahme von Abrüstungsverhandlungen gedrungen wird.

Die außer dem *„Dattelner Aufruf"* bisher einzige derartige Aktion aus dem stärker von den Oppositionsparteien getragenen Lager ist der ebenfalls im August veröffentlichte Appell der Paneuropa-Jugend, der sich allerdings nochmals grundlegend vom erstgenannten unterscheidet: Während der „Dattelner Aufruf" der Nato dazu rät, den Sowjets bis 1983 Zeit zum Abzug ihrer Mittelstreckenraketen zu lassen und erst, falls diese nicht einlenken, selbst nachzurüsten, erscheint dem *„Starnberger Appell"* die Nachrüstung schon jetzt und ohne Aufschub geboten. Er setzt sich für einen „Dreiklang" ein, der „zum Leitmotiv verantwortungsvoller europäischer Politik werden" müsse und dessen Folge so umrissen wird: „Nachrüsten – Verhandeln – ausgewogene Rüstungsreduzierung". Die Paneuropa-Jugend sieht in dieser Auslegung des Nato-Doppelbeschlusses, der in der Verlautbarung „Nachrüstungsbeschluß" genannt wird, die Gewähr der Friedenserhaltung und nimmt deswegen für sich selbstverständlich in Anspruch, Teil der sogenannten Friedensbewegung zu sein. Politisches Gewicht bekam dieser Aufruf durch einige seiner Unterzeichner mit auf den Weg: *Otto von Habsburg* und der ehemalige bayerische Ministerpräsident *Alfons Goppel* sind CSU-Abgeordnete im Europäischen Parlament, Ministerpräsident *Franz-Josef Strauß* bekundete seine Übereinstimmung mit dem Ansatz des Aufrufs eigens in einem Brief.
Die drei Appelle jedoch, die aufgrund ihrer bundesweiten Verbreitung *mehr als lokale Bedeutung* erlangen und schon jetzt in ihren Unterschriftenzahlen weit an der Spitze liegen, sind der „Krefelder Appell", der „Dattelner Friedensaufruf" und der Aufruf des DGB „Frieden durch Abrüstung".

Umstritten ist vor allem das Zustandekommen des *„Krefelder Appells"* im vergangenen November. Zu unterscheiden ist zwischen dem Aufruf und dem eigentlichen Appell, dessen Wortlaut sich darauf beschränkt, die Bundesregierung aufzufordern, „die Zustimmung zur Stationierung von Pershing-II-Raketen und Marschflugkörpern in Mitteleuropa zurückzuziehen". Obwohl der Mitinitiator General a. D. *Gert Bastian* mehrfach erklärte, den Text des Aufrufs „ohne fremde Federführung" formuliert zu haben, steht spätestens seit der Antwort der Bundesregierung auf eine parlamentarische Anfrage der CDU fest, daß der Text zunächst von der *Deutschen Friedensunion* (DFU) formuliert worden war, die enge Beziehungen zur DKP unterhält.

Mehrfach rügte Bundeskanzler *Helmut Schmidt* öffentlich den „Krefelder Appell", weil er sich einseitig gegen das nordatlantische Bündnis und die Politik der Bundesregierung richte. „Jedes Wort der Kritik an der Sowjetunion fehlt dort. Dies ist eindeutig ein Instrument, das der sowjetischen Führung sehr zupaß kommt und von ihr auch freundlich behandelt wird" (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 31. 8. 81). Die sowjetische Nachrichtenagentur Tass griff diese Äußerung Schmidts sofort auf und empörte sich: Von da aus sei es nicht mehr weit, wird unterstellt, bis zu Erklärungen über den „langen Arm Moskaus" im Geiste des kalten Krieges oder zu Modellen einer „sowjetischen Infiltration" der westdeutschen „Friedensbewegung", wie sie vom Bonner Verteidigungsministerium verbreitet würden (zit. nach Neue Zürcher Zeitung, 3. 9. 81).

Als klare Gegenbewegung gegen den „Krefelder Appell" ist der an das Präsidium des Deutschen Bundestages gerichtete *„Dattelner Aufruf"* zu bewerten, der auf eine Initiative der Aktion „Bürger für Frieden und Freiheit" zurückgeht. Im Unterschied zum „Krefelder Appell" werden *Ursache und Wirkung* beim Namen genannt: „Die Sowjetunion stellt seit einigen Jahren Woche für Woche eine Atomrakete (Typ SS20) nach der anderen auf ... Dieser sowjetischen Überlegenheit hat die Nato bislang keine gleichwertigen Waffen entgegengesetzt. Das will sie frühestens ab 1983 nachholen. Bis dahin haben die Sowjets die Chance, ihre uns bedrohenden Atomraketen abzuziehen. Wenn das geschieht, braucht die Nato nicht nachzurüsten. Wir treten deshalb für Verhandlungen über Rüstungskontrolle und Abrüstung zwischen Ost und West ein." Der „Dattelner Aufruf" erwähnt auch die Bundeswehr im Zusammenhang mit der Friedenssicherung und nennt sie einen Garanten eines „seit mehr als 35 Jahren" andauernden Lebens „in Frieden und Freiheit". Zu den bisherigen Unterzeichnern gehören Vertreter aller Parteien, so z. B. der nordrhein-westfälische Fraktionsvorsitzende *Kurt Biedenkopf* und sein SPD-Kollege *Karl Josef Denzer* sowie die Bundestagsabgeordneten *Walther Leisler Kiep* (CDU), *Peter Reuschenbach* (SPD) und *Jürgen Möllemann* (FDP).

Zwar wurden sowohl der „Dattelner Aufruf" wie der „Krefelder Appell" auch von Gewerkschaftsmitgliedern und -funktionären unterschrieben, aber gerade deshalb sah sich der *DGB* dazu veranlaßt, anläßlich des Antikriegstages am 1. September seinen Einsatz für den Frieden mit der Herausgabe eines eigenen Aufrufs *„Frieden durch Abrüstung"* zu beweisen und gleichzeitig eine Mittelposition zwischen den beiden anderen Initiativen einzunehmen. In der ersten Augusthälfte hatte der DGB-Bundesvorstand beschlossen, die Aussagen des Grundsatzprogrammes vom März dieses Jahres zum Thema Frieden als Aufruf zu formulieren. Freilich resultiert daraus

ein stilistischer Mangel, der Außenstehenden die Zustimmung erschweren könnte: Der Text ist insofern von einer gesellschaftlichen Einschränkung geprägt, als bereits die Beschreibung des Begriffs „Frieden" mit dem Satz „Die Arbeitnehmer wissen" eingeleitet wird.

Genannt werden fünf Sinngebungen des Friedens: er ermögliche die Beseitigung des weltweiten Elends, die Schaffung einer menschenwürdigen Gesellschaft, die Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts, die Entfaltung der Grundrechte und die Erfüllung des Gewerkschaftsauftrages.
Der DGB-Aufruf steht der Position der Bundesregierung nahe. Der Bundeskanzler ließ durch Regierungssprecher *Kurt Becker* mitteilen, er würde auch unterschreiben, wenn er nicht selbst einer der Adressaten wäre (Süddeutsche Zeitung, 8. 9. 81). Von den Supermächten werden „unverzüglich Verhandlungen über Rüstungsbegrenzung und Rüstungsabbau" gefordert. Von der Bundesregierung und dem Bundestag wird verlangt, sie sollten „alle ihre Möglichkeiten zur schnellen Ingangsetzung solcher Verhandlungen nutzen". Ziel müsse es sein, „auf die Stationierung weiterer Mittelstrekkenraketen in Europa zu verzichten, die Produktion von Atomwaffen einzustellen, die bereits stationierten Mittelstreckenraketen abzubauen". Zwar beschreibt die letzte Forderung eine Bedingung für die Beurteilung des Verhandlungserfolges. Aber weder übernimmt der DGB-Aufruf die im Nato-Doppelbeschluß gesetzte Frist für Verhandlungen und den Beginn einer eventuellen Nachrüstung (1983), noch werden Folgerungen aus einem möglichen Scheitern gezogen. Genannt wird allerdings das Ziel eines Verbotes „atomarer Waffen und anderer Vernichtungsmittel sowie neuer Waffentechnologien".

Sollte es tatsächlich, wie von den Initiatoren angestrebt und erwartet, zwei Millionen Unterschriften unter diesen Aufruf geben, kann das nicht ohne Wirkung auf die in ihrer Mehrheit gewerkschaftlich orientierten Delegierten des nächsten SPD-Parteitages bleiben, auf dem wieder über Nachrüstung und die Neutronenbombe debattiert werden soll.
In welchem Ausmaß es einzelnen Gruppierungen gelingen wird, den angekündigten „heißen Herbst" und damit eine breite Bewußtseinsbildung für die unterschiedlichen Friedensvorstellungen zu realisieren, bleibt abzuwarten; in einzelnen Verbänden wird bereits die Diskussion um die Beteiligung zum Politikum. Jedenfalls könnten die Folgen der zunehmenden Ideologisierung am ehesten durch eine sachkompetentere und emotionsfreiere Sichtweise aufgefangen werden. Sicher zutreffend ist eine Beobachtung von DGB-Vorstandsmitglied *Karl Schwab:* „Die gutgläubigen Unterzeichner von Aufrufen wissen doch oft gar nicht, was sie unterschreiben."

C. R.

Weltkirchenrat: in Dresden wenig Neues

Daß die diesjährige Zentralausschuß-Tagung des Weltkirchenrates hierzulande ungewöhnlich viel Beachtung fand und ein starkes Echo in den Medien hervorrief, lag vor allem am Tagungsort. Die 140 Mitglieder des Zentralausschusses kamen vom 16. bis 26. August in Dresden zusammen, wobei nach Meinung der Beobachter die Tagung in einem sonst nicht üblichen Maß von der *Begegnung mit der gastgebenden Kirche* geprägt wurde. Licht- und Schattenseiten im Leben der Evangelischen Kirchen in der DDR, an deren Grundoption „Kirche im Sozialismus" Bischof *Albrecht Schönherr* in seiner Eröffnungsrede erinnerte, kamen in Dresden deutlich zum Vorschein, sowohl was die Staat-Kirche-Beziehungen anbelangt als auch in bezug auf die innere Verfassung der Kirche.
Die Arbeit des Zentralausschusses galt wie gewöhnlich der Sichtung und Überprüfung der vielfältigen Aktivitäten der einzelnen Einheiten, Untereinheiten und Kommissionen des ÖRK, der sich schon mitten in der Vorbereitung auf die Sechste Vollversammlung befindet, die vom 24. Juli bis 10. August 1983 in Vancouver stattfinden wird. Auf der letzten Tagung des Zentralausschusses 1980 in Genf (vgl. HK, Oktober 1980, 523–527) hatte man sich besonders mit der Nacharbeit der Weltmissionskonferenz in Melbourne und der Konferenz über „Glaube, Wissenschaft und Zukunft" beschäftigt. In Dresden galt besonderes Interesse u. a. den Ergebnissen einer Konsultation über Männer und Frauen in der Kirche sowie dem Studienprogramm der „Christlichen Gesundheitskommission" zum Thema „Das christliche Verständnis von Gesundheit, Heilen und Ganzheit".

Ein zusammenfassender Überblick über das, was gegenwärtig im Weltrat getan und gedacht wird, läßt sich, will man nicht alle Einzelvorhaben aufzählen, am ehesten aus der Liste von *Problembereichen* gewinnen, die in Dresden zur Aufnahme in das Programm der Vollversammlung empfohlen wurden: Gute Nachricht für die Armen; Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens; Zeugnis in Einheit; Ökumenischer Austausch von Ressourcen; Das Ringen um Frieden und Abrüstung im Atomzeitalter; Für eine gerechtere Weltwirtschaftsordnung; Die Herausforderung von Wissenschaft und Technik; Bekämpfung des Rassismus; Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche; Die Kirche als lernende Gemeinschaft; Glaubwürdige christliche Kommunikation; Der Kampf um die Menschenrechte; Gesundheit, Heilen und Ganzheit.

Diese Zusammenstellung ergibt ein getreues Bild der programmatischen Schwerpunktsetzungen des ÖRK in den zurückliegenden Jahren mit ihrem nicht spannungsfreien Nebeneinander der Zielsetzungen Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. In Dresden wurden diese Schwerpunkte *fortgeschrieben*, damit aber, wie sich in den Diskussionen und Erklärungen zeigte, auch die damit gegebenen Spannun-

gen. Gleich an zwei Stellen traten in Dresden die Schwierigkeiten zutage, die sich aus der *Stellung der orthodoxen Mitgliedskirchen* im ÖRK ergeben: Zum einen äußerten sich orthodoxe Zentralausschuß-Mitglieder sehr kritisch zu einigen der Empfehlungen an den Weltrat, die bei der Konsultation „Männer und Frauen in der Kirche" in Sheffield (vgl. HK, September 1981, 479) verabschiedet wurden. Dabei entzündete sich der Streit zunächst vor allem an der Forderung, daß Frauen in allen Untergruppen und Komitees des ÖRK die Hälfte der Mitglieder stellen und die Kirchen auch ihre eigenen Strukturen daraufhin überprüfen sollten. Ebenso deutlich war bei der Diskussion über die gewichtigere Frage der Abendmahlsfeiern während der Vollversammlung von Vancouver das orthodoxe Votum gegen Tendenzen zur Interkommunion und das Beharren auf „geschlossenen Eucharistiefeiern".

Die *Forderungen* der orthodoxen Mitgliedskirchen an den Weltrat waren erst auf einer Konsultationstagung nochmals formuliert worden, die dieses Frühjahr in Sofia stattfand. Auf dieser Tagung, von der der Vorsitzende des Zentralausschusses, Erzbischof *Edward Scott*, in seinem Bericht in Dresden ausführte, sie habe im Rahmen des „freimütigen und konstruktiven" Gesprächs des ÖRK mit seinen orthodoxen Mitgliedskirchen stattgefunden, wurde unter anderem eine *stärkere Vertretung der Orthodoxen in allen Organen des Weltrates* und eine Veränderung des Abstimmungsmodus bei theologischen Texten verlangt. Es wurde auch für eine stärkere Berücksichtigung des orthodoxen Standpunkts in den Lehrdokumenten des ÖRK plädiert. Hier bleibt abzuwarten, wie sich die Dinge vor und dann in Vancouver weiter entwickeln. Was die Beziehungen des ÖRK zur *Katholischen Kirche* angeht, hatte man einigen Aufschluß über den weiteren Weg vom Besuch Johannes Pauls II. in Genf erwarten können, der nach dem Attentat vom 13. Mai abgesagt werden mußte. So blieb es in Dresden bei der Registrierung der laufenden Zusammenarbeit in den verschiedenen Programmeinheiten.

Eine klare Entscheidung fiel in Dresden in bezug auf das *Verhältnis der Heilsarmee zum ÖRK.* Nachdem die Mitgliedschaft der Heilsarmee schon seit 1978 geruht hatte, als sie gegen die Zuwendung von Geldern aus dem Sonderfonds des Antirassismusprogramms an die „Patriotische Front" im damaligen Rhodesien protestierte, erklärte sie nun ihren Austritt. Als Hauptgrund dafür wurde von der Heilsarmee, die dennoch auch in Zukunft einzelne Programme des Weltrates weiter unterstützen will und als „brüderliche Delegation" in Verbindung mit Genf bleiben wird, genannt, die Handlungsweise des Weltrates werde weniger vom Evangelium als von Politik bestimmt. Allerdings kamen dazu auch Bedenken der Heilsarmee mit ihrem nicht-sakramentalen Gottesdienstverständnis hinsichtlich des Strebens der ÖRK-Mitgliedskirchen nach eucharistischer Gemeinschaft.

Das letztes Jahr in Genf vom Zentralausschuß deutlich bestätigte *Antirassismusprogramm* wurde dem in Dresden erstatteten Bericht zufolge kontinuierlich weitergeführt, wobei auf eine „Zunahme an ökumenischen Initiativen und Programmen zu Fragen der Rassengerechtigkeit" und auf eine in den letzten Jahren vermehrte finanzielle Unterstützung für den allgemeinen Haushalt des Programms hingewiesen werden konnte. Ganz auf der Linie der bisherigen Stellungnahmen des Weltrates lag auch die in Dresden verabschiedete Erklärung zur Lage in *Namibia*, in der wiederum die Anerkennung der SWAPO als rechtmäßiger Vertreterin des Volkes von Namibia gefordert und vor einer Anerkennung der Turnhallenallianz gewarnt wurde.

Stärkere Beachtung fand die vom Zentralausschuß vorgelegte Erklärung „Zunehmende Bedrohung des Friedens und die Aufgaben der Kirchen". Sie enthält vor allem den Aufruf an die Kirchen, ihr Friedensengagement zu verstärken, und bekräftigt ihre „Aufgabe und Verantwortung ... angesichts der noch nie dagewesenen Gefahr einer verheerenden, ja vielleicht unwiderruflichen Vernichtung allen menschlichen Lebens". Neben dem Appell an die Führer beider militärischer Blöcke, möglichst bald ernsthaft Abrüstungsverhandlungen einzuleiten, findet sich eine deutliche *Verurteilung der Neutronenwaffe*, die das „jüngste und anschaulichste Beispiel" für die Entwicklung neuer entmenschlichender Waffen in verschiedenen Ländern sei. Die Frage nach der Kompetenz des Zentralausschusses hinsichtlich der Verurteilung waffentechnischer Entwicklungen stellt sich damit unausweichlich, ohne daß man damit auch schon den Grundtenor der Erklärung zurückweisen müßte. Weitere Klärungen könnte eine vom Weltrat organisierte öffentliche Anhörung zum Thema Atomwaffen und Abrüstung bringen, die vom 23. bis 27. November in Amsterdam stattfinden wird.

Es ist nicht zuletzt Aufgabe des Generalsekretärs, in seinem jährlichen Bericht vor dem Zentralausschuß eine einheitliche Grundperspektive für die Aktivitäten des Weltrates aufzuzeigen. *Philip Potters* Ausführungen in Dresden kreisten um die Begriffe *Heilung und Heil.* Ausgehend von der Feststellung: „Die heilende Kraft und Gabe Gottes ist die zentrale Aussage der biblischen Offenbarung", hob er auf das „heilende Amt" der Kirchen und damit der ökumenischen Bewegung im Blick auf die individuellen und gesellschaftlichen Krankheitssymptome ab. Potter benutzte diese „therapeutische" Deutung kirchlichen Handelns sowohl zur Rechtfertigung der verschiedenen umstrittenen Programme des ÖRK wie zu selbstkritischen Rückfragen: „Denn nur wenn die Kirchen ihrer eigenen Krankheit furchtlos ins Auge sehen und versuchen, sie durch Gottes Geist, der Einsicht und Kraft schenkt, zu bekämpfen, werden sie sich glaubwürdig an dem Prozeß der Heilung von einzelnen, der Gemeinschaft und der Welt beteiligen können." Man mag Zweifel haben, ob es sinnvoll ist, in dieser Weise alle gesellschaftlichen Übel unter den Begriff der Krankheit zu subsumieren, ebenso wie man den von Potter gebrauchten Gesundheitsbegriff der Christlichen Gesundheitskommission (Gesundheit als ein „Zu-

stand des körperlichen, geistigen, wirtschaftlichen, politischen und sozialen Wohlbefindens; ein Zustand der Harmonie miteinander, mit der natürlichen Umwelt und mit Gott") nicht unbesehen übernehmen kann. Anzuerkennen ist jedoch Potters Bemühen um *Selbstkritik* wie um die Hervorhebung der *spirituellen Dimension* des kirchlichen Heils- und Heilungsauftrags.

Der Generalsekretär zielte mit der Schwerpunktsetzung seines Dresdner Berichts auch schon auf das Thema der Vollversammlung von 1983 „Jesus Christus, das Leben der Welt". Es wird viel davon abhängen, ob und wie es gelingt, neben der Arbeit an den oben aufgezählten Programmbereichen dieses Leitwort *theologisch zu füllen.* In Dresden wurden erste Unterthemen formuliert: Leben, eine Gabe Gottes; Leben inmitten des Todes; Leben in seiner ganzen Fülle und Leben in Einheit. Als Erläuterung zum letzten Punkt war zu lesen: „In unserer gespaltenen Welt sind die Kirchen aufgerufen, Schranken untereinander und in der Welt niederzureißen." Auch nach der Zentralausschußtagung in Dresden, die fast ausschließlich mit der Fortschreibung programmatischer Entscheidungen und Schwerpunktsetzungen der letzten Jahre beschäftigt war, bleibt im Vorblick auf Vancouver offen, ob der Weltrat der Kirchen die Kraft aufbringen wird, die entscheidende Frage nach der *Einheit* neu in den Mittelpunkt zu stellen und von dort aus seine vielfältigen Programme und Aktivitäten kritisch zu überprüfen. *U. R.*

Entwicklungen

Österreich: die Protestbewegungen assimiliert

Österreich ist nach wie vor der einzige Staat der ganzen Welt, in dem *der Betrieb von Atomkraftwerken gesetzlich verboten ist.* Schon seit geraumer Zeit drängen Teile der Industrie, Sprecher der Wirtschaft und vor allem *Anton Benya,* der Präsident des mächtigen Gewerkschaftsbundes, auf eine Aufhebung des Atomsperrgesetzes. Auch die Regierung Kreisky will das bereits seit zweieinhalb Jahren fertiggestellte, aber eingemottete Atomkraftwerk Zwentendorf in der Nähe von Wien in Betrieb nehmen, aber nur unter der Voraussetzung, daß die Österreichische Volkspartei (ÖVP) die Verantwortung dafür voll mitträgt. Die Volkspartei hingegen ist trotz heftiger interner Spannungen zwischen dem Arbeitnehmerflügel, der eher für das Atomsperrgesetz eintritt, und den atomfreundlichen Wirtschaftskreisen hart geblieben: sie gibt keine Zustimmung zur Änderung des Atomsperrgesetzes, die einer Zweidrittelmehrheit bedarf.

Nachwirkungen des Zwentendorf-Debakels

So bleibt das *Atomkraftwerk Zwentendorf,* das mit einem Kostenaufwand von umgerechnet 1,3 Milliarden DM errichtet wurde, auch weiterhin die teuerste Ruine Österreichs, und die Problematik der Atomenergie bleibt allein und ausschließlich von parteipolitischen Erwägungen bestimmt. Ausgangspunkt für diese Lage war die *Volksabstimmung* im November 1978, die Bundeskanzler *Bruno Kreisky* knapp vor der geplanten Inbetriebnahme des Atomkraftwerkes Zwentendorf durchführen ließ. Kreisky stand damals unter dem Eindruck der Wahlniederlage seines Freudes *Olof Palme* in Schweden, die vor allem durch das Atom-Thema bestimmt gewesen war. Aus diesem Grund wollte sich Kreisky noch vor Inbetriebnahme des ersten Atomkraftwerkes die Rückendeckung einer Volksabstimmung sichern, deren Ausgang überhaupt nicht zweifelhaft schien: Die sozialistische Regierungspartei mit ihrer absoluten Mehrheit war eindeutig dafür, der Gewerkschaftsbund unterstützte massiv diese Linie, die gesamte Elektrizitätswirtschaft, die Industrie und weite Kreise der übrigen Wirtschaft traten ebenfalls für die Inbetriebnahme von Zwentendorf ein. Eine aufwendige Werbekampagne, die sowohl von der Industrie als auch von der SPÖ finanziert wurde, sorgte für eine breite Öffentlichkeitsarbeit. Die ÖVP als große Oppositionspartei gab ihren Wählern keine Empfehlung, wie sie sich bei der Volksabstimmung verhalten sollten, und nur die kleine Freiheitliche Partei (FPÖ) war relativ geschlossen dagegen. So konzentrierte sich die Opposition gegen die friedliche Nutzung der Kernkraft auf einige Alternativgruppen, auch innerhalb der SPÖ, die aber quantitativ kaum ins Gewicht fielen. Alle Meinungsforschungsergebnisse erbrachten daher die einhellige Prognose, daß mit einem breiten Ja zugunsten der Atomkraftwerke zu rechnen sei.

Knapp vor der Volksabstimmung kam es jedoch zu einem folgenschweren taktischen Fehler von Bruno Kreisky, der sich sonst immer wieder aufs neue als Meister der politischen Taktik erweist: Kreisky erklärte im Fernsehen, er sehe im Ausgang dieser Volksabstimmung so etwas ähnliches wie eine „*Vertrauensfrage*" gegenüber seiner Person, und er schloß seinen Rücktritt nicht aus, wenn sich eine

Mehrheit gegen die Atomkraft finden sollte. Mit einem Schlag waren damit alle politischen Gegner Kreiskys vor die peinliche Situation gestellt, daß jede Stimme zugunsten der Atomkraft als persönlicher Vertrauenserweis für Kreisky gedeutet werden könnte, und vielen Wählern der Opposition erschien dieser Zusammenhang als unzumutbar. Inmitten dieser Unsicherheit gewann die Anti-Atom-Propaganda der zahlenmäßig relativ kleinen Alternativgruppen, die mit großem Fleiß und viel Eifer agierten, zusehends an Boden – vor allem in der jungen Generation, auch und gerade im kirchlichen Bereich. Gegenüber der ungewöhnlichen Allianz „oben" (SPÖ, Gewerkschaftsbund, Industrie–Wirtschaft) bildete sich nunmehr auch „unten" eine ebenso unkonventionelle Partnerschaft zwischen Alternativgruppen verschiedener Prägung, Jugendgruppen diverser Herkunft, katholischen Aktivisten, Wählern der ÖVP und FPÖ sowie linkssozialistischen Opponenten innerhalb der SPÖ bis hin zu den sonst völlig bedeutungslosen Restbeständen der auf 2 Prozent der Wähler zusammengeschrumpften Kommunistischen Partei (KPÖ).

Das Ergebnis dieser Volksabstimmung erbrachte eine von niemandem für möglich gehaltene Überraschung: 50,5 Prozent der Stimmbürger sprachen sich gegen die Atomenergie in Österreich aus, und das Parlament in Wien beeilte sich unter dem Schock dieses Ergebnisses, die Erzeugung von Elektrizität mit Hilfe von Atomkraft prinzipiell zu verbieten. Obwohl dieses *Atomsperrgesetz* niemals in den Verfassungsrang erhoben wurde, entschloß sich die sozialistische Parlamentsmehrheit, jede Änderung des Atomsperrgesetzes an eine Zweidrittelmehrheit zu binden. Damit war jenes Patt besiegelt, aus dem die politischen Parteien in Österreich nicht mehr herausfinden.

Kernenergiegegner keine Randgruppe

Indessen kommt es alle paar Monate zu einem *neuen Versuch, die Dinge zu ändern.* Der Finanzminister weist immer wieder darauf hin, wie viele Milliarden für Ölimporte gezahlt werden müssen, die man durch die Inbetriebnahme des Atomkraftwerkes Zwentendorf wenigstens zu einem Teil einsparen könnte. Der Handelsminister warnt davor, daß Österreich keine Reserven für seine Stromerzeugung mehr besitze und daß die Stromversorgung in Österreich möglicherweise schon im kommenden Winter vor ernsten Engpässen stehe. Die Industrie erinnert daran, welche wichtige Rolle der Strompreis für die Wirtschaft spielt und daß es ein unverantwortlicher Luxus sei, auf preisgünstigen Atomstrom aus einem fertigen Kernkraftwerk zu verzichten. Der Bundeskanzler forderte die ÖVP auf, einer Änderung des Atomsperrgesetzes zuzustimmen oder wenigstens eine freie Abstimmung im Parlament ohne Klubzwang zuzulassen, andernfalls sei es die Schuld der Volkspartei, wenn Österreich eines Tages nicht mehr genug Strom habe. VP-Bundesparteiobmann *Alois Mock* beharrt jedoch auf dem Standpunkt seiner Partei: Die sozialistische Regierung sei für die Energiepolitik im Lande allein verantwortlich, sie könne mit ihrer absoluten Mehrheit alle notwendigen gesetzlichen Maßnahmen allein beschließen. Überdies sei das Ergebnis einer Volksabstimmung, wie immer dieses ausfällt, zu respektieren. Da sich in den Sicherheitsfragen für den Betrieb von Atomkraftwerken seit 1978 nichts geändert habe, sehe die ÖVP keinen Grund, ihre Haltung zu ändern.

Prinzipielle Atomgegner wenden ein, daß der *Energieverbrauch* in Österreich ohnehin allmählich zurückgehe, und es sei lächerlich, von einer Bedrohung der österreichischen Stromversorgung zu sprechen, solange erhebliche Strommengen ins Ausland exportiert werden – beispielsweise von den Illwerken in Vorarlberg in die Bundesrepublik. Die pragmatischen Techniker in der österreichischen Energiewirtschaft haben mittlerweile begonnen, die letzten Reserven bisher ungenutzter Wasserkraft auszuwerten: Bei Melk entsteht ein neues, gigantisches Donau-Kraftwerk, an der Mur werden mit Nachdruck weitere Laufkraftwerke errichtet, und in Osttirol sollen sogar die Gletscherbäche des Großvenediger verbaut werden, was nun die Naturschützer und Fremdenverkehrsfachleute auf den Plan gerufen hat ...

Hinter diesen vordergründigen Entwicklungen hat sich angesichts der Gegebenheiten ein wichtiger *politischer Effekt* ergeben: Ganz anders als in der Bundesrepublik sind die *Atomgegner* in Österreich in keiner Phase isoliert, an den Rand der Gesellschaft abgedrängt oder radikalisiert worden. Sie wurden daher auch nicht zu einer Keimzelle emotionaler Massenbewegungen. Sie sind vielmehr assimiliert oder zumindest domestiziert worden. Dabei hat nicht politische Klugheit die Regie geführt, es gab auch keine weitsichtige Vorausschau der Entwicklungen, sondern Pannen, Fehler und die Verliebtheit in taktische Finten führten insgesamt zu diesem Ergebnis. Anderseits haben alle diese Begleitumstände in Österreich eine viel tiefergehende Skepsis gegenüber der Atomkraft mit sich gebracht, als sie in anderen Industrieländern beobachtet werden kann. Diese Skepsis ist in der Regel kaum rational begründet. Sie basiert vielmehr hauptsächlich auf der Ungewißheit, die sich durch die entgegengesetzten Aussagen der Fachleute ergibt und auf einem instinktiven Unbehagen. Dazu kommt gewiß noch der Umstand, daß sich der Österreicher in gewissem Sinn geschmeichelt fühlt, wenigstens in einem Bereich etwas völlig anderes zu tun als die ganze übrige Welt: Für Originalität, die auch im Eigensinn oder Querköpfigkeit umschlagen kann, hat man in der Alpenrepublik schon immer viel übergehabt ...

Es ist bemerkenswert, daß sich auch bei den *„grünen" Bewegungen* in Östereich eine ähnliche Entwicklung ergab. Auch hier scheinen die Erfahrungen im Ausland ein bestimmende Rolle zu spielen, getreu dem Spruch: „In Österreich passiert alles ein bisserl später, aber dafür net so arg." So bemühte sich zunächst vor allem die ÖVP in der Bundeshauptstadt Wien um die alternative Szenerie, mit dem Ziel, oppositionelles Potential gegen die herrschende sozialistische Mehrheit zu gewinnen. Später schlossen sich langsam und vorsichtig auch andere Landesorganisationen der ÖVP dieser Strategie an, nicht

primär aus Gründen der Überzeugung, sondern eher aus taktischen Überlegungen.
Zur gleichen Zeit setzte auch *innerhalb der Kirchen* ein Umdenken ein, und *Erich Fromms* Buch „Haben oder Sein" wurde zu einem Bestseller – gerade in katholischen und evangelischen Kernschichten. „Christen leben anders" – diese Parole stand plötzlich als Motto über vielen Werktagungen christlicher Bildungsarbeit. *Christof Gaspari* und *Hans Millendorfer* arbeiteten das Thema auch theoretisch auf und versuchten, mit ihren „Konturen einer Wende – Strategien für die Zukunft" Anhaltspunkte für die Änderung von Verhaltensweise und für die Grundsätze eines Wertsystems der Zukunft zu geben.
Am spätesten besann sich die sozialistische Partei dieser Problematik. Längere Zeit hindurch fühlten sich die „Grünen" innerhalb der SPÖ von ihrer eigenen Parteiführung alleingelassen, in manchen Bereichen der Partei kam es sogar zu einem betont harten, ja unduldsamen Kurs gegenüber der parteiinternen „grünen" Opposition. Auf diese Weise versuchte die Partei, von vornherein alle Entwicklungen abzublocken, die bei der SPD so stark und nachhaltig zu beobachten sind und die in der SPÖ als gefährlich, ja als „selbstmörderisch" empfunden werden. Erst in allerjüngster Vergangenheit mehren sich da und dort die parteiinternen Versuche, die eigenen „grünen" Strömungen besser zu integrieren, Exponenten dieser Richtung werden sogar auf Kandidatenlisten gesetzt, wenn auch keineswegs an prominenter Stelle. Durch den Druck der Wiener ÖVP, die die Abnützungserscheinungen der seit fast 70 Jahren in Wien vorherrschenden Sozialisten zum Ziel einer permanenten Generaloffensive macht, hat sich in erster Linie die Wiener SPÖ zu Konzessionen an „grüne" Strömungen genötigt gesehen. Aber auch in anderen sozialistischen Landesorganisationen gibt es Anzeichen in ähnlicher Richtung.
Diese vielfältigen, wenn auch recht widersprüchlichen Bemühungen haben bis jetzt das Entstehen autonomer „grüner" Bewegungen in Österreich verhindert. Auf der anderen Seite ist „grünes" Gedankengut vielleicht tiefer als anderswo in die überkommenen und etablierten Institutionen und politischen Parteien eingesickert. Ein Hinweis dafür sind die zahllosen *Bürgerinitiativen,* die sich allerdings fast ausschließlich aufgrund bestimmter lokaler Vorkommnisse gebildet haben und die durch eine inhaltlich begrenzte, aber sehr konkrete Zielsetzung gekennzeichnet sind. „Grüne Listen" gibt es daher bisher weder auf Bundesebene noch in den Landtagen, sie spielen nur in einzelnen Gemeinden, so etwa in Salzburg-Stadt, eine gewisse Rolle.

Diffuse, aber integrierte Friedensbewegung

Auch hinsichtlich der relativ breiten, wenn auch in ihren Motiven und Zielsetzungen recht diffusen *Friedens-Bewegung* gelang es in Österreich bisher, überspitzten Dogmatismus und Radikalismus zu vermeiden. Der gängige österreichische Pragmatismus, der sich nicht primär um präzise inhaltliche Klarstellung kümmert, mag diesen Bemühungen entgegenkommen. Dazu kommt noch, daß Österreich durch seinen neutralen Status nicht direkt durch die Pläne, Raketen oder Atomwaffen zu stationieren, betroffen ist. Und schließlich ist nicht zu übersehen, daß Österreich als kleines, neutrales Land mit einer langen Grenze entlang des nach wie vor bestehenden „Eisernen Vorhangs" instinktiv weiß, daß seine Unabhängigkeit nur durch ein einigermaßen ausgewogenes Gleichgewicht zwischen den beiden Supermächten gesichert ist. Ohne Amerikaner wäre diese Balance unmöglich. Hinter dieser pragmatischen Einsicht stehen alle Spekulationen prinzipieller Art zurück.
Dies bedeutet jedoch nicht, daß in Österreich die grundsätzliche Diskussion um Frieden und Friedenssicherung als uninteressant empfunden würde. Ganz im Gegenteil! Diese Auseinandersetzung wird nun schon seit geraumer Zeit geführt, zum Teil mit Leidenschaft. Einerseits entzündet sich diese Debatte immer wieder an der *Frage der Zivildienstleistenden,* die zahlenmäßig keine sehr große Rolle spielen, aber von den Offizieren des Bundesheeres langfristig als Bedrohung des österreichischen Milizsystems aufgefaßt werden. Nicht nur katholische Jugendorganisationen, sondern auch offizielle kirchliche Stellen haben sich wiederholt für Anliegen der Zivildienstleistenden eingesetzt, was in manchen Regionen zu Unstimmigkeiten zwischen Kommandostellen des Heeres und Kirchenleitungen führte. Außer Frage steht jedoch: Nicht zuletzt durch diese kirchliche Haltung konnte verhindert werden, daß sich die Zivildienstleistenden allein gelassen fühlten und radikalen Gruppierungen anschlossen.
Als noch viel explosiver erwies sich in der Folge das Thema der österreichischen *Panzerexporte in südamerikanische Diktaturen.* Hier schieden sich noch viel krasser die Geister, und die Proteste von katholischer Seite waren mindestens so heftig wie jene der Jusos, die weniger radikal als in der Bundesrepublik sind, da sie in der Ära Kreisky schon seit Jahren systematisch in die Partei integriert werden. Symptomatisch für die Gegensätze, die in dieser Auseinandersetzung aufeinanderprallen, war ein Handgemenge bei der Verladung von Steyr-Panzern nach Argentinien, wo sich auf der einen Seite junge katholische Aktivisten und Jungsozialisten, auf der anderen Seite sozialistische Betriebsratsobmänner und Direktoren der indirekt verstaatlichten Panzer-Firma zusammenfanden.
Welche Bedeutung auch die *österreichischen Bischöfe* der Frage des Friedens beimessen, ergab sich erst kürzlich aus einer Stellungnahme des Linzer Weihbischofs *Wagner,* der gleichzeitig Sprecher der Österreichischen Bischofskonferenz ist und der in aller Klarheit und Schärfe den Rüstungswettlauf und die Neutronenbombe verurteilte. Wenn auch nicht alle seine Kollegen im Bischofsamt seine Meinung in dieser ausgeprägten Form teilen dürften, sie ist immerhin ein Indiz dafür, daß auch die Kirche in Österreich nicht mehr länger willens ist, zu derartigen Lebensfragen zu schweigen.

Fritz Csoklich

Jugoslawien: Konflikt Staat–Kirche in Kroatien

Wer die Frage, warum in Jugoslawien gerade in letzter Zeit die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat wieder besonders konfliktreich geworden ist, beantworten will, muß sowohl die historischen Hintergründe wie aktuelle Elemente berücksichtigen. Die jüngsten Erfahrungen mit dem Kirche-Staat-Verhältnis in Polen gehören ebenso dazu wie die besondere Problematik der „Ohne-Tito-Phase" in Jugoslawien.

Ein fragiles Gleichgewicht

Auch Jugoslawiens Kommunisten blieb die Erfahrung nicht erspart, die andere kommunistische Parteien an der Macht mit der Kirche machten: Sie starb nach der Revolution nicht ab; sie wurde nicht zum Relikt, das lediglich für ungebildete alte Leute von Bedeutung wäre. Sie ließ sich nicht einmal isolieren. Im Gegenteil! In wachsendem Maß zeigte sie sich fähig, auch auf die in kommunistischen, atheistischen Schulen aufgewachsene *Jugend* Anziehungskraft auszuüben. Selbst so mancher Parteifunktionär konnte familiäre oder individuelle Bande zu einer religiösen, oft auch national geprägten Tradition nicht abwerfen. Und es wurde von Zeit zu Zeit längst wieder „Mode", in der Kirche getauft, getraut und mit kirchlichem Ritual begraben zu werden. Noch „schlimmer": Die Kirche konnte im sozial-kulturellen Bereich vielfach in das Vakuum vordringen, das das sozialistische Regime entstehen ließ. Letzteres gilt vor allem für die *katholische Kirche*, die bei weitem die aktivste der drei ungefähr gleichgroßen Glaubensgemeinschaften in Jugoslawien – Katholizismus, Orthodoxie und Islam – ist. Daß die Partei über diese Entwicklung zutiefst irritiert ist, läßt sich – von ihrem Standpunkt aus gesehen – begreifen.
Wie buchstäblich alles in Jugoslawien, ist sowohl die Position der Partei gegenüber den Glaubensgemeinschaften als auch die der Kirchen noch komplizierter als in anderen kommunistisch regierten Staaten. Die Kompliziertheit rührt erstens vom *Vielvölkerstaat* mit seinen unterschiedlichen religiösen und kulturellen Entwicklungen her. Zweitens ist sie das *Ergebnis von Erfahrungen während des Zweiten Weltkrieges*, aber zu einem Teil auch der Zwischenkriegszeit. Titos föderatives Jugoslawien, wie es nach dem Krieg geschaffen wurde, will allen Nationen und Nationalitäten innerhalb seiner Grenzen volle Gleichberechtigung geben. Das bedeutet zugleich, daß keine Nation ein Übergewicht, eine stärkere Machtposition bekommen dürfe. Damit versuchte er einen *modus vivendi* zu schaffen für ein friedliches Zusammenleben aller jener, die – parallel zum Befreiungskampf der Partisanen gegen die deutschen Besetzer – sich in einem blutigen Bürgerkrieg gegenseitig massakriert hatten. Die Wurzeln dieses Mordens waren im Haß zwischen Nationen und Religionen zu suchen. Titos Jugoslawien sollte damit aber auch zugleich einen Gegensatz bieten zu dem Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen, in dem de facto bis Kriegsanfang die Serben regiert hatten.

Sicher war sich Tito im klaren darüber, daß sein Konzept zwar im gegebenen Augenblick und unter den gegebenen Umständen die *maximale Möglichkeit für einen lebensfähigen Staat* war – aber doch ein ziemlich fragiles Gebilde blieb. Dieser *Fragilität* trug er Rechnung, in dem er unablässig bemüht war, ein Gleichgewicht zwischen Serben und Kroaten zu schaffen und zu erhalten – ein Bemühen, das auch im Verhältnis zu den Glaubensgemeinschaft zum Ausdruck kam. Wann immer ein serbischer oder ein kroatischer „Nationalismus" sich zeigte – oder die Partei solche Tendenzen zu erkennen glaubte oder behauptete, sie zu erkennen –, wurden Kritik, Anschuldigungen, Strafen gegen den einen und kurz darauf dann auch an den anderen adressiert. Den Vorwurf des „Nationalismus" berührte automatisch auch die in der jeweiligen Region besonders starke Glaubensgemeinschaft.
Umgekehrt aber kamen stets auch Phasen der Entspannung zwischen Staat und Kirche jeweils nicht nur der in erster Linie betroffenen Glaubensgemeinschaft zugute, sondern auch den anderen. Als Tito Mitte der sechziger Jahre um Vertrauen im Westen warb und 1966 mit dem Heiligen Stuhl ein *Protokoll* unterzeichnet wurde (vgl. HK, September 1966, 410 f.), das die Position der katholischen Kirche in Jugoslawien festlegte und zur Herstellung diplomatischer Beziehungen zwischen dem Vatikan und Belgrad führte (vgl. HK, September 1970, 401) –, wußten auch die serbisch-orthodoxe Kirche und die Vertreter des Islam, daß für sie eine Art „Tauwetter" einsetzte. Dabei wirkte sich auf die Position des Islam besonders Jugoslawiens Außenpolitik der Blockfreiheit aus. Eine islamische Bastion in Europa auf jugoslawischem Territorium war ein wichtiger Vertrauensfaktor für die arabischen Mitglieder der Bewegung der Blockfreien. Damit war aber auch die katholische Kirche nicht mehr die einzige mit einem „Zentrum" außerhalb Jugoslawiens. Im übrigen konfrontiert die Explosion eines national-fanatisierten Islam im arabischen Bereich zweifellos auch Jugoslawiens Muselmanen mit manchen politischen Problemen.

Ein weiteres Beispiel für die inner-jugoslawische Wechselwirkung der Glaubensgemeinschaften, liefert die *mazedonische Kirche.* Als sie – mit kräftiger Unterstützung der Partei – entstand und bald darauf autokephal, also von der serbischen Kirche unabhängig wurde, war sie ein Instrument zur Vertiefung mazedonischen Nationalgefühls innerhalb Jugoslawiens. Was hier an Patriotismus erlaubt war, konnte anderen aber nicht so leicht verboten werden. Bei der Neufassung der Gesetze für die Glaubensgemeinschaften auf Republiksebene wurde die verhältnismäßig liberale Formulierung Mazedoniens denn auch von Bedeutung für die anderen Republiken.

Zur politischen Praxis im heutigen Jugoslawien gehört allerdings auch, daß zu allen Zeiten parallel mit den „Schwankungen" auf offizieller Ebene, ohne „Schwankungen" auf „niederer" Ebene Gläubige schikaniert werden. Die volle Glaubensfreiheit, die die jugoslawische Verfassung garantiert, ist *in der Praxis* keineswegs gegeben. Als Belege dafür werden in den jugoslawischen Informationsmedien immer wieder eine Reihe von Beispielen zitiert – nur bedeuten solche Veröffentlichungen keine Änderung im Verhalten lokaler Funktionäre. Es darf zwar jeder ungehindert in die Kirche gehen, aber er kann deswegen, wenn er z. B. Lehrer ist, seine Stellung verlieren, oder wenn er jung ist, sicher sein, daß er keine Karriere machen wird. Eltern werden davor gewarnt, Kinder in den Religionsunterricht der Pfarrei zu schicken. Den Geistlichen werden mannigfache Hindernisse in den Weg gelegt, wenn sie vor allem auf dem Land oder in kleineren Gemeinden kulturelle und sportliche Veranstaltungen für junge Menschen organisieren. Beispiele mit umgekehrten Erfahrungen gibt es allerdings auch.

Gespaltene Führung

Natürlich hat die katholische Kirche – aber das gilt auch für die serbisch-orthodoxe oder den Islam – stets versucht, gegen solche Behinderungen zu protestieren: in der eigenen Presse, durch Briefe an führende Funktionäre, in Predigten. In den öffentlichen Informationsmedien aber gibt es bis heute keinen Platz für ihre Stimme. Daß sie gegenwärtig dennoch mit mehr Gewicht und mehr Selbstbewußtsein ihre Interessen vertritt, ist unverkennbar. Sie überträgt dieses Selbstbewußtsein – nicht unbeeinflußt von der Haltung des gegenwärtigen Papstes – auf die Gläubigen und betont dabei zugleich ihre *Rolle bei der Wahrung der Menschenrechte.* Außerdem beruft sich die katholische Kirche in Kroatien – wo sie traditionell stark mit dem Volk verbunden ist – erneut mit Nachdruck auf ihre nationale Rolle.
Menschenrechte und Patriotismus sind aber gerade im Zusammenhang mit der Kirche für die Partei ein rotes Tuch. Denn erstens beruft sich der jugoslawische spezifische Selbstverwaltungssozialismus darauf, das „demokratischste System der Welt" *(Edvard Kardelj)* entwickelt zu haben, und zweitens ist kroatischer Patriotismus – offiziell spricht man nur von „Nationalismus" – etwas, was nicht sein darf. Drittens schließlich ist gerade diese Thematik für die Partei besonders heikel seit Titos Tod und seit den Entwicklungen in Polen.

Kritische Stimmen sind nach dem Tode Titos in allen Regionen des Landes, nicht nur bei Intellektuellen, sondern in der Arbeiterschaft und in der Jugend, aber auch bei Wirtschaftsführern zu hören. Zugleich zeigen sich die Führungskräfte der Partei in der Beurteilung dieses Phänomens *gespalten.* Manche befürworten mehr Diskussionsfreiheit in der breiten Öffentlichkeit (so u. a. *Alexander Grlickov,* Mitglied des Parteipräsidiums). Andere halten an der hergebrachten Praxis kommunistischer Parteien fest: Nur innerhalb der eigenen vier Wände der Führungszirkel der Partei dürfe kritisiert werden. Kritik von außerhalb gilt für solche Funktionäre schlicht als „konterrevolutionär" und wird damit als kriminelle Handlung eingestuft (u. a. durch *Jure Bilic,* dem kroatischen Parlamentspräsidenten; vgl. „Vjesnik", 19. 2. 81). Kroatiens Führung ist, soweit sie sich öffentlich artikuliert, eindeutig dieser konservativ-dogmatischen Richtung zuzuordnen. Das zeigt sich nicht zuletzt in einer Serie von Prozessen gegen Intellektuelle, denen vor allem unliebsame Interviews mit westlichen Journalisten vorgeworfen wurden. Ganz offensichtlich steht an der Spitze dieses Flügels der Altpartisan *Jakov Blazevic,* heute Präsident der Republik Kroatien. Er überraschte im Januar die jugoslawische und die ausländische Öffentlichkeit mit besonders grobschlächtigen Ausfällen gegen die katholische Kirche in Kroatien und auch gegen den Vatikan. Auf einer Pressekonferenz, die dem Erscheinen seiner dreibändigen Memoiren gewidmet war, nannte er die katholische Kirche in einem Atemzug mit extremen jugoslawischen Emigrantenkreisen und unterstellte ihr Mitverantwortung für Terrorakte aus diesen Kreisen im Ausland. Den verdutzten Journalisten rief er zu: „Denen ist noch nicht genug des Blutes!" – nämlich den gegen Jugoslawien tätigen Ustaschi im Ausland und „ihren Mitschuldigen" im Krieg und jetzt, den Würdenträgern der Kirche gestern und heute.

Das Überraschende an diesen und anderen Äußerungen auf Blazevics Pressekonferenz war, daß sie zu einem Zeitpunkt fielen, in dem eine Reihe anderer öffentlicher Stellungnahmen zur grundsätzlichen und aktuellen Rolle der Kirche im Selbstverwaltungs-Jugoslawien ein entspannteres, entkrampftes Verhalten auf marxistischer Seite demonstrierten. So erklärte z. B. das für Glaubensfragen zuständige Mitglied der kroatischen Regierung, Prof. *Ivan Lalic,* in einem Interview mit der Zagreber Tageszeitung „Vjesnik" (25. 1. 81), es könne Sozialismus nicht ohne Glaubensfreiheit geben, wahre Freiheit bedeute zugleich die volle Gewissens- und Glaubensfreiheit. Im übrigen vertrat auch er kritische Positionen gegenüber der „politisierenden" Kirche – aber er ließ einen Raum offen für das Gespräch mit ihr.

Kroatische Unzufriedenheit

Jakov Blazevics Worte wurden, wie das üblich ist, wenn Funktionäre von hohem Rang sich öffentlich äußern, in so gut wie allen Zeitungen zitiert, aber sie wurden von anderen ebenso gewichtigen Politikern nicht wiederholt. Eine Ausnahme bildete lediglich ein kleiner, Blazevic nahestehender Kreis in Kroatien. Dennoch kommt ihnen durch die Informationsmedien automatisch eine nicht unwesentliche politische Bedeutung zu. Vor allem wirken solche Bemerkungen in den „niedrigeren" Funktionärsrängen.

Inoffiziell war zu erfahren, daß *Blazevics Memoiren* schon lange druckfertig vorlagen, daß jedoch Tito selbst eine Veröffentlichung verhindert haben soll. Was hat nun wohl den kroatischen Alt-Kommunisten veranlaßt, ein gutes halbes Jahr nach Titos Tod den Zeitpunkt für geeignet einzuschätzen, um die Bücher der Öffentlichkeit vorzulegen? Aus dem Blickwinkel von Blazevic gab es dafür sicher eine Reihe von Gründen.
Erstens hatte Blazevic in dem Schauprozeß gegen Kardinal *Aloysius Stepinac* und eine Reihe von Ustaschis im Jahre 1946 als Staatsanwalt fungiert. Schon damals war dieser Prozeß, bei dem der Kardinal zu 16 Jahren Strafarbeit verurteilt wurde, im Ausland wegen seiner brutalen Inszenierung heftig kritisiert worden. In Blazevics Memoiren spielt die Rechtfertigung seiner damaligen Positionen eine wichtige Rolle. Denn auch in den Reihen der Kommunisten gab es verschiedene Ansichten über den Prozeß. Daß die Strafe später in Hausarrest verwandelt wurde, daß Stepinac nach seinem Tod in der Kathedrale Zagrebs beigesetzt werden konnte, sind Indizien hierfür. Es heißt auch, daß *Tito*, der damals noch mächtige *Milovan Djilas* und das heutige Staatsratsmitglied *Vladimir Bakaric* dem Prozeß gegenüber eine zurückhaltende Position einnahmen. Offensichtlich aber war er innenpolitisch unvermeidlich geworden, u. a. weil 1945 in Serbien Oberst *Mihailovic*, der Anführer der antikommunistischen „Cetniks" zum Tode verurteilt und hingerichtet worden war. Im Sinne einer „Balance" sollte so auch der katholischen Mehrheit unter den Kroaten die Macht der Justiz des Regimes demonstriert werden.
Daß der jetzige Erzbischof Kroatiens, *Franjo Kuharic* sich die Rehabilitierung von Stepinac zum Ziel gesetzt hat und dieses „Reizthema" zwischen Kirche und Partei in Kroatien immer wieder zur Sprache bringt, gehört wohl ebenfalls zu den Anlässen für Blazevics Ausfälle.

Aber noch ein Element mag für Blazevic bestimmend gewesen sein. Nach den Säuberungen innerhalb der kroatischen Partei und unter den Intellektuellen 1970 bis 1971 war eine *neue Parteispitze* eingesetzt worden. Sie hat sich weiter als schwach und eher schweigsam gezeigt und im Gegensatz zu den gestürzten Vorgängern keinerlei Popularität in der kroatischen Bevölkerung gewinnen können. Aber nicht nur das. Manche zum Teil zu langen Gefängnisstrafen verurteilten „nationalistischen" Intellektuellen und Studenten waren wieder in Freiheit. Manche von ihnen fanden Stellungen, andere wurden weiterhin diskriminiert. Die meisten von ihnen haben ihre politischen Positionen vermutlich einer rationalen Analyse unterzogen und in einen realistischeren politischen Zusammenhang gestellt, aber ihre kroatisch-patriotischen, auch nationalistischen Ansichten nicht geändert.

Hinzu kommt, daß unter der *neuen Studentengeneration* und anderen Jugendlichen ebenfalls eine höchst kritische Grundeinstellung zu den grundsätzlichen und alltäglichen Erscheinungen im sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Bereich der kroatischen und der jugoslawischen gesellschaftspolitischen Entwicklung zu registrieren ist. Nicht wenige dieser jungen Leute stehen zusätzlich der kroatischen Kirche – auch ohne eigentliche religiöse Bindungen – nahe: weil die Kirche gegenüber dem offiziellen Jugoslawien das *nationale Selbstbewußtsein Kroatiens* repräsentiert – und weil die „oppositionellen", das heißt unzufriedenen Kroaten der Ansicht sind, daß Titos Politik unter dem Einfluß der Serben stand, daß Belgrad darum eine antikroatische Position vertrete und daß Kroatien immer im gesamtjugoslawischen Rahmen benachteiligt werde. Daß die Partei jegliche kritische Regung in Kroatien sofort mit der antikommunistischen Ustaschi-Emigration gleichsetzt und damit auch noch die Kirche in den gleichen Topf wirft, ist eher Wasser auf der Mühle solcher Kroaten. Sie wollen sich von einer solchen Etikettierung öffentlich distanzieren. Darum suchen sie u. a. in letzter Zeit auch mehr Kontakt zu serbischen Intellektuellen, die der Partei gegenüber ebenfalls kritische Standpunkte einnehmen.
Angesichts dieser wiedererwachten oder nie ganz zum Verstummen gebrachten kroatischen Unzufriedenheit, angesichts der allgemeinen Verunsicherung in dieser „Ohne-Tito-Phase" – fürchten die Altkommunisten vom Schlage Jakov Blazevic' einen allgemeinen Autoritätsverlust der Partei und sehen das Heilmittel lediglich in einer Taktik der „harten Hand".

Der Fall des Studenten Paraga

In diesen Zusammenhang gehört der Fall des Studenten Paraga. *Dobrosav Paraga*, 19 Jahre alt, Jura-Student und gleichzeitig Hörer der Theologischen Fakultät in Zagreb, hatte Unterschriften gesammelt für eine Petition, deren Ziel die *Amnestie politischer Häftlinge* war. Vorher hatte eine solche Initiative bereits in Serbien stattgefunden. Der Unterschied aber lag darin, daß der serbische Text eine Amnestie für jene verlangte, die wegen „Verbaldelikten" verurteilt wurden – „nationalistische" Lieder zu singen, reicht dafür schon aus –, während Paraga seinen Text auf „alle politischen Häftlinge" erweiterte. Er konnte dafür auf ein Vorbild der dreißiger Jahre verweisen. Damals war ein solcher Amnestieversuch von sehr vielen prominenten Kroaten unterzeichnet worden – darunter auch von Kommunisten wie Miroslav Krleza. Die Amnestieersuchen hatten auch damals keine Wirkung – eine Amnestie hätte die Befreiung vieler Kommunisten bedeutet –, aber sie brachte wenigstens den Unterzeichnern keinerlei Schwierigkeiten. Im heutigen Jugoslawien ist es aber offensichtlich anders. Die 40 bis 50 Personen, die sich daran beteiligten, darunter zwei katholische Geistliche und mehrere Akademie-Mitglieder, wurden einzeln von der Staatspolizei vorgeladen: Wenn sie nicht zugeben wollten, daß Paraga ihnen seine Beziehungen zur Emigration verheimlicht und sie somit hintergangen habe, drohe ihnen der Verlust ihres Arbeitsplatzes oder ähnliches. Nur sehr wenige beugten sich dem Druck.
Paraga wurde verhaftet. Die Anklage warf ihm Zusammenarbeit mit terroristischen Emigrantenkreisen in der

Bundesrepublik vor. Daß sich im Laufe des Prozesses einwandfrei herausstellte, daß Paraga keine solchen Kontakte hatte, daß er nicht, wie die Anklage behauptete, in der Bundesrepublik Ustascha-Mann *Stjepan Biljandic* besuchte, daß das „Beweismaterial" der Anklage einfach lächerlich war – beeindruckte zwar das Gericht nicht, wohl aber andere Kreise. Als noch vor dem Prozeß bekannt wurde, daß der Student unter hartem physischem und psychischem Druck zu einem Geständnis gezwungen worden war, das er später widerrief, wurde der Fall zu einem Skandal. Im Laufe des Prozesses im Frühjahr hat Paraga in sehr eindrucksvoller Form – eine Vertreterin von Amnesty International war zugegen – bis in alle Einzelheiten die Methoden der Staatspolizei zu Protokoll gegeben. Er wurde zu drei Jahren Zuchthaus verurteilt.
Sein Fall ist deshalb so aufschlußreich, weil die kroatischen Justizbehörden hier nicht einen tatsächlichen oder potentiellen Terroristen vor sich hatte, aus dem sie ein Geständnis oder Informationen herauspressen wollte – sondern diese genau wußte, daß es sich um einen im Sinne der Anklage vollkommen Unschuldigen handelte. Aber gerade die Brutalität und Primitivität der Anklage sollte offenbar ein abschreckendes Beispiel sein – für die katholische Jugend in Kroatien. (Es paßte im übrigen ins Bild, daß ein serbischer Staranwalt aus Belgrad, *Srdja Popovic*, auf Wunsch der Familie Paraga den Studenten verteidigte.)

Deutliche Worte des Erzbischofs

Erzbischof Kuharic schrieb einen Brief an die obersten Instanzen Kroatiens, in denen er sich für Dobrosav Paraga einsetzte und verlangte, daß der Kirche ihr Recht auf Seelsorge auch politischen Gefangenen gegenüber nicht verwehrt werden dürfe. Da der Brief ohne Antwort blieb, wiederholte der Erzbischof in seiner Weihnachtspredigt den Vorwurf, die Kirche werde in der Gefängnisseelsorge behindert und bezeichnete dies als einen Verstoß gegen die Menschenrechte.

Die Antwort darauf war die Pressekonferenz von Jakov Blazevic. Abgesehen von ihren direkten Wirkungen auf die Beziehung Staat/Partei–Kirche hat diese wohl auch dazu beigetragen, den *Besuch des Papstes in Jugoslawien* auf unbestimmte Zeit zu verschieben. Die Einladung war im Dezember 1980 von dem damaligen Vorsitzenden des Staatspräsidiums, *Cvijetin Milatovic*, anläßlich seines Besuches im Vatikan ausgesprochen worden. Daß auch das ein Ziel von Blazevic, also indirekt eine Kritik an der Haltung Belgrads gegenüber dem Vatikan, gewesen sein kann, meinen manche Beobachter. Verstärkt wird dieser Eindruck noch dadurch, daß die gleiche Tendenz auch in einem Aritkel der „Relazioni religiose" (Nr. 3, Januar 1981) sehr deutlich wurde. Bei diesem Dienst handelt es sich um eine in Rom erscheinende, von offizieller jugoslawischer Seite unterstützte Publikation. Tatsächlich sind mit einem eventuellen Papst-Besuch eine Reihe von protokollarischen und politischen Komplikationen verbunden, die für beide Seiten schwer zu überwinden sein dürften. Eines der Probleme ist, daß der Gast in Zagreb – dem Zentrum der katholischen Kirche in Jugoslawien – zwangsläufig das Grab des Kardinals Stepinac in der Kathedrale besuchen müßte. Eine Vorstellung, die kroatischen – und serbischen – Parteifunktionären zweifellos schlaflose Nächte bereiten würde.

Als Reaktion von seiten der Kirche folgte am 10. Februar die *Gedächtnispredigt des Erzbischofs zum Todestag von Kardinal Stepinac.* In sehr klaren Worten wurden hier die Anschuldigungen des namentlich genannten Republikspräsidenten zurückgewiesen. Auch das war ein noch nie dagewesener Vorgang. Der Predigt hörten Tausende von Zagrebern zu – mehr als je zuvor bei einem Gottesdienst in der Kathedrale. Einige Monate später – unter dem Eindruck der unentwegten Angriffe auf die Kirche in der kroatischen Presse – griff auch die Bischofskonferenz aus Anlaß ihrer Jahresvollversammlung das Thema auf. Ihrer Resolution war deutlich zu entnehmen, daß die Bischöfe Jugoslawiens den Erzbischof von Zagreb voll unterstützten – obwohl es kein Geheimnis ist, daß es unter ihnen zu manchen Fragen verschiedene Ansichten gibt, darunter auch über die Taktik, die Kuharic gegenüber den kommunistischen Instanzen anwendet. Aber angesichts der Anschuldigungen, denen er und die Kirche ausgesetzt sind, werden Einheit und Solidarität stärker.
Es ist – unabhängig von der aktuellen Entwicklung – seit jeher eine Methode der kommunistischen Parteien, so auch der jugoslawischen, gegenüber der Kirche gewesen, daß sie versuchen, *den Klerus zu spalten* und damit die Position der Geistlichen gegenüber den Gläubigen zu schwächen. In diesem Sinne wird auch jetzt stets von offizieller Seite nur „ein Teil des Klerus", oder „der Kreis um den Zagreber Erzbischof" kritisiert, womit unterstellt wird, daß andere Kreise des Klerus zu einer besseren Zusammenarbeit bereit seien.

Zu diesen Methoden gehört auch der massive Versuch, die Geistlichen zu einer *Beteiligung an der Selbstverwaltung* zu veranlassen. Sie sollten sich, so meint die Partei, in die regionalen Gremien der Selbstverwaltung hineinwählen lassen, gleich wie andere Bürger. Die Kirchenführung wehrt sich vehement gegen solche Versuche, denn sie sieht darin die Gefahr, daß den betreffenden Vertretern der Kirche dann sehr leicht der Vorwurf der „politischen" Einmischung gemacht werden könnte. Offenbar setzen sich auch nur sehr wenige Priester über diese offizielle kirchliche Ansicht hinweg – zu wenige, um von der Partei als „Erfolg" registriert werden zu können.

Ende einer alten Strategie?

Aber noch zwei Faktoren gehören zur aktuellen Lage der Kirche in Jugoslawien. Es wird heute unvergleichlich viel mehr über die katholische Kirche, über Kirchen und Religionen in den jugoslawischen Informationsmedien ge-

schrieben als je zuvor. Zumindest einmal wöchentlich bringt der Zagreber „Vjesnik" einen umfangreichen polemischen Artikel – zum Teil durchaus auf vertretbarem intellektuellem Niveau. Mehrfach im Laufe der Woche bringen die verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, aber auch informative Beiträge über kulturelle und historische Aspekte des kirchlichen Lebens. Kirchliche Würdenträger werden öfter auf Photos gezeigt, vor allem, wenn sie von den führenden Funktionären empfangen werden. Immer klarer tritt die Tendenz zu Tage, auf verschiedenen Ebenen über Kirche und Religion besser zu informieren. Zu diesem Zweck werden Soziologen, Philosophen und Historiker, aber keine Theologen zu Symposien eingeladen und wird entsprechende Literatur übersetzt. Im Fernsehen gibt es sogenannte round-table-Diskussionen z. B. über die Stellung der Kirche im Sozialismus (ebenfalls ohne Vertreter der Kirchen).

Am interessantesten aber ist ein ganz *neues Phänomen.* Nachdem – wie schon erwähnt – jahrzehntelang das unverkennbare System waltete, Spannung oder Entspannung im Verhältnis zu den Kirchen so gleichmäßig wie möglich zwischen Katholizismus, Orthodoxie und Islam zu verteilen – scheint man jetzt von diesem Schema abzuweichen. In den letzten Monaten, in denen die Kirche in Kroatien ständigen Angriffen ausgesetzt war, wurde die Beziehung zur serbisch-orthodoxen Kirche in Belgrad auffallend „gepflegt". Patriarch *German* wurde vom jugoslawischen Ministerpräsidenten empfangen – das Fernsehen brachte darüber eine kurze Reportage. Konkreter Anlaß für die ungewöhnliche Begegnung war, wie „Pravoslavije", das Wochenblatt des Patriarchates, schrieb, „die Sorge der serbischen Kirche um die Gläubigen und die Klosterleute im Kossovo". Im Rahmen der seit Monaten anhaltenden, zum Teil blutigen Unruhen unter der albanischen Bevölkerung in dieser südserbischen autonomen Provinz, kam es zu mehrfachen anti-serbischen Ausschreitungen. Dazu gehört eine Brandstiftung im Alten Patriarchat von Pec, bei dem eines der historisch wertvollen Gebäude vernichtet wurde. Offiziell wurde zwar ein Kurzschluß als Brandursache angenommen. Der Patriarch machte aber ziemlich unmittelbar nach dem Brand einen Besuch an Ort und Stelle und auch dies wurde ausführlich in den Massenmedien referiert.

Die *Unruhen im Kossovo,* das Verlangen der dortigen albanischen Bevölkerung, die die Mehrheit ausmacht, nach einer „Republik Kossovo", ist für ganz Jugoslawien ein großes Problem, weil es – wenn es „gelöst" werden soll – eine Revision von Titos Konzept bedeuten würde. Die Serben können sich nicht zu einer Aufgabe dieses Gebietes entschließen. Für sie ist es die Wiege des Serbentums, dort hatte das serbische Königtum und mit ihm das Patriarchat im Mittelalter, als Serbien noch ein blühender Großstaat war, seinen Sitz. Der Patriarch mußte später vor den Türken nach Norden ausweichen und fand in dem von Österreich-Ungarn beherrschten Teil des Landes Asyl.

Die offizielle Haltung zur serbischen Kirche in diesem Augenblick ist ein Zeichen dafür, daß diejenigen serbischen Kreise, die im Kossovo mit harter Hand versuchen, der Situation Herr zu werden – fast täglich werden Strafen bis zu 15 Jahren Zuchthaus in Prozessen gegen oft sehr junge Menschen verhängt –, auch die Kirche brauchen. Die serbische Kirche, der man nicht nachsagen kann, daß sie sich je dem kommunistischen Regime gegenüber konziliant gezeigt habe, dürfte sich dabei der Stärke ihrer Position wohl bewußt sein.

Insgesamt stellt sich die Lage der Kirchen gegenwärtig also *ziemlich gegensätzlich* dar. In Kroatien regiert die Partei deutlich überreizt auf Phänomene, die nicht nur mit der Kirche zu tun haben, dabei macht sie die Kirche zum Prügelknaben. In Serbien hingegen entspricht die augenblickliche Entwicklung der auf manchen Gebieten zu erkennenden zunehmenden Dezentralisierung der politischen Kräfte. Die Autorität der „Zentrale" wird geringer, die Selbständigkeit der Republiken größer.

Christine von Kohl

USA: der Vatikan interveniert wegen katholischer Presse

Ein ungewöhnlicher Vorgang erregt zur Zeit die katholische Öffentlichkeit in den Vereinigten Staaten: Der Vatikan hat seine Besorgnis darüber geäußert, daß einige Artikel und Kommentare in katholischen Zeitungen „dem Glauben des Volkes schaden, weil sie es an Achtung vor der Lehrautorität und den Entscheidungen der kirchlichen Obrigkeit fehlen lassen". Dies hat der neue Apostolische Delegat in den USA, Erzbischof *Pio Laghi,* in einem Brief allen Diözesanbischöfen mitgeteilt. Zugleich hat er die Bischöfe darüber informiert, „daß sie vom vatikanischen Staatssekretariat angehalten werden, sich ihrer Verantwortung für die redaktionelle Ausrichtung jenen Zeitungen gegenüber bewußt zu werden, die sie (als Herausgeber) unter ihrer Kontrolle haben."

Der Brief des Delegaten, der das Datum vom 27. April dieses Jahres trägt, ist nur durch Indiskretion bekannt geworden. Die katholisch-konservative Wochenzeitung „The Wanderer" aus St. Paul in Minnesota veröffentlichte ihn im Wortlaut, ohne zu sagen, woher sie Kenntnis davon erhalten hat. Erst nach dieser Veröffentlichung nahm der Sekretär des Apostolischen Delegaten, Father *Lawrence Purcelli,* dazu Stellung. Der Inhalt des Briefes

sei im wesentlichen derselbe, den der Brief aus dem Staatssekretariat an den Delegaten hat, gab Purcelli bekannt. In ihm werde auf keinen konkreten Fall Bezug genommen. Die katholische Nachrichten-Agentur in den USA, NC, veröffentlichte einen umfangreichen Bericht über die Angelegenheit, in dem sie weitere Ergebnisse eigener Erkundigungen ihres römischen Korrespondenten und einen offiziellen Antwortbrief bekannt machte, den die Vereinigung der Verleger und Redakteure der amerikanischen Kirchenpresse, Catholic Press Association (CPA), postwendend an den Delegaten sandte.

Ein Brief und was er auslöste

In dem Brief des Delegaten an die Ortsbischöfe heißt es wörtlich: „Mit wachsender Häufigkeit erhält der Heilige Stuhl Briefe aus den Vereinigten Staaten, in denen Beschwerde geführt wird über Artikel in katholischen Zeitungen, auch in Bistumszeitungen, die dem Glauben des Volkes Schaden zufügen, weil sie es an Achtung vor der Lehrautorität und den Entscheidungen der kirchlichen Obrigkeit fehlen lassen. Wie Ihnen (den amerikanischen Bischöfen) bekannt, ist es nicht ungewöhnlich, daß in solchen Artikeln Kritik und Angriffe auf die kirchliche Autorität und sogar die Person des Heiligen Vaters veröffentlicht werden. Die Wirkung solcher Kritik wird verstärkt, wenn solche Kommentare über Agenturen weit verbreitet werden." Dann teilt der Delegat den Bischöfen die Aufforderung des Staatssekretariates zur Kontrolle ihrer Bistumsblätter mit.

Der Vatikan-Korrespondent von NC will in Rom erfahren haben, daß das Staatssekretariat zwar vermeiden wollte, konkrete Fälle zu nennen, seine Kritik aber deutlich erkennbar gegen einen Kommentator richtet, „der sich mehrfach gegen die Kirche geäußert hat"; es liege klar auf der Hand, daß der Vatikan von den zuständigen Bischöfen Schritte gegen diesen Kommentator erwarte, dessen Beiträge durch ein Pressesyndikat an zahlreiche Zeitungen verbreitet würden.

Aufgrund dieser Hinweise wird in Amerika vermutet, daß damit nur Father *Andrew Greeley* gemeint sein konnte. Er ist Weltpriester im Erzbistum Chicago und als Soziologe Mitarbeiter des Nationalen Meinungsforschungsinstituts bei der Universität Chicago. Greeley ist durch zahlreiche Bücher religionssoziologischer Art bekannt geworden, u. a. über „Die erotische Kultur" und über den „Mythos Maria". Er übt in Kommentaren, die über ein Syndikat verbreitet werden, immer wieder Kritik an der Institution Kirche, an den Amtsträgern, an bestimmten Lehrmeinungen und ohne Scheu auch am Verhalten des eigenen Episkopates. Da Greeley auch die Kirchenpresse weithin als „amtsgebunden" ansieht, steht er ihr ebenfalls kritisch distanziert gegenüber, obwohl eine ganze Reihe dieser Blätter, auch Diözesanzeitungen, seine Kommentare regelmäßig abdrucken. Andererseits erfährt Greeley auch häufig Kritik in der katholischen Presse.

Dessen ungeachtet hat die CPA als Vertretung der katholischen Journalisten umgehend auf die Rüge aus Rom reagiert und sie scharf zurückgewiesen. In einem Brief teilten der Präsident der CPA, Redemptoristenpater *Norman J. Muckerman*, und der geschäftsführende Direktor *James A. Doyle* dem Apostolischen Delegaten mit, daß die Verleger und Redakteure der katholischen Presse „hochqualifizierte professionelle und loyale katholische Journalisten" sind, „die treu zum Glauben und zum Lehramt stehen." Es käme äußerst selten vor, daß die Autorität oder die Person des Heiligen Vaters in amerikanischen katholischen Zeitschriften angegriffen werde. Dann üben die Vertreter der CPA ihrerseits Kritik am Brief des Delegaten: „Wir sind überrascht von der pauschalen Breite Ihrer Kritik und möchten vorschlagen, konkrete Kritik von sachkompetenten Instanzen unmittelbar an die betroffenen Verleger, Redakteure oder Kommentatoren zu richten." Die CPA würde sich freuen, wenn sie als Vertretung der katholischen Presse solche konkrete Kritik an ihre Mitglieder weiterleiten dürfte. Sie sei sicher, daß die betroffenen Verleger und Redakteure ebenso offen und konkret antworten würden.

Nach dieser Loyalitätserklärung nehmen die CPA-Vertreter in ihrem Brief vom 28. Mai dieses Jahres an Erzbischof Laghi auch Stellung zu dem pauschalen Vorwurf der Glaubensverunsicherung. Muckerman und Doyle äußern den Verdacht, daß die Beschwerdebriefe, von denen das Staatssekretariat spreche, von Leuten stammen, „die verwirrt sein mögen von Artikeln, in denen sie selbst eine Abweichung vom Glauben vermuten, die in Wirklichkeit aber nichts anderes sind als die Darstellung von kontroversen, für Diskussionen durchaus offenen Themen". Aufgrund von Gesprächen mit Vertretern der katholischen Presse sei bekannt, daß diese fast täglich ähnliche Briefe von Lesern erhielten, die irrtümlich eine offene Berichterstattung und Diskussion von kontroversen Themen als Abweichung vom Glauben oder von der Loyalität zum Heiligen Stuhl ansähen. „Die Erfahrung aus unserer katholischen Presse führt uns jedoch zu der Überzeugung", so die CPA-Antwort wörtlich, „daß solche Themen durch eine freie und offene Diskussion geklärt und nicht verwirrt werden." Schließlich zitieren die CPA-Vertreter aus einem Grundsatzpapier des Verbandes mit dem Titel „Wie die katholische Presse der Kirche dient" den Leitsatz: „Wie die allgemeine Presse den Leser mit Informationen versorgt (oder versorgen sollte), die ihm Entscheidungen in politischen, sozialen, wirtschaftlichen und anderen Fragen ermöglichen, so versorgt die katholische Presse (oder sollte es) ihre Leser mit Informationen, die ihnen Entscheidungen in religiösen Fragen ermöglichen."

Die Stellungnahme Andrew Greeleys

Inzwischen hat sich auch der indirekt gerügte Greeley zu dem ungewöhnlichen Vorgang geäußert. In einem Kommentar, der wiederum durch das „Universal Press Syndi-

cate" verbreitet und in mehreren katholischen Zeitungen ungekürzt abgedruckt worden ist, schrieb er in gewohnt aggressiver Weise: „Der Brief (des Delegaten) signalisiert eine Rückkehr zu den repressiven vorkonziliaren Techniken der Behandlung von Kritik innerhalb der Kirche." Noch erschreckender sei hingegen das Bild des amerikanischen Katholizismus, das in dem Brief unterstellt werde: die Wunschvorstellung von unterwürfigen, demütigen Armen im Geiste, die im Glauben bedroht würden, wenn nicht alle Maßnahmen der kirchlichen Obrigkeit sofort begeistert akzeptiert werden. Er wolle nicht leugnen, so Greeley, daß es auch solche Katholiken gebe, wenngleich er vermute, daß jemand aus diesem Kreis selbst keineswegs Glaubensskrupel habe, wenn er Beschwerdebriefe über ungenannte Kommentatoren schreibe. Es seien aber nicht die kritischen Kommentare, meint Greeley, die das Volk verunsicherten, sondern es sei das unüberlegte Handeln der Kirche und ihrer Vertreter, was dem Glauben des Volkes schade.

Greeley nannte in seinem Antwort-Kommentar auch gleich ein Beispiel, und zwar den etwas eigenwilligen Kommentar des Papstes zu Mt 5, 28 in einer seiner Mittwochaudienzen (vgl. Osservatore Romano, 9. 10. 1980), daß es selbst dann eine Sünde sei, eine Frau mit der Absicht sie zu begehren anzusehen, wenn es sich um die eigene Frau handle. Diese in allen Medien verkürzt wiedergegebene Papstäußerung habe mehr Schaden angerichtet als alle kritischen Kommentare, die er selbst geschrieben habe. Dem Vatikan sei vorzuwerfen, daß er nichts unternommen habe, um das Papstwort in den richtigen Zusammenhang zu stellen. Im Anschluß an diese Kritik fragt Greeley, was gewonnen werde, wenn man solche „Angriffe auf den Vatikan" in der Kirchenpresse verbiete. Seine Antwort: „Solche Unterdrückung würde zwar das Problem überdecken und der kirchlichen Obrigkeit die Illusion vermitteln, daß es nicht existiere; aber damit werde in Wirklichkeit das Problem nicht gelöst." Ironisch fügt Greeley hinzu, daß er die Besorgnis des Staatssekretariates über die Verunsicherung der amerikanischen Katholiken durchaus teile: „Doch man sollte nicht besorgt sein über diejenigen, die darüber schreiben, sondern über diejenigen, die sie verursacht haben."

Eine Kirchenpresse ohne viele Tabus

Der ganze Vorgang ist nur zu verstehen auf dem Hintergrund dessen, was als amerikanische Demokratie als Grundzug bei den Katholiken ausgeprägt hat. Zu dieser Demokratie gehört als unverzichtbarer Grundwert eine *sehr hohe Einschätzung der freien Meinungsäußerung.* In den Vereinigten Staaten hat es sie aber innerhalb der katholischen Kirche lange Zeit hindurch nicht gegeben. Noch bis zum Zweiten Weltkrieg lebten die Katholiken mehr oder minder in einem Getto und galten als schlechte Demokraten, weil sie „romhörig" waren. Seit Mitte dieses Jahrhunderts vollzog sich jedoch die endgültige Integrierung der Katholiken in die demokratische Gesellschaft (wofür als sichtbares Zeichen die erste Wahl eines Katholiken, des John F. Kennedy, zum Präsidenten gilt). Gleichzeitig wurde auch die katholische Presse in den USA immer stärker professionalisiert. Wer Gelegenheit hat, von Zeit zu Zeit oder regelmäßig die katholische Presse der USA zu verfolgen, wird feststellen können, daß sie heute durchweg ebenso offen alle Probleme darstellt wie die säkulare Presse und daß sie ebenso unerschrocken persönliche Kommentierungen und kritische Meinungsäußerungen bringt.

Es ist deswegen auch kein Zufall, daß im vergangenen Jahr ausgerechnet die Bistumszeitungen in den USA eine steigende Auflage zu verzeichnen hatten. Die insgesamt fast 150 Diözesanblätter kommen auf eine Auflage von über 4,4 Millionen. Zusätzlich erscheinen neun katholische Wochenzeitungen mit über 650 000 Exemplaren, die überdiözesan verbreitet sind. Zusätzlich erscheinen rund 300 Zeitschriften und Magazine mit einer Auflage von rund 20 Millionen.

Die kritische Komponente wird keinesfalls nur durch Kommentare von Andrew Greeley in die katholische Presse getragen. Freie Meinungsäußerung, offene Darstellung von Problemen und kontroverse Diskussionen (in die sich mit seiner Stimme auch durchaus der Ortsbischof im eigenen Bistumsblatt einschaltet) kennzeichnen die gesamte katholische Presse. Natürlich gibt es bei der Vielzahl der Publikationen unterschiedliche Ausprägungen. Neben wenigen avantgardistischen und progressiven Blättern – Zeitungen ebenso wie theologischen Magazinen – überwiegt eine als konservativ zu bezeichnende Grundlinie. Das schließt aber nicht aus, daß auch die konservativen Bistumsblätter kirchenkritische Kommentare veröffentlichen. Andererseits üben die katholischen Zeitschriften auch gegenseitig heftig Kritik aneinander.

Zu den liberal-progressiven Zeitungen zählt z. B. die in Kansas City erscheinende Wochenzeitung „National Catholic Reporter". In ihrer Ausgabe vom 17. Juli dieses Jahres berichtete sie in mehreren Beiträgen über das Thema *Frauen und Priesterweihe.* Sie unterzog die offizielle Haltung der Kirche einer scharfen Kritik und brachte Reportagen aus Gemeinden, in denen Frauen Gottesdienste halten. 14 Tage später kritisierte ein Kommentator in der Wochenzeitung „Our Sunday Visitor" seine Kollegen aus Kansas City: Er leugne nicht, daß es solche Fälle gebe, aber er verurteilte den Rang, den das Blatt aus Kansas diesen Abweichungen von der Lehre einräume. Das habe dazu geführt, daß die säkularen Medien ein völlig schiefes Bild von der katholischen Frau in Amerika gezeichnet hätten.

Dieser Seitenhieb auf die säkularen Medien steht im übrigen nicht alleine. In ihrem Bestreben, ihre eigene Bedeutung und Zielsetzung zu unterstreichen (auch um auflagemäßig höher zu kommen), argumentieren die katholischen Zeitungen in den USA immer wieder damit, daß ihre angeblich so versierten Kollegen in den säkularen Medien von kirchlichen Dingen keine Ahnung haben und sie nur verkürzt oder falsch darstellen; eine genaue und zutreffende Information sei nur in der katholischen

Presse zu finden. Nicht zuletzt um dies zu gewährleisten, bemühen sich die katholischen Zeitungen, keine Probleme oder unangenehme Dinge zu unterdrücken.

Für sie gibt es kaum Tabus und keine Denkmäler. Weder Bischöfe noch Priester stehen unter einer Glasglocke, weder das Thema der Bußformen noch der unzulänglichen, langweiligen Predigten wird ausgespart. Zur Zeit laufen in zahlreichen Bistumsblättern große Serien über (genauer gesagt: gegen) das *Wettrüsten.* In umfangreichen Serien wird über die Armut in den Großstadtslums berichtet, Kritik an den sozialen Mißständen im eigenen Land geübt. Die amerikanische Regierung wird unter Beschuß genommen wegen ihrer Unterstützung von Militärregimen in Mittel- und Südamerika; ebenso werden amerikanische Maryknoll-Missionare kritisiert, weil sie in Lateinamerika und in Asien imperialistische Politik unterstützten. Breiten Raum nehmen bedrängende pastorale Fragen ein, angefangen bei der Seelsorge für Geschiedene über die Frage, ob eine Ehe an der Untreue eines Partners scheitern muß bis hin zum Problem der Empfängnisregelung.

Gerade zum Thema *Empfängnisregelung* gibt es ein aufschlußreiches Beispiel für die Freiheit der amerikanischen Kirchenpresse. In der Wochenzeitung „Our Sunday Visitor" konnte nach der römischen Bischofssynode über die Familie im Oktober vorigen Jahres unter der Überschrift „Katholiken unwillig über Haltung der Bischöfe" ein Kommentar erscheinen, in dem u. a. folgendes stand: „Für die Mehrzahl der Katholiken, die nach eigener Gewissensentscheidung Methoden zur Empfängnisregelung anwenden, ändert die Bestätigung des Verbots künstlicher Mittel durch die römische Bischofssynode nichts. Für einige mag sogar die Glaubwürdigkeit der Kirche in ihren Aussagen über andere Lehren, besonders hinsichtlich der Ehescheidung und Abtreibung, weiter gesunken sein. Wenn künstliche Empfängnisregelung unter bestimmten Voraussetzungen von der Kirche erlaubt würde, würde dies gewiß den Kampf gegen die Abtreibung stärken" ... „Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen künstlicher Empfängnisregelung und Abtreibung. Die Weigerung der Kirche, diesen Wesensunterschied anzuerkennen, trägt eher zur Zunahme als zur Abnahme von Abtreibungen bei" ... „Es stimmt, daß Moral nicht von Statistik oder mehrheitlichem Verhalten bestimmt werden kann; aber daraus folgt nicht, daß eine vernünftige Sexualethik der Ehe von einer zölibatären Denkweise bestimmt wird, die ihre eigenmächtige Autorität aus einer überholten Tradition bezieht, ... einer Tradition, die sich grundsätzlich schwertut mit der Sexualität, die sie zu umschreiben und zu unterdrücken sucht, die sie zu einem notwendigen Übel herunterstuft. Es ist eine Denkart, die sogar die Sexualität von Verheirateten so zölibatär wie möglich halten möchte. Viele Katholiken lehnen diese Denkart ab. Sie haben nicht geheiratet, um sich von Sexualität zu enthalten, sondern um sie als tragendes Band ihrer ehelichen Liebe auszuüben. Sie sehen Sexualität nicht als einen isolierten Akt zur Zeugung eines Kindes an, sondern als Dauerbeziehung. Sie glauben, daß ihre Ehe offen für die Neuschöpfung von Leben sein muß, aber nicht für die gedankenlose Produktion eines endlosen Stroms von Nachkommen, den sie nicht ernähren, nicht erziehen, nicht einmal lieben können" ... „Sie glauben aber auch das Recht zu haben, zölibatäre Vorschriften zurückzuweisen, ... für die es keine Aussagen von Jesus selbst gibt."

Der Leser soll sich selbst ein Urteil bilden

Der Artikel stammte aus der Feder eines renommierten Katholiken in den Vereinigten Staaten, des Redakteurs *Joel Wells* von der Thomas Morus Presse, eines verheirateten Laien und Vaters von fünf Kindern. Der „Sunday Visitor" brachte wochenlang Leserbriefe zum Abdruck, in denen für und wider die Thesen von Wells Stellung genommen wurde. Eine bischöfliche Zensur gab es nicht. Der „Sunday Visitor" hat in den letzten zwei Jahren ein interessantes Experiment gestartet. Da einige Leser immer wieder danach fragten, was denn nun die offizielle Meinung der Kirche zu dieser oder jener Frage sei, entschloß die Redaktion sich, nur noch ungezeichnete Kommentare zu veröffentlichen, die als offizielle Meinung der Redaktion gelten sollten. Nach zwei Jahren brach die Kirchenzeitung das Experiment ab, weil die Mehrheit der Leser keine vorgeschriebene Meinungen haben wollte, sondern persönliche Meinungsäußerungen, damit sich jeder selbst ein Urteil bilden kann.

Bei den letzten Präsidentenwahlen in Amerika hat die Frage der *Abtreibung* eine große Rolle gespielt. Nach gängigem katholischen Denken und Verhalten wird den Wählern in einem solchen Fall gesagt, daß Politiker und Parteien, die gegen sittliche Grundnormen sind, von Katholiken nicht gewählt werden können. In dem katholischen Sonntagsblatt „Our Sunday Visitor" schrieb jedoch der Herausgeber kurz vor der Wahl selbst einen persönlichen Kommentar, in dem es u. a. hieß: „Für einen Katholiken ist selbstverständlich Abtreibung verboten. Bei den Wahlen geht es aber nicht um ein Für oder Wider die Abtreibung, sondern um die Wahl von politischen Gesamtprogrammen; deshalb darf und kann die Haltung von Politikern und Parteien zur Frage der Abtreibung nicht ausschlaggebend sein."

Noch ein Beispiel: Die amerikanische Bischofskonferenz hat im vergangenen Herbst ausführlich die *Frage der Todesstrafe* behandelt. Die Gesetzgebung darüber ist in den einzelnen Bundesstaaten der USA unterschiedlich, in einigen Staaten gibt es die Todesstrafe noch. Die Bischöfe sprachen sich nun kürzlich dafür aus, die Todesstrafe generell aufzuheben. In der Kirchenzeitung eines Bistums in der Nähe von Chicago wandte sich daraufhin der Chefredateur, ein Geistlicher, in einem Kommentar scharf gegen diese Haltung der Bischöfe.
Dieselbe Bistumszeitung, „The Catholic Post" aus Peoria, Illinois, gehört zu den katholischen Blättern, die regelmä-

ßig die Kommentare von Andrew Greeley veröffentlichen. In einem Kommentar bezichtigte er den Vorsitzenden der amerikanischen Bischofskonferenz und einen weiteren prominenten Bischof, kritiklos römischen Anordnungen zu gehorchen, ihnen ohne Widerspruch zu folgen und Rom manchmal wider besseres Wissen zu verteidigen. In einem anderen scharfen Angriff auf die Haltung der Kirche in Fragen der Sittlichkeit schrieb Greeley zum Schluß folgende Anmerkung: „Ich bin mir bewußt, daß jetzt wieder viele treue, brave Katholiken sich gegen mich wenden und mich der Irrlehren bezichtigen werden. Ich rechne auch damit, daß einige traditionelle Kirchenzeitungen diesen meinen Kommentar nicht abdrucken werden. Das ändert aber nichts an der Richtigkeit meiner Argumente." Die meisten Kirchenzeitungen haben diesen Kommentar, einschließlich der Schlußbemerkung, trotzdem veröffentlicht.

Der Jesuitenpater *Joseph A. O'Hare,* Chefredakteur der angesehenen Monatszeitschrift „America" und Vorstandsmitglied der CPA, hat im Juni in einem Festvortrag vor dem katholischen Büchereiverband in New York unterstrichen, daß die katholische Presse in den USA heute in der Behandlung kontroverser Themen kaum behindert werde. Heute liege die Gefahr nicht in einer Zensur von außen, sondern höchstens in einer „inneren Selbstzensur" der Verleger und Redakteure. Als Vorbild für freie Behandlung aller Probleme nannte O'Hare Johannes Paul II.: Er stelle kontroverse Themen offen dar, übe aber nie moralischen Zwang oder Einschüchterung aus.

Ferdinand Oertel

Interview

Sozialpolitik zur Wende gezwungen?

Ein Gespräch mit Professor Alois Oberhauser

Seitdem die öffentlichen Haushalte infolge der hohen Staatsverschuldung bei noch zunehmend rezessiven Rahmenbedingungen zu einer strengen Sparpolitik gezwungen sind, gilt es als selbstverständlich, daß im Bereich der sozialen Leistungssysteme nicht nur punktuell Leistungen verringert werden, sondern strukturelle Veränderungen innerhalb des „sozialen Netzes" mit langfristiger Wirkung vorgenommen werden müssen. Darüber sprachen wir mit Alois Oberhauser, Professor für Volkswirtschaft und Finanzwissenschaft an der Universität Freiburg. Professor Oberhauser ist Mitglied der im Interview mehrfach erwähnten, von der Bundesregierung eingesetzten Transfer-Enquête-Kommission und Mitglied des wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium der Finanzen. Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Professor Oberhauser, nach einer Umfrage des Hamburger Sample-Institutes sind 50 Prozent der Bundesbürger der Meinung, die sozialstaatlichen Leistungen der Bundesrepublik seien ausreichend. Nur 15 Prozent konstatierten ein Zuwenig, während immerhin ein Drittel meinte, es geschehe bereits des Guten zuviel. Schlägt sich in der Volksmeinung nunmehr nieder, daß das Optimum oder jedenfalls das Leistbare erreicht oder bereits überschritten ist?

Oberhauser: Im großen und ganzen wird man wohl sagen können, daß das soziale Leistungssystem in der Bundesrepublik recht gut ausgebaut ist und die sozialen Risiken weitgehend abgesichert sind. Es gibt allerdings immer noch einige Bereiche, wo man von Unzulänglichkeiten und Mißverhältnissen sprechen kann...

HK: Sind es nur Unzulänglichkeiten, oder gibt es trotz des dicht geknüpften sozialen Netzes noch beträchtlich viel Notstände und auch verteilungspolitische Unausgeglichenheiten? Jetzt, wo es ans Sparen geht, denken die meisten wohl eher an den Bezieher kumulierter Renten, vergessen darüber aber die Witwe mit einer Rente von 600 DM. Darüber hinaus gibt es sicher auch noch verteilungspolitische Benachteiligung z. B. im Familienlastenausgleich...

Oberhauser: Zu den Bereichen, in denen wir eine unzulängliche Sicherung haben, gehören vor allem zwei: einmal die Alterssicherung der Frau, die durch die anstehende Reform für das Jahr 1985 neu geregelt werden soll, und zweitens die Absicherung im Pflegefall. Diese beiden Bereiche bedürfen noch einer grundlegenden Neugestaltung. Ansonsten haben wir in einigen Punkten noch Sicherungslücken, die aber im allgemeinen nicht besonders bedeutsam sind und ausgeschaltet werden könnten. Dagegen ist das vielfach in der Diskussion genannte Problem der Kumulation nicht so sehr gravierend, denn in den meisten Fällen, in denen Kumulationen vorliegen, bedarf es dieser Kumulation, um eine ausreichende Sicherung herbeizuführen.

HK: Aber es gibt auch Fälle, ich kann mich jetzt nicht auf

eine feste Zahl einlassen, wo Renteneinkommen beachtlich über dem letzten Einkommen als Erwerbstätiger liegen.

Oberhauser: Es gibt solche Fälle, zum Teil gewiß auch in Form von Kumulationen. Sie stellen eine Systemverfehlung oder besser gesagt eine Zielverfehlung dar, die man möglichst ausschalten sollte. Im Rahmen der Transfer-Enquête-Kommission haben wir eine Möglichkeit aufgezeigt, wie man ein System gestalten kann, das nahezu ohne Kumulationen auskommt. Der Grundgedanke ist, daß Ansprüche gegenüber einem Teil des Leistungssystems in andere Teile des Leistungssystems übertragen werden.

„Die Dynamisierung des Kindergeldes würde ich bejahen"

HK: Vielleicht sollten wir hier nicht nur von den Renten sprechen, sondern den Familienlastenausgleich nicht übersehen. Noch klingen Forderungen aus dem kirchlichen wie aus dem politischen Raum im Ohr, die vom Erziehungsgeld über die Dynamisierung des Kindergeldes bis zum Familiensplitting reichen. Jetzt sollten aber gerade beim Kindergeld, und zwar beim Zweit- und Drittkind bis zu 2 Milliarden, das sind immerhin mehr als 10 Prozent des gesamten Kindergeldaufkommens, gekürzt werden. Wie geht das zusammen?

Oberhauser: Es hängt natürlich von der gesellschaflichen Bewertung der Familie ab, inwieweit oder in welcher Höhe man Kindergeld oder sonstige familienbezogene Leistungen gewähren möchte. Die Erhöhungen des Kindergeldes in den vergangenen Jahren zeigen ja eigentlich, daß wir auf diesem Gebiet einen Nachholbedarf hatten...

HK: Oswald von Nell-Breuning sprach erst dieser Tage wieder von der Bundesrepublik als familienpolitischem Schlußlicht in Europa...

Oberhauser: Aus seiner und meiner Sicht würde ich das in einem gewissen Umfang für zutreffend halten. Die Dynamisierung des Kindergeldes würde ich bejahen. Es sollte eigentlich selbstverständlich sein, daß zumindest die reale Kaufkraft des Kindergeldes erhalten bleibt. Zur Frage der Minderung der Kindergeldleistungen, die derzeit in der Diskussion ist, möchte ich anmerken, daß in diesen Überlegungen meist ein Aspekt unberücksichtigt bleibt, nämlich daß das Kindergeld nicht nur eine sozialpolitische Maßnahme ist, sondern zugleich auch dazu dient, die geringere steuerliche Leistungsfähigkeit der Familien mit Kindern im Vergleich zu den Ledigen und den Familien ohne Kinder zu berücksichtigen.

HK: Das ist steuertechnisch sicher nicht zu bestreiten. Aber spielt die Minderung der steuerlichen Leistungskraft bei Familien mit Kindern bei hohen Einkommen real noch eine Rolle?

Oberhauser: Natürlich spielt sie auch dort noch eine Rolle, denn es wäre steuerpolitisch gesehen ungerecht, wenn ein Lediger und ein Familienvater mit drei Kindern bei gleichem Einkommen den gleichen Steuerbetrag zu zahlen hätten. Die horizontale Gerechtigkeit würde auf jeden Fall verletzt. Deswegen würde ich es ablehnen, die Kindergeldzahlungen in den oberen Einkommensschichten zu streichen oder zu kürzen. Sozialpolitisch kann man so etwas befürworten, aber unter Gesichtspunkten der Steuergerechtigkeit nicht.

HK: Wäre dann aber ein entsprechender Abzug von der Steuerschuld anstelle des Kindergeldes nicht sinnvoller?

Oberhauser: In der Tat wäre es ökonomisch und politisch sinnvoll, wenn die Kindergeldzahlungen als Abzugsbeträge von der Steuerschuld gestaltet würden. Bei denjenigen, die wenig oder keine Steuer zu zahlen haben, müßten negative Beträge dann entsprechend ausgezahlt werden.

HK: Welche Vorteile versprechen Sie sich davon?

Oberhauser: Der ökonomische Vorteil läge darin, daß man mehrere tausend Beamte einsparen könnte, wenn die familienbezogenen Leistungen in die Besteuerung eingebaut würden.

HK: Und warum wird dieser einfachere Weg nicht beschritten?

Oberhauser: Dieser an und für sich sinnvolle Weg ist bei der früheren Reform nur deswegen nicht gegangen worden, weil sich die Länder aus rein fiskalischen und egoistischen Gründen dagegen gesperrt hatten, ein solches Verfahren zu akzeptieren. Aus ihrer Sicht haben sie sich mit Geschick dagegen gewehrt, an den Kindergeldzahlungen beteiligt zu werden. Bei einer Verrechnung mit der Steuerschuld wären die Länder automatisch beteiligt, da ja rund die Hälfte des Einkommensteueraufkommens den Ländern zufällt, die andere Hälfte dem Bund, wenn wir den Anteil der Gemeinden einmal beiseite lassen.

HK: Gibt es – von den Kinderreichen abgesehen – nicht auch noch beträchtlich viele Notfälle in Niedriglohngruppen? In diesen Tagen geht ja der Fall des Polizei-Hauptwachtmeisters durch die Presse, der aufgrund der Einsparungen im öffentlichen Dienst bzw. bei Beamten (Verschiebung der Erhöhung der Beamtenbesoldung um drei Monate, Anhebung der Dienstalterstufen von zwei auf drei Jahre) mit seinem Einkommen unter die Höhe des Sozialhilfesatzes fällt. Ist das ein konstruiertes Problem, oder halten Sie es für echt?

Oberhauser: Auf diese Detailfrage kann ich keine genaue Antwort geben. Ich halte es aber für unwahrscheinlich, daß ein beim Staat aktiv Beschäftigter unter die Sozialhilfesätze fällt. Denkbar wäre es bei Alleinverdienern mit sehr vielen Kindern, aber gerade angesichts der familienbezogenen Leistungen bei den Staatsbediensteten halte ich auch das für ziemlich ausgeschlossen.

HK: Steckt aber hinter diesem Fall nicht das recht verwikkelte Problem, das speziell in der CDU vor Jahren unter

dem Stichwort der „Neuen Sozialen Frage" diskutiert wurde: die Existenz von drei Millionen Armen, die auch im Wohlfahrtsstaat Bundesrepublik unter den Sozialhilfesatz fallen. Sind also Niedrigeinkommen Armeneinkommen, oder sind die Sozialhilfesätze zu hoch?

Oberhauser: Wenn man nur den Sozialhilfesatz und nicht zusätzliche Kriterien zugrunde legt, so gibt es, wie die neueren Untersuchungen der Transfer-Enquête-Kommission zeigen, einen recht geringen Prozentsatz echter Armut. Nur dadurch, daß man zusätzliche Anforderungen mitaufgenommen hat, kann man Berechnungen aufstellen, die einen wesentlichen Teil der Bevölkerung unter die Armutsgrenze fallen lassen. Dieses ist aber ein ziemlich problematisches Vorgehen.

„Die nettolohnbezogene Rente entspricht durchaus den ursprünglichen Zielen"

HK: Wenn gegenwärtig von einer Krise der sozialen Leistungssysteme gesprochen wird, dann werden neben noch bestehenden Lücken vor allem vier Faktoren genannt: der durch Staatsverschuldung und Rezession entstandene Sparzwang der öffentlichen Haushalte, das Problem einer sich auch psychologisch auf die Wirtschaft negativ auswirkenden Überversorgung in nicht wenigen Bereichen, die stärker werdende Belastung der erwerbstätigen Bevölkerung aufgrund der Bevölkerungsentwicklung und schließlich zum Teil im Zusammenhang mit dem Problem der Überversorgung, zum Teil unabhängig davon das Ausufern von Sozialbürokratien. Wo müßte angesichts dieser Sachlage eine langfristig tragbare Revision ansetzen?

Oberhauser: Eigentlich müßten alle vier von Ihnen genannten Aspekte berücksichtigt werden. Man muß sich zunächst einmal darüber im klaren sein, was Sozialpolitik eigentlich bedeutet. Letztlich läuft sie darauf hinaus, daß Teile des volkswirtschaftlichen Einkommens, Teile des Sozialprodukts in der jeweiligen Periode umverteilt werden zugunsten derjenigen, die Sozialleistungen erhalten. Sozialpolitik ist mithin um so leichter, je höher das Sozialprodukt ist und je schneller es wächst. Das hat sich in der Vergangenheit gezeigt, in der die starken Steigerungen des Sozialprodukts großzügige Reformen und Leistungen möglich gemacht haben. Die Probleme, bei denen wir inzwischen gelandet sind, lassen sich im wesentlichen darauf zurückführen, daß wir es nicht mehr schaffen, Vollbeschäftigung und ein wachsendes Sozialprodukt aufrechtzuerhalten.

HK: Es handelt sich dabei aber sicher nicht bloß um ein konjunkturelles Problem, sondern ein strukturelles und deswegen um ein Dauerproblem...

Oberhauser: Es ist zunächst einmal auch ein konjunkturelles Problem. Wenn Sie davon ausgehen, daß wir gegenwärtig eine nicht unerhebliche Unterauslastung unserer potentiellen Produktionsmöglichkeiten haben, daß wir vielleicht auf 50 bis 70 Milliarden an Sozialprodukt Jahr für Jahr wegen der Unterbeschäftigung verzichten müssen und daß daraus beim heute gegebenen Staatsanteil allein 20 bis 25 Milliarden DM dem Staat zufließen würden, dann ergibt sich daraus, daß wir mit unserem sozialpolitischen Leistungsvermögen sehr viel besser gestellt wären, wenn wir diese konjunkturellen Probleme nicht hätten. Das ist aber nur die eine Seite. Das zweite Problem, und das spricht auch eine Ihrer Fragen an, hängt zusammen mit den demographischen Verschiebungen, die wir für die Zukunft zu erwarten haben. Allerdings werden diese demographischen Veränderungen in Form einer erheblichen Zunahme der Zahl der älteren Menschen im Verhältnis der Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter eigentlich erst im nächsten Jahrhundert von gravierender Bedeutung sein. Für unsere Generation bedeutet das, daß wir versuchen müssen, bereits jetzt das soziale Leistungssystem so zu konstruieren, daß wir diese zukünftige Entwicklung mitberücksichtigen.

HK: Sie sagen, so zu konstruieren, daß die künftige Entwicklung berücksichtigt werden kann. Wie soll aber eine solche Konstruktion aussehen, wenn man errechnet, daß bei Beibehaltung des gegenwärtigen Leistungsniveaus bis zum Jahre 2030 der Anteil der Sozialversicherungsbeiträge allein für die Rentenversicherung bis zu 35 Prozent des Bruttolohnes steigen würde?

Oberhauser: Man kann dem beispielsweise dadurch entgegenwirken, daß man von der bisherigen bruttolohnbezogenen Rente zur nettolohnbezogenen Rente, also zu einer Form der Nettoanpassung, übergeht. Das entspricht durchaus den ursprünglichen Zielen unserer Alters- und Invaliditätssicherung. Es war immer nur daran gedacht, daß die alten und invaliden Menschen einen Anteil behalten an dem Lebensstand, den inzwischen die Erwerbstätigen erreicht haben. Das ist das Ziel der Dynamisierung. Wenn nun aber das Realeinkommen der Erwerbstätigen wegen der überhöhten Abgabenquote langsamer steigt, ist es völlig inkonsequent, bei der bisherigen Bruttoorientierung der Renten zu bleiben. Das heißt konkret, wir müßten auf der einen Seite eine Orientierung an der Entwicklung der Nettoeinkommen der Erwerbstätigen vornehmen, und wir müßten auf der anderen Seite sehr wahrscheinlich auch zu einer Besteuerung der Renten übergehen, in viel stärkerem Maße, als das in der derzeitigen rudimentären Form der Fall ist. Dabei könnte der Übergang zur Besteuerung ziemlich neutral gestaltet werden.

HK: Sie meinen Nettoanpassung und Besteuerung? Bisher war lediglich von Besteuerung und Krankenkassenbeitrag als einer Annäherung an die Nettorente oder einfach von Nettoanpassung die Rede...

Oberhauser: Das ist ein besonderes Problem. Wenn wir nur die Besteuerung der Renten betrachten, so müssen wir sehen, daß hier ein Systemfehler vorliegt. Bezogen auf das bisherige Nettoeinkommen, erhalten heute die Rentner in den oberen Einkommensschichten mehr als die Rentner in den unteren Einkommensschichten, weil in

den oberen Einkommensschichten Nettoeinkommen im Verhältnis zum Bruttoeinkommen ja niedriger ist als in den unteren Einkommensschichten. Das ist aber nie das Ziel der Rentenreform gewesen. Man wollte vielmehr für alle Rentner bei gleichen prozentualen Rentenansprüchen ein mehr oder weniger konstantes Verhältnis zum bisherigen Lebensstandard. Das wird durch die Freistellung der Renten von der Besteuerung aber nicht erreicht. Wir haben also hier eine direkte Ungerechtigkeit im System. Man hat dies übersehen, als das System geschaffen wurde.

HK: Genügt angesichts der Bevölkerungsentwicklung während der nächsten fünfzig Jahre eine Nettoanpassung, oder müssen zu dieser noch wesentlich höhere Beitragssätze und eine beträchtliche Wiederanhebung des Staatszuschusses trotz fortdauernder hoher Staatsverschuldung kommen? Es wird ja so sein, daß bereits im Jahr 2000 auf 100 Erwerbstätige etwa 90 Rentenbezieher treffen, während 1950 das Verhältnis zwischen beiden Gruppen noch 100:35 war.

Oberhauser: Man wird zu Beginn des nächsten Jahrhunderts wohl genau überlegen müssen, wie man die zusätzlich auf die Gesellschaft zukommenden Lasten des höheren Anteils der alten Menschen im Verhältnis zu dem der Erwerbstätigen zwischen diesen auf der einen und den Rentnern auf der anderen Seite verteilt. Man wird um eine gewisse Erhöhung der Beitragssätze auf keinen Fall herumkommen. Man sollte auch den Staatsanteil, der in den vergangenen Jahren ständig gesunken ist und mit dem man immer wieder manipuliert hat, in ein festes Verhältnis zu den Rentenausgaben setzen und ihn auch wieder anheben. Man wird aber auch eine relativ geringere Steigerung der Renten in einem gewissen Umfang hinnehmen müssen.

„Eine gewisse Belastung den Kranken selbst zumuten"

HK: Die Schwierigkeiten sind bei allen sozialen Sicherungssystemen gewachsen – in der Krankenversicherung nicht weniger als in der Rentenfinanzierung. Sind aber die gegenwärtig geplanten Maßnahmen und Vorschläge zur Kosteneindämmung im Gesundheitswesen, z. B. die des Entwurfs zu einem weiteren Kostendämpfungsgesetz des Ministers Ehrenberg oder die jüngsten Sparvorschläge des Instituts Finanzen und Steuern in Bonn, viel mehr als der bekannte Tropfen auf den heißen Stein? Wie soll da konzeptionell verfahren werden, um einschneidendere Kostenbegrenzungen auf Dauer zu erreichen?

Oberhauser: Die Krankenversicherung ist gegenwärtig innerhalb der sozialen Leistungssysteme das schwierigste Problem. Das hängt damit zusammen, daß über die Höhe der anfallenden Kosten eigentlich der entscheidet, der gleichzeitig das Angebot an ärztlichen Leistungen erbringt, nämlich der Arzt. Infolgedessen haben wir in diesem Bereich die Situation, daß wir ohne Interessengegensätze zwischen der Angebots- und der Nachfrageseite auskommen müssen. Aus diesem Problem ist nur schwer herauszukommen.

HK: Aber man wird aus der gegenseitigen Selbstbedienung herauskommen müssen. Wo sehen Sie Ansätze?

Oberhauser: Man wird wahrscheinlich zwei Ansätze wählen müssen. Einmal scheint es angebracht zu sein, in einem gewissen Umfang das Interesse an der Inanspruchnahme von Leistungen im Krankheitsfall zu mindern, d. h. eine gewisse Belastung dem Kranken selbst zuzumuten. Die Rezeptgebühr, die erhöht werden soll, geht in diese Richtung. Die Einführung eines Karenztages oder eines halben Karenztages wäre ebenfalls eine Möglichkeit.

HK: Dies sei, so sagte der SPD-Sozialexperte Glombig erst jüngst, Sozialdemokraten ebensowenig zumutbar wie Kürzungen beim Arbeitslosengeld. Wohlgemerkt, er sagte Sozialdemokraten, nicht Versicherte ...

Oberhauser: ... der Karenztag ist zunächst einmal eine Entlastung der Unternehmen, die ja die Lohnfortzahlung zu zahlen haben... Auf der anderen Seite würde damit eine mißbräuchliche Inanspruchnahme, die wir nicht ganz abstreiten können, zumindest in einem gewissen Umfang beseitigt. Dieser Karenztag müßte dann allerdings nicht nur für Arbeiter gelten, sondern genauso für Angestellte und Beamte. Für die Selbständigen gilt er im Regelfall sowieso. Denn wenn sie krank sind, erbringen sie geringere Leistungen und haben dann in vielen Fällen auch ein geringeres Einkommen. Infolgedessen scheint es mir durchaus zumutbar zu sein, hier anzusetzen, um das, was man häufig als Krankfeiern bezeichnet, stärker in Grenzen zu halten.

HK: Aber gerade im Gesundheitswesen wird nicht nur über Mißbrauch im Krankheitsfall, sondern auch über Überversorgung geklagt, z. B. daß jemand zur Zeit seines Krankseins unter dem Strich über mehr Einkommen verfügt als in gesunden Tagen...

Oberhauser: Es kann in der Tat nicht Sinn einer Absicherung im Krankheitsfall sein, daß man davon einkommensmäßig Vorteile hat. Dabei ist zu beachten, daß man im Krankheitsfall häufig Ausgaben spart. Hier ist vor allem die kostenlose Inanspruchnahme von Kuren unter die Lupe zu nehmen, da bei Kuren das Einkommen ja voll weiterläuft und so bei voller Übernahme der Kosten ein Einkommensvorteil herauspringt. Das muß abgebaut werden.

HK: Wären da nicht auch noch andere Gesichtspunkte heranzuziehen? Ihr Kollege Külp hat in einem Buch, an dem Sie gemeinsam beteiligt waren, darauf hingewiesen, daß man, wenn man bei der Konzeption der Krankenversicherung als einer Risikogemeinschaft bleibe, „Alltagskrankheiten" durchaus der Eigenleistung der Versicherten überlassen könne. Külp spricht in dem Zusammenhang auch die Vorsorgemedizin an, da Vorsorgeuntersuchungen ja nicht Risikobestandteil seien.

Oberhauser: Generell würde ich nicht soweit gehen, denn Vorsorgemaßnahmen sind unter Umständen sehr sinnvoll, weil sie weit höhere Kosten durch Krankheiten vermeiden helfen und infolgedessen die Versichertengemeinschaft nicht ohne weiteres belasten. Ähnliches kann auch für die Alltagskrankheiten gelten, denn wenn man sie nicht kuriert, können daraus gravierendere Krankheiten erwachsen. Mir scheint es sinnvoller zu sein, mit einer gewissen Beteiligung zu operieren, die man unter Umständen bei wirklich ernsteren und länger dauernden Krankheiten reduzieren könnte.

„Überlegen, ob man die Familie nicht stärker animieren kann"

HK: Sie haben vorhin den Begriff der Armut etwas zu entmythologisieren versucht. Nun fällt auf, daß im Bereich der Sozialhilfe, von einzelnen Oppositionspolitikern abgesehen, niemand von Einsparungen spricht. Dabei sind die Leistungen im Rahmen des Sozialhilfegesetzes, wenn ich richtig orientiert bin, zwischen 1960 und 1979 immerhin um das Zehnfache angestiegen, ein in einem Land mit gerade in dieser Zeit noch gewachsenem Wohlstand eher eigenartiges Phänomen. Kann dieser Komplex aus Sparmaßnahmen einfach ausgeschieden werden?

Oberhauser: Nein, das darf er nicht. Aber die Sozialhilfe ist eine Hilfe, die meist nur in extremen Notfällen in Anspruch genommen werden kann. Die Steigerungsraten der Sozialhilfe gehen in erheblichem Umfang zurück auf die zusätzlichen Ausgaben im Fall von Pflegebedürftigkeit. Wir müssen einfach sehen, daß durch den medizinischen Fortschritt, aber auch durch die geringere Bereitschaft der Familien, im Pflegefall Leistungen zu übernehmen, die Ausgaben bei Pflegebedürftigkeit erheblich gestiegen sind.

HK: Wie sollte dem gegengesteuert werden?

Oberhauser: Man könnte und sollte sich überlegen, ob man nicht, um nur ein Beispiel zu nennen, die Familien stärker auch finanziell animieren kann...

HK: ... steuerlich?

Oberhauser: ... weniger steuerlich, wahrscheinlich eher durch Zuschüsse, die Pflegefalleistungen selbst zu übernehmen. Hier bedarf es wahrscheinlich einer, wie vorhin bereits erwähnt, eigenen Absicherung für den Pflegefall. Dazu gibt es verschiedene Verfahren. Wir haben in der Transfer-Enquête-Kommission diese Verfahren miteinander verglichen und sind zu dem Ergebnis gekommen, daß es wohl am günstigsten ist, bei Rentnern, die auf ein normales Arbeitsleben zurückgreifen können, und bei Mitversicherten mit Zuschüssen zur Rente zu operieren. Diese könnten in die Rentenversicherung eingebaut und damit dem Versicherungsprinzip unterworfen werden.

HK: Das würde dann die Rentenversicherung zusätzlich belasten. Ist deshalb eine solche Verlagerung sinnvoll?

Oberhauser: Gesamtwirtschaftlich würde sich daraus keine direkte Entlastung, wohl aber eine Umstrukturierung der Finanzierung ergeben.

HK: Auch Steuerpolitik, Herr Professor Oberhauser, ist immer ein Stück Sozialpolitik. Nun soll zwar beim Kindergeld gespart werden, aber von einer Modifizierung des steuerlich recht verlustreichen Ehegattensplittings hat außer der Vorsitzenden des Finanzausschusses, Frau Matthäus, kaum jemand gesprochen. Da aber immer mehr Frauen, vor allem im Fall von Ehen ohne Kinder berufstätig werden, ist das eigentlich nicht so recht einzusehen. Wirkt das Ehegattensplitting, wie es bisher praktiziert wird, u. U. nicht ungerecht gegenüber Ledigen und Familien mit Kindern?

Oberhauser: Das letzte würde ich nicht bejahen, denn durch das Ehegattensplitting werden ja gerade auch die Fälle berücksichtigt, in denen die Frau nicht berufstätig ist. Und wenn beide Ehepartner berufstätig sind, hat das Splitting im allgemeinen ohnehin nur einen geringen Entlastungseffekt. Seine Problematik liegt eigentlich auf anderem Gebiet. Das Ehegattensplitting ist ja entstanden aufgrund eines Urteils des Bundesverfassungsgerichts wegen der grundsätzlichen Gleichberechtigung der Frau. Man glaubt, diesem Urteil nur dadurch gerecht werden zu können, daß man das Familieneinkommen auf beide Ehepartner aufteilt und die beiden Hälften des Familieneinkommens dann getrennt der Besteuerung unterwirft. Daraus ergeben sich Entlastungseffekte in Abhängigkeit von der mit steigenden Einkommen steigenden Steuerbelastung. Die Frage ist, inwieweit entspricht dies der verminderten steuerlichen Leistungsfähigkeit, die ein Ehepaar gegenüber einem Ledigen mit gleichem Gesamteinkommen hat. Ein weiteres Problem des Ehegattensplittings hängt damit zusammen, daß wir ein Splitting nur für Ehegatten haben und die Kinder dabei nicht in adäquater Weise berücksichtigen...

„Der große Vorteil unseres Leistungssystems besteht darin, daß es einkommensbezogen ist"

HK: Wäre dann eine Überleitung des Ehesplittings oder eines reduzierten bzw. modifizierten Ehesplittings in ein kinderfreundlicheres Familiensplitting nicht der verteilungs- und ordnungspolitisch sauberste Weg?

Oberhauser: Das würde ich nicht sagen. Wenn man nur von der Steuersystematik ausgehen wollte und nur die steuerpolitischen Ziele berücksichtigen würde, dann ja. Aber bei dem Kindergeld kommen ja noch sozial- und gesellschaftspolitische Ziele hinzu, die für das Ehegattensplitting überhaupt keine Bedeutung haben. Wenn man diese Ziele besonders hoch gewichtet, und das tun wir im allgemeinen, ist es sinnvoller, ein Kindergeld zu gewähren – möglichst in der Form der Abzugsfähigkeit von der Steuerschuld –, als zu einem Familiensplitting nach französischem Muster überzugehen.

HK: Ein weiteres Gebiet, auf dem man mit Sparmaßnahmen bisher sehr vorsichtig ist, sind die Bafög-Leistungen. Wir haben aber im Augenblick eine Überproduktion von Studenten an Hochschulen und Universitäten, auch eine Überproduktion an Abiturienten. Wenn also der Staat, sei es in Form von zinslosen Darlehen, sei es als Stipendien, Ausbildungshilfen an Schüler und Studenten gewährt, dann wird da dem Steuerzahler zum Teil etwas abgenommen, was sich sowohl volkswirtschaftlich wie auch in der Existenz der Geförderten unter Umständen durchaus negativ auswirken kann, z. B. dann, wenn die akademische Existenz beim akademisch-diplomierten Straßenbahnschaffner endet. Wäre nicht die Begrenzung von Bafög-Leistungen auf die wirklich sozial Bedürftigen unter Berücksichtigung von Auslese und Leistung eine dringende Notwendigkeit und zugleich ein Schritt gegen überzogenes Anspruchsverhalten?

Oberhauser: Hier geht es sicher um grundlegende bildungspolitische Probleme. Man kann Bildung sehen als Eingangsvoraussetzung für eine berufliche Laufbahn. Man kann etwa in Anlehnung an angelsächsisches Denken Bildung aber auch sehen als Konsumgut, als Möglichkeit, eine umfassende Sicht über die Vorgänge des Lebens zu gewinnen. So gesehen ist die Frage, ob wir uns Bildung heute nicht aufgrund des erreichten Lebensstandards umfassender als früher leisten können, durchaus zu bejahen. Wir brauchen zwar ökonomisch nicht so viele Abiturienten und Studenten, wie wir gegenwärtig ausbilden. Es könnte aber durchaus sein, daß auch für einen Verkäufer das Abitur eine sinnvolle Ausbildungsmöglichkeit ist. Die Folge wäre freilich, daß wir Schülern und Studenten mehr, als wir es bisher getan haben, klarmachen müssen, daß sie mit ihrer Ausbildung nicht einen Freifahrtschein für eine entsprechende berufliche Position und damit auch für ein entsprechendes Einkommen erhalten.

HK: Einen von mir weiter oben genannten Punkt haben wir noch nicht besprochen, die sehr stark gewordenen Sozialbürokratien, die den einzelnen unselbständig machen, indem sich dieser an die bevormundende Abhängigkeit vom sozialen Leistungsapparat gewöhnt. Gehörte es nicht zu einer konzeptionellen Neukonstruktion oder Revision des gesamten sozialen Leistungssystems sowohl im Versicherungsbereich wie bei Staatszuwendungen, dem einzelnen bei der Bewältigung auch von Risiken wieder mehr Freiheit zu lassen, u. U. ihn auch wieder zu mehr Freiheit zu zwingen?

Oberhauser: Generell ist dieser Aspekt selbstverständlich zu berücksichtigen. Auf der anderen Seite muß man sich darüber im klaren sein, daß zumindest kurzfristig, aber auch langfristig daraus keine allzu großen Ersparnisse resultieren. Wir stehen hier in einem Zieldilemma. Auf der einen Seite neigen wir dazu, möglichst perfekt ein Sicherungssystem gegenüber den sozialen Risiken aufzubauen. Wir sind dabei sehr weit gegangen, indem wir die Absicherung bis zu relativ hohen Einkommen vornehmen. Man könnte also am ehesten die Einkommensgrenzen reduzieren, was dann kurzfristig zu verminderten Beitragseinnahmen führen wird, langfristig zu verminderten Leistungen. Den Rest müßte man der Eigenverantwortung überantworten. Aber man muß sich im klaren darüber sein, daß das ein Weg ist, der nur sukzessive und langsam begangen werden kann. Am ehesten wäre es noch denkbar, daß man die Versicherungsgrenzen nicht mehr in vollem Umfang mit dem allgemeinen Lohn- und Einkommensanstieg steigen läßt, sondern vielleicht den Anstieg auf die Rate des Preisanstiegs begrenzt und damit die allgemeine Realeinkommenssteigerung nicht mehr berücksichtigt...

„Die Beschränkung auf eine Grundversorgung würde ich für einen falschen Weg halten"

HK: Sie haben gesagt, es kommen dabei keine oder wenig Ersparnisse heraus. Aber müßte eine konzeptionale Revision unseres Sozialsystems über das Sparen hinaus nicht in erster Linie den Sinn haben, mehr Selbständigkeit für den einzelnen im Sinne eines richtig verstandenen Subsidiaritätsprinzips wiederzugewinnen? Heißt das Gebot der Stunde nur die Grenzen des Machbaren beachten, oder müssen wir nicht mehr noch über die Sinnhaftigkeit des Machbaren nachdenken? Genügt nicht eine gesetzlich geregelte Grundversorgung, über die hinaus dem einzelnen es selbst überlassen ist, wie er Risiken abdecken will?

Oberhauser: Ich bin da ein bißchen skeptisch. Mir scheint ein ganz großer Vorteil unseres Leistungssystems darin zu liegen, daß es einkommensbezogen ist, daß der einzelne aus seiner sozialen Schicht im Normalfall nicht herausfallen kann. Dieses Prinzip würde ich sehr ungern aufgeben.

HK: Sie halten also von der Beschränkung auf eine Grundversorgung nichts?

Oberhauser: Ich würde das für einen falschen Weg halten. Geht man davon aus, daß der einzelne im allgemeinen ein Interesse daran hat, die Einkommensbezogenheit für die Wechselfälle seines Lebens zu bewahren, so liegt ihm auch daran, in einem staatlichen Sozialleistungssystem zu bleiben, weil er gegen inflationäre Tendenzen durch die Dynamisierung sehr viel besser abgesichert ist als in einem privaten System. Wir müssen uns aber natürlich sehr viel stärker als bisher Gedanken darüber machen, wie man Mißbräuche und eine allzu große Inanspruchnahme von Sozialleistungen vermeiden kann.

HK: Bleibt die Notwendigkeit einer konzeptionellen Änderung der sozialen Leistungssysteme über das Sparen hinaus nicht auch in bezug auf die Mißbrauchsmöglichkeiten das eigentliche Problem, vor allem wenn es um Gesetzesänderungen geht?

Oberhauser: Fast alle Änderungen von Sozialleistungen bedürfen einer Gesetzesänderung. Denn man kann kaum im Rahmen der heutigen Gesetze sehr viel anders machen.

Es ginge ein wenig bei der Arbeitsförderung, bei der Umschulung usw., aber das sind quantitativ fast schon untergeordnete Bereiche...

HK: Unter welchen Gesichtspunkten halten Sie Gesetzesänderungen für besonders dringlich?

Oberhauser: ... Neben der Verhinderung von Mißbräuchen müßte vor allem eine gewisse Überversorgung abgebaut werden. Ich denke dabei z. B. an die Alterssicherung der Angestellten und Arbeiter im öffentlichen Dienst, die durch die Zusatzversorgung in vielen Fällen zu einer Rente führt, die über 100 Prozent des letzten Nettoeinkommens hinausreicht. Wenn man für andere es für zumutbar ansieht, daß sie mit 60 oder 70 Prozent des bisherigen Nettoeinkommens auskommen, dann liegt hier eindeutig eine Überversorgung vor.

„Das volle Nettoeinkommen entspricht nicht unseren sozialpolitischen Zielsetzungen"

HK: Könnte man hier und in anderen Bereichen nicht noch weitergehen? Ein Leitartikler der „Welt" schrieb vor einigen Wochen: gleiches Einkommen bei Nichterwerbstätigkeit und Erwerbstätigkeit sei unmoralisch ...

Oberhauser: Ich würde nicht sagen moralisch oder unmoralisch, sondern meinen, daß so etwas unseren sozialpolitischen Zielsetzungen nicht entspricht. Wir wollen keine Ansprüche auf ein hundertprozentiges bisheriges Nettoeinkommen, sondern wir müssen berücksichtigen, daß im Alter meist auch geringere Ausgaben anfallen, daß ältere Menschen im Regelfall nicht mehr für Kinder aufzukommen haben. Wir müssen berücksichtigen, daß meist auch die Ausstattung der Wohnungen abgeschlossen oder ausreichend ist, so daß sich auch der Anschaffungsbedarf reduziert, und daß es deshalb zumutbar erscheint, Sozialleistungen auf einen bestimmten Prozentsatz des bisherigen Nettoeinkommens zu begrenzen. Außerdem gibt es noch eine Vielzahl von Einzelbestimmungen, die quantitativ von Bedeutung sind...

HK: ... auch im Rentenbereich?

Oberhauser: Auch im Rentenbereich. Ich denke z. B. an die Knappschaftsrenten, die ja wesentlich höher sind als die allgemeinen Renten...

HK: Sie meinen deren Beschränkung auf die tatsächlich unter Tage Arbeitenden...

Oberhauser: Ja. Oder man könnte sich beispielsweise auch Gedanken darüber machen, ob in der heutigen Zeit die Ausfallzeiten in der Rentenversicherung für die Ausbildungsjahre noch gerechtfertigt sind. Sie laufen nämlich darauf hinaus, daß diejenigen, die vom Staat relativ viel Unterstützung für die Ausbildung bekommen haben und die im allgemeinen über ein überdurchschnittliches Einkommen verfügen, zusätzlich bevorzugt werden.

HK: Da wären aber vermutlich doch recht unterschiedliche Gesichtspunkte zu berücksichtigen. Wenn richtig sein soll, was Sie sagen, ein Bildungsgrad sei kein Berechtigungsschein wohl aber ein Kulturkonsumgut, dann ist künftig davon auszugehen, daß zwar viele eine lange Ausbildung haben, aber trotz der langen Ausbildung gar nicht auf die von ihnen erwartete Laufbahn kommen werden. Wenn das so kommt, wird es auch mit den akademischen Vorteilen nicht mehr weit her sein. Anderseits wäre angesichts der erhöhten Ausbildungszeiten der Wegfall von Anrechnungszeiten ein besonders scharfer Einschnitt. Sind Sie dennoch dafür?

Oberhauser: Es ist natürlich eine Frage, ob man sie völlig abschaffen soll. Ich persönlich würde allerdings dazu neigen, denn ich kann nicht einsehen, warum derjenige, der längere Jahre gearbeitet und daraus entsprechende Ansprüche erworben hat, gegenüber demjenigen schlechter gestellt wird, der weitgehend auf Kosten der Gesellschaft seine Ausbildung erhöhen konnte und im Regelfall zumindest über ein höheres Einkommen verfügt. Wir haben ja bisher noch nicht in einem wesentlichen Umfang ein akademisches Proletariat, für das zutrifft, was wir vorhin kurz diskutiert haben.

„Im politischen Bereich mehr oder weniger unzulängliche Kompromisse zu befürchten"

HK: Herr Professor Oberhauser, wir befinden uns insgesamt in einer Phase verschärften Sparzwangs sowohl der öffentlichen Haushalte wie der Solidarsysteme. Das kann konzeptionelle Änderungen erleichtern. Besteht aber nicht auch die Gefahr, daß man gerade deshalb von der Hand in den Mund spart und dabei längerfristige Perspektiven vernachlässigt? Die jetzt diskutierten bzw. beschlossenen Sparkonzepte erwecken ja durchaus diesen Eindruck.

Oberhauser: Die Gefahr ist durchaus gegeben, daß man sich nicht von Konzeptionen für die langfristige Gestaltung bei derartigen Sparerfordernissen leiten läßt, sondern punktuell ansetzt und dabei die eigentlichen Ziele vergißt. Dafür gibt es eine Reihe von Beispielen. Auf der anderen Seite aber würden oder könnten die Sparerfordernisse eine Möglichkeit bieten, sich stärker Gedanken darüber zu machen, was an Sozialleistungen nicht unbedingt erforderlich ist, was vielleicht auch im Zeitablauf aufgrund des gestiegenen Lebenstandards überholt ist. Hier müßte man, glaube ich, und hier könnte man ansetzen. Ich gestehe allerdings gerne zu, daß im politischen Bereich doch ein mehr oder weniger unzulänglicher Kompromiß zu befürchten ist.

„Laborem exercens"

Die Jubiläumsenzyklika Johannes Pauls II. zum Erscheinen von „Rerum novarum" vor 90 Jahren

Unter dem Datum vom 14. September hat Johannes Paul II. die dritte Enzyklika seines Pontifikats veröffentlicht. Sie ist als Jubiläumsenzyklika zum Erscheinen des bahnbrechenden Sozialrundschreibens „Rerum novarum" Leos XIII. der menschlichen Arbeit und deren individual- wie sozialethischen Wertung gewidmet. Wie der Papst selbst (Abschnitt 3) schreibt, wolle die Enzyklika nicht „die bisherigen Aussagen des kirchlichen Lehramtes aufgreifen und wiederholen", sondern die Arbeit als „wesentlichen Schlüssel in der gesamten sozialen Frage" darstellen. Grundlegend für die gesamte Enzyklika ist der für die katholische Soziallehre zentrale Gedanke vom „wesenhaften und effektiven Vorrang der Arbeit vor dem Kapital", wie er dem „Primat der Person gegenüber der Sache" entspricht. Vor diesem Vorrang der Arbeit als personalen Faktor gegenüber allen Sachwerten ist auch die Eigentumsordnung, wie sie vom Papst vertreten wird, voll und ganz bestimmt (vgl. den Abschnitt 14 mit dem Stichwort „Sozialisierung"). Neben diesen grundsätzlichen Ausführungen dürfen auch Aussagen zu Einzelfragen (Arbeit und Bildung: Abschnitte 8 und 18, Arbeit und Frau: Abschnitt 19, Gewerkschaften: Abschnitt 20 mit deutlichem indirektem Bezug zur aktuellen Situation in Polen, Landarbeiter: Abschnitt 21 – vor allem im Blick auf Lateinamerika) Aufmerksamkeit finden. Ursprünglich sollte die Enzyklika am 15. Mai genau zum Jubiläum von „Rerum novarum" erscheinen. Wegen des zweimaligen längeren Krankenhausaufenthaltes Johannes Pauls II. infolge des Attentats vom 13. Mai mußte ihre Veröffentlichung um vier Monate verschoben werden. Bei dem hier wiedergegebenen Text handelt es sich um die vom Vatikan verbreitete amtliche deutsche Übersetzung. Der lateinische Wortlaut erschien im „Osservatore Romano" vom 16. September 1981.

Verehrte Mitbrüder im Bischofsamt,
liebe Söhne und Töchter!
Gruß und Apostolischen Segen!

Durch Arbeit muß sich der Mensch sein tägliches Brot besorgen[1], und nur so kann er beständig zum Fortschritt von Wissenschaft und Technik sowie zur kulturellen und moralischen Hebung der Gesellschaft beitragen, in Lebensgemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern. Hier geht es um jede Arbeit, die der Mensch verrichtet, unabhängig von ihrer Art und den Umständen; gemeint ist jedes menschliche Tun, das man unter der reichen Vielfalt der Tätigkeiten, deren der Mensch fähig ist und zu denen ihn seine Natur, sein Menschsein, disponiert, als Arbeit anerkennen kann und muß. Nach Gottes Bild und Gleichnis[2] inmitten des sichtbaren Universums geschaffen und dorthingestellt, damit er die Erde sich untertan mache[3], ist der Mensch daher seit dem Anfang *zur Arbeit berufen. Die Arbeit ist eines der Kennzeichen, die* den Menschen von den anderen Geschöpfen *unterscheiden,* deren mit der Erhaltung des Lebens verbundene Tätigkeit man nicht als Arbeit bezeichnen kann; nur der Mensch ist zur Arbeit befähigt, nur er verrichtet sie, wobei er gleichzeitig seine irdische Existenz mit ihr ausfüllt. Die Arbeit trägt somit ein besonderes Merkmal des Menschen und der Menschheit, das Merkmal der Person, die in einer Gemeinschaft von Personen wirkt; dieses Merkmal bestimmt ihre innere Qualität und macht in gewisser Hinsicht ihr Wesen aus.

I. Einführung

1. Die menschliche Arbeit 90 Jahre nach „Rerum novarum"

Da es am 15. Mai dieses Jahres *neunzig* Jahre waren, seitdem Leo XIII., der große Papst der „Sozialen Frage", jene entscheidende Enzyklika veröffentlicht hat, die mit den Worten „Rerum novarum" beginnt, möchte ich das vorliegende Dokument der *menschlichen Arbeit* widmen, ja eigentlich *dem Menschen* im weitgespannten Rahmen jener Wirklichkeit, die die Welt der Arbeit darstellt. Wenn – wie ich in der Enzyklika „Redemptor hominis" sagte, die ich zu Beginn meines Dienstes auf dem römischen Stuhl Petri veröffentlicht habe – der Mensch „der erste und grundlegende Weg der Kirche ist"[4], und das aufgrund des unerforschlichen Geheimnisses der Erlösung in Christus, dann ist es notwendig, ständig auf diesen Weg zurückzukehren und ihm immer wieder aufs neue zu folgen unter den verschiedenen Aspekten, in denen er uns den ganzen Reichtum und zugleich die ganze Mühsal der menschlichen Existenz auf Erden offenbart.

Die Arbeit ist einer dieser Aspekte, zeitlos und grundlegend, immer aktuell, immer neue Aufmerksamkeit und entschiedenes Zeugnis fordernd. Da unablässig neue *Fragen* und *Probleme* auftreten, entstehen immer neue Erwartungen, aber auch Ängste und Bedrohungen, welche mit dieser grundlegenden Dimension menschlicher Existenz

verbunden sind, die Tag für Tag das Leben des Menschen aufbaut, aus der es die ihm eigene Würde bezieht, die aber gleichzeitig das nie fehlende Maß menschlicher Mühen, des Leidens und auch der Benachteiligung und Ungerechtigkeit in sich trägt, welche das gesellschaftliche Leben innerhalb der einzelnen Nationen und auf internationaler Ebene zutiefst durchdringen. Wenn es zutrifft, daß sich der Mensch von dem Brot ernährt, das er der Arbeit seiner Hände verdankt[5], und zwar nicht nur von jenem Brot, das seinen Leib am Leben hält, sondern auch von dem Brot der Wissenschaft und des Fortschritts, der Zivilisation und der Kultur, dann trifft ebenso für alle Zeiten zu, daß er sich von diesem Brot im Schweiße seines Angesichts[6] ernährt, das heißt nicht nur mit persönlicher Mühe und Anstrengung, sondern auch inmitten zahlreicher Spannungen, Konflikte und Krisen, die im Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Arbeit das Leben der einzelnen Völker und auch der gesamten Menschheit erschüttern.

Wir feiern den 90. Jahrestag der Enzyklika „Rerum novarum" am Vorabend neuer Entwicklungen in den Bereichen der Technologie, der Wirtschaft und der Politik, die nach dem Urteil vieler Fachleute auf die Welt der Arbeit und der Produktion ebenso starke Auswirkungen haben werden wie die industrielle Revolution des vorigen Jahrhunderts. Es handelt sich dabei um mehrere Faktoren von allgemeiner Bedeutung: die generelle Einführung der Automatisierung in vielen Zweigen der Produktion; die wachsenden Kosten von Energie und Rohstoffen; das steigende Wissen um die Begrenztheit der Natur und deren untragbare Verschmutzung; das Eintreten von Völkern in das politische Leben, die jahrhundertelang unterworfen waren und nun den ihnen gebührenden Platz unter den Nationen und bei Entscheidungen von internationaler Tragweite fordern. Diese neuen Bedingungen und Anforderungen werden eine Neuordnung und Revision der heutigen Wirtschaftsstrukturen und der Verteilung der Arbeit notwendig machen. Derartige Änderungen können leider für Millionen qualifizierter Arbeiter zumindest zeitweilig Arbeitslosigkeit bedeuten oder eine Umschulung erforderlich machen; sie bringen sehr wahrscheinlich für die stärker entwickelten Länder eine Verringerung oder ein langsameres Wachstum des materiellen Wohlstandes mit sich, können aber andererseits den Millionen von Menschen, die heute noch in schmachvollem und unwürdigem Elend leben, Erleichterung und Hoffnung bringen. Die wissenschaftliche Analyse der eventuellen Auswirkungen solcher Änderungen auf das menschliche Zusammenleben ist nicht Aufgabe der Kirche. Wohl aber hält es die Kirche für ihre Aufgabe, immer wieder auf die Würde und die Rechte der arbeitenden Menschen hinzuweisen und die Situationen anzuprangern, in denen diese Würde und diese Rechte verletzt werden, und auch ihren Teil dazu beizutragen, diesen Änderungen eine solche Richtung zu geben, daß dabei ein echter Fortschritt für den Menschen und die Gesellschaft entsteht.

2. Die Arbeit in der organischen Entwicklung der sozialen Aktion und Lehre der Kirche

Die Arbeit als Problem des Menschen steht eindeutig im Mittelpunkt jener „Sozialen Frage", der in den fast hundert Jahren seit der Veröffentlichung der genannten Enzyklika die Lehre der Kirche und die vielfältigen Initiativen in besonderer Weise galten, die mit ihrer apostolischen Sendung im Zusammenhang stehen. Auf dieses Problem der Arbeit möchte ich die vorliegenden Erwägungen konzentrieren, und das auf eine Weise, die sich nicht etwa vom Bisherigen absetzt, sondern organisch an die Tradition dieser Lehre und dieser Initiativen anknüpft. Gleichzeitig halte ich mich dabei an den Rat des Evangeliums, um aus seinem *Reichtum Altes und Neues hervorzuholen*[7]. Die Arbeit ist sicher etwas „Altes", so alt wie der Mensch und sein Leben auf der Erde. Die allgemeine Situation des Menschen in der heutigen Welt, wie sie im Lichte der verschiedenen geographischen, kulturellen und zivilisatorischen Gesichtspunkte beurteilt wird, erfordert jedoch die Entdeckung der *neuen Bedeutungsgehalte* der menschlichen Arbeit wie auch die Formulierung der *neuen Aufgaben*, die auf diesem Gebiet jedem Menschen, der Familie, den einzelnen Nationen, der ganzen Menschheit und schließlich auch der Kirche gestellt sind.
Im Verlauf der Jahre seit der Veröffentlichung der Enzyklika „Rerum novarum" hat die soziale Frage unablässig die Aufmerksamkeit der Kirche auf sich gezogen. Das bezeugen die zahlreichen Aussagen des obersten Lehramtes sowohl der Päpste wie auch des II. Vatikanischen Konzils; das bezeugen die Verlautbarungen der einzelnen Episkopate; das bezeugt ferner die Tätigkeit der verschiedenen Zentren für Studien und für konkrete kirchliche Maßnahmen auf internationaler Ebene wie im Bereich der Ortskirchen. Es wäre schwierig, hier im einzelnen alle Zeugnisse des lebendigen Einsatzes der Kirche und der Gläubigen auf dem Gebiet der sozialen Frage aufzuzählen, da diese überaus zahlreich sind. Als eine Frucht des letzten Konzils wurde die Päpstliche Kommission „Iustitia et Pax", für „Gerechtigkeit und Frieden", zum wichtigsten Koordinierungszentrum auf diesem Gebiet; ihr entsprechen ähnliche Organe im Rahmen der einzelnen Bischofskonferenzen. Der Name dieses Gremiums ist sehr bedeutsam. Er bringt zum Ausdruck, daß die soziale Frage in ihrer gesamten, vielschichtigen Dimension behandelt werden muß. Der Einsatz für die Gerechtigkeit muß in engster Verbindung mit dem Einsatz für den Frieden in der heutigen Welt stehen. Sicher hat die schmerzliche Erfahrung der beiden großen Weltkriege, die in den letzten 90 Jahren viele Länder Europas und zum Teil auch anderer Kontinente erschüttert haben, für diese doppelte Zielsetzung gesprochen. Für sie spricht – besonders seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges – die andauernde Gefahr eines Atomkrieges und die erschreckende Möglichkeit einer Selbstvernichtung, die sich daraus ergibt.
Wenn wir die *Hauptentwicklungslinie der Dokumente* des obersten Lehramtes der Kirche verfolgen, finden wir in

ihnen die ausdrückliche Bestätigung gerade dieses Problemansatzes. Die Schlüsselstellung hinsichtlich des Weltfriedens nimmt die Enzyklika „Pacem in terris" Johannes' XXIII. ein. Schaut man jedoch auf die Entwicklung des Problems der sozialen Gerechtigkeit, so muß man feststellen, daß sich die Lehrtätigkeit der Kirche in der Zeit zwischen den Enzykliken „Rerum novarum" und „Quadragesimo anno" von Pius XI. zunächst vor allem auf die gerechte Lösung der sogenannten Arbeiterfrage im Rahmen der einzelnen Nationen konzentriert, dann aber ihre Blickrichtung auf die ganze Welt ausweitet. Die unausgeglichene Verteilung von Reichtum und Elend, der Unterschied zwischen entwickelten und nicht entwickelten Ländern und Kontinenten fordern eine Angleichung und eine Suche nach Wegen für die gerechte Entwicklung aller. In diese Richtung geht die Lehre der Enzyklika „Mater et magistra" Johannes' XXIII., der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" des II. Vatikanischen Konzils und der Enzyklika „Populorum progressio" Pauls VI.
Diese Richtung in der Entwicklung der Lehre und des Einsatzes der Kirche in der sozialen Frage entspricht genau der objektiven Beurteilung der jeweiligen Sachlage. Rückte man früher in dieser Frage vor allem *das Problem der „Klasse"* in den Mittelpunkt, so ist in neuerer Zeit *das Problem „der Welt"* in den Vordergrund getreten. Es wird also jetzt nicht nur der Bereich der Klasse beachtet, sondern der weltweite Bereich der Unausgeglichenheiten und Ungerechtigkeiten und infolgedessen die breite Dimension der Aufgaben auf dem Weg zur Gerechtigkeit in der Welt von heute. Die umfassende Analyse der Lage der heutigen Welt hat noch tiefer und vollständiger die Bedeutung der vorhergehenden Analysen der sozialen Ungerechtigkeiten gezeigt; und diese Bedeutung muß man heute all jenen Bemühungen zugrunde legen, deren Ziel der Aufbau der Gerechtigkeit auf Erden ist, wobei man die ungerechten Strukturen nicht etwa verbirgt, wohl aber ihre Untersuchung und ihre Überwindung in eine universale Dimension stellt.

3. Das Problem der Arbeit – Schlüssel der sozialen Frage

Inmitten all dieser Prozesse – sowohl der Diagnose der objektiven sozialen Wirklichkeit als auch der Lehre der Kirche im Bereich der vielschichtigen und vielfältigen sozialen Frage – scheint *das Problem der menschlichen Arbeit* natürlich oft auf. Es ist gewissermaßen ein *durchgehendes Element* des sozialen Lebens wie auch der kirchlichen Lehre. Deren Interesse für dieses Problem reicht übrigens weit über die letzten 90 Jahre zurück. Die Soziallehre der Kirche sieht ja ihre Quelle schon in der Heiligen Schrift selbst, angefangen vom Buch Genesis und dann besonders in den Evangelien und den Apostelschriften. Diese Lehre gehört von Anfang an zur Unterweisung der Kirche, zu ihrer Auffassung vom Menschen und vom sozialen Zusammenleben, und ist im einzelnen ein Teil der Morallehre vom Menschen als Gemeinschaftswesen, wie sie nach den Erfordernissen der verschiedenen Epochen erarbeitet worden ist. Dieser Schatz der Tradition wurde dann von der Unterweisung der Päpste zur „Sozialen Frage" übernommen und weiterentwickelt, beginnend mit der Enzyklika „Rerum novarum". Im Zusammenhang dieser Frage ist auch das Problem der Arbeit immer wieder neu und tiefer gesehen worden, wobei es jedoch stets jene grundlegenden christlichen Wahrheiten beibehalten hat, die wir zeitlos nennen können.
Wenn wir im vorliegenden Dokument wiederum auf dieses Problem zurückkommen – ohne allerdings vorzuhaben, alle diesbezüglichen Gesichtspunkte zu berühren –, dann nicht so sehr in der Absicht, die bisherigen Aussagen des kirchlichen Lehramtes aufzugreifen und zu wiederholen. Vielmehr geht es darum, vielleicht mehr als bisher herauszustellen, daß *die menschliche Arbeit ein Schlüssel* und wohl der wesentliche Schlüssel in der gesamten sozialen Frage ist, wenn wir sie wirklich vom Standpunkt des Wohls für den Menschen betrachten wollen. Wenn die Lösung oder vielmehr die allmähliche Lösung der sozialen Frage, die sich immer neu stellt und immer komplizierter wird, darauf abzielen soll, das menschliche Leben menschlicher zu machen[8], dann bekommt gerade dieser Schlüssel, die menschliche Arbeit, eine grundlegende und entscheidende Bedeutung.

II. Die Arbeit und der Mensch

4. Im Buch Genesis

Die Kirche ist überzeugt, daß die Arbeit eine fundamentale Dimension der Existenz des Menschen auf Erden darstellt. Diese Überzeugung wird ihr auch vom Blick auf den Erkenntnisschatz der zahlreichen Wissenschaften bestätigt, deren Objekt der Mensch ist: Anthropologie, Paläontologie, Geschichte, Soziologie, Psychologie usw.: alle scheinen diese Tatsache unwiderlegbar zu beweisen. Vor allem aber schöpft die Kirche diese ihre Überzeugung aus dem geoffenbarten Wort Gottes, wodurch ihr die *Überzeugung des Verstandes* zugleich zur *Überzeugung des Glaubens* wird. Der Grund dafür ist – und es lohnt sich, das von allem Anfang an zu beachten –, daß die Kirche an den Menschen glaubt: nicht nur im Licht der geschichtlichen Erfahrung, nicht nur mit Hilfe der verschiedenen Methoden wissenschaftlicher Erkenntnis denkt sie an den Menschen und wendet sich ihm zu, sondern in erster Linie im Licht des geoffenbarten Wortes des lebendigen Gottes. In ihrem Sprechen vom Menschen sucht sie jene ewigen *Absichten* und jene transzendente *Bestimmung zum Ausdruck zu bringen,* unter die ihn der *lebendige Gott,* sein Schöpfer und Erlöser, gestellt hat.
Die Kirche schöpft bereits *aus den ersten Seiten des Buches Genesis* die Überzeugung, daß die Arbeit eine fundamentale Dimension menschlicher Existenz auf Erden dar-

stellt. Die Untersuchung dieser Texte macht uns bewußt, daß in ihnen – manchmal in archaischer Ausdrucksweise – die grundlegenden Wahrheiten über den Menschen bereits ausgesprochen sind, schon hier, beim Geheimnis seiner Erschaffung. Es sind dies die Wahrheiten, die von Anfang an über den Menschen entscheiden und die großen Linien seiner Existenz auf Erden ziehen, sei es im Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit, sei es nach dem durch die Sünde verursachten Bruch des ursprünglichen Bundes zwischen dem Schöpfer und seiner Schöpfung im Menschen. Wenn dieser, „als Gottes Abbild ... als Mann und Frau"[9] geschaffen, die Worte hört: „Seid fruchtbar und *vermehrt euch, bevölkert die Erde und macht sie euch untertan*"[10], so beziehen sich diese Worte zwar nicht direkt und ausdrücklich auf die Arbeit des Menschen, weisen ihn jedoch zweifellos indirekt schon darauf hin als auf eine Tätigkeit, die er in der Welt zu verrichten hat. Ja, sie zeigen bereits ihr tiefstes Wesen auf. Der Mensch ist unter anderem deshalb Abbild Gottes, weil er von seinem Schöpfer den Auftrag empfangen hat, sich die Erde zu unterwerfen und sie zu beherrschen. Indem er diesen Auftrag erfüllt, spiegelt der Mensch und jeder Mensch das Wirken des Weltenschöpfers selber wider.

Die Arbeit – als „transitive" Tätigkeit aufgefaßt, das heißt als ein Wirken, das vom Menschen als Subjekt ausgeht und auf ein äußeres Objekt gerichtet ist – setzt eine spezifische Herrschaft des Menschen über die „Erde" voraus und bestätigt und entwickelt ihrerseits diese Herrschaft. Unter dem hier vom biblischen Text gebrauchten Ausdruck „Erde" ist natürlich zunächst jener Bruchteil des sichtbaren Universums zu verstehen, dessen Bewohner der Mensch ist; in Ausweitung davon kann man jedoch die ganze sichtbare Welt darunter verstehen, soweit sie sich innerhalb der Sphäre menschlichen Einflusses und menschlicher Suche nach Befriedigung der eigenen Bedürfnisse befindet. Die Worte „macht euch die Erde untertan" sind von ungeheurer Tragweite. Sie beziehen sich auf alle Reichtümer, welche die Erde (und indirekt die sichtbare Welt) in sich birgt und die durch bewußte Tätigkeit des Menschen entdeckt und in geeigneter Weise verwendet werden können. So bleiben diese Worte am Anfang der Bibel *zu jeder Zeit aktuell.* Sie schließen alle vergangenen Epochen der Zivilisation und Wirtschaft ebenso ein wie die heutige Wirklichkeit und die zukünftigen Entwicklungsphasen, die sich vielleicht zu einem gewissen Grad bereits abzeichnen, großenteils jedoch dem Menschen noch fast unbekannt und verborgen sind.

Wenn man gelegentlich von Zeiten der „Beschleunigung" im wirtschaftlichen Leben und in der Zivilisation der ganzen Menschheit oder einzelner Nationen spricht und diese „Beschleunigungen" mit dem Fortschritt der Wissenschaft und Technik und besonders mit den für das gesellschaftliche und wirtschaftliche Leben entscheidenden Entdeckungen in Zusammenhang bringt, so kann man gleichzeitig sagen, daß keine dieser „Beschleunigungen" über den wesentlichen Gehalt dessen hinausgeht, was jener uralte Bibeltext aussagt. Während der Mensch durch seine Arbeit immer mehr zum Herrn der Erde wird und wiederum durch die Arbeit seine Herrschaft über die sichtbare Welt festigt, bleibt er in jedem Fall und in jeder Phase dieses Prozesses auf der Linie jener ursprünglichen Weisung des Schöpfers, welche notwendig und unlösbar an die Tatsache gebunden ist, daß der Mensch als Mann und Frau „nach dem Abbild Gottes" geschaffen ist. Dieser Prozeß ist zugleich *universal:* er umfaßt alle Menschen, jede Generation, jede Phase der wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung, und er ist gleichzeitig ein Prozeß, der sich *in jedem Menschen* abspielt, in jedem mit Einsicht begabten menschlichen Wesen. Er umfaßt zugleich alle und jeden einzelnen; alle und jeder einzelne nehmen in entsprechendem Maß und auf unzählige Weisen an diesem gigantischen Prozeß teil, der im „Untertan-Machen der Erde" durch die Arbeit besteht.

5. Die Arbeit im objektiven Sinn: die Technik

Diese Universalität und zugleich diese Vielfalt im Prozeß des „Untertan-Machens der Erde" werfen Licht auf die menschliche Arbeit; denn die Herrschaft des Menschen über die Erde vollzieht sich durch die Arbeit und in der Arbeit. So wird der Sinn der objektiv verstandenen Arbeit deutlich, wie er in den verschiedenen Epochen der Kultur und Zivilisation zum Ausdruck kommt. Der Mensch beherrscht die Erde schon dadurch, daß er Tiere zähmt und züchtet und aus ihnen die nötige Nahrung und Kleidung für sich gewinnt, und dadurch, daß er aus Erde und Meer verschiedene Naturschätze entnehmen kann. Viel weitgehender jedoch macht sich der Mensch die Erde „untertan", wenn er sie zu bebauen beginnt und dann ihre Produkte seinen Bedürfnissen entsprechend verarbeitet. Die Landwirtschaft stellt somit einen vorrangigen Zweig der wirtschaftlichen Tätigkeit und – durch die menschliche Arbeit – einen unentbehrlichen Produktionsfaktor dar. Die Industrie wiederum wird immer in der Verbindung der Schätze der Erde – sowohl der vorgegebenen lebenden Naturprodukte als auch der Produkte der Landwirtschaft sowie der mineralischen und chemischen Bodenschätze – mit der Arbeit des Menschen, der körperlichen wie der geistigen, bestehen. Das gilt in gewissem Sinn auch für den Bereich der sogenannten Dienstleistungsindustrie sowie der reinen und angewandten Forschung. In Industrie und Landwirtschaft ist die Arbeit des Menschen heute in vielen Fällen keine überwiegend körperliche mehr, da die Mühe der Hände und Muskeln von *Maschinen und Mechanismen* unterstützt *wird, deren Vervollkommnung unaufhörlich fortschreitet.* Nicht nur in der Industrie, sondern auch in der Landwirtschaft sind wir Zeugen von Umwandlungen, die durch die stufenweise und ununterbrochene Entwicklung von Wissenschaft und Technik ermöglicht wurden. Dies alles ist, historisch gesehen, eine Ursache großer Umwälzungen der Zivilisation geworden, vom Beginn des „Industriezeitalters" zu den jeweils folgenden, durch neue Techniken bedingten

Entwicklungsphasen wie der Phase der Elektronik oder der Mikroprozessoren in den letzten Jahren.
Wenn auch der Eindruck entstehen könnte, daß im industriellen Prozeß die Maschine „arbeitet", während der Mensch sie nur bedient, indem er auf verschiedene Weise ihr Funktionieren ermöglicht und unterstützt, so trifft doch zu, daß die industrielle Entwicklung gerade dadurch Anlaß gibt, das Problem der menschlichen Arbeit in neuer Weise wieder zu stellen. Sowohl die erste Industrialisierung, welche die sogenannte Arbeiterfrage geschaffen hat, als auch die darauf folgenden industriellen und nachindustriellen Umwandlungen zeigen deutlich, daß auch im Zeitalter der immer stärker mechanisierten „Arbeit" *der Mensch das eigentliche Subjekt der Arbeit bleibt.*

Die Entwicklung der Industrie und der verschiedenen mit ihr in Verbindung stehenden Sektoren bis zu den modernsten Technologien der Elektronik insbesondere auf den Gebieten der Miniaturisierung, der Informatik, der Telematik und anderen zeigt an, welche ungeheure Bedeutung in der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt der Arbeit (im weitesten Sinne dieses Wortes) gerade jener Verbündeten der menschlichen Arbeit zukommt, die der menschliche Geist erzeugt hat, nämlich der Technik. Sie ist – hier nicht als Arbeitsfähigkeit oder -fertigkeit, sondern als die *Gesamtheit der Instrumente* verstanden, deren sich der Mensch bei seiner Arbeit bedient – zweifellos eine Verbündete des Menschen. Sie erleichtert ihm die Arbeit, vervollkommnet, beschleunigt und vervielfältigt sie. Sie begünstigt die quantitative Mehrung der Arbeitsprodukte und bei vielen auch die Verbesserung ihrer Qualität. Doch ist es auch eine Tatsache, daß sich die Technik in manchen Fällen aus einer Verbündeten fast in eine Gegnerin des Menschen verwandeln kann, wie etwa dann, wenn die Mechanisierung der Arbeit den Menschen verdrängt und ihn jeder persönlichen Befriedigung und des Ansporns zu Kreativität und Verantwortung beraubt, wenn sie viele Arbeitnehmer um ihre Beschäftigung bringt oder durch die Verherrlichung der Maschine den Menschen zu deren Sklaven macht.
Wenn die Bibelworte „macht euch die Erde untertan", die seit dem Anfang an die Menschen gerichtet sind, von der gesamten modernen industriellen und nachindustriellen Zeit her verstanden werden, schließen sie zweifellos auch *eine Beziehung zur Technik* ein, zu jener Welt der Mechanismen und Maschinen, die eine Frucht der Verstandesarbeit des Menschen und eine geschichtliche Bestätigung seiner Herrschaft über die Natur sind.

Die jüngste Epoche der Menschheitsgeschichte zeigt vor allem bei einigen Völkern einen berechtigten Triumph der Technik als eines Grundfaktors für wirtschaftlichen Fortschritt; gleichzeitig jedoch hat dieser Triumph zentrale Fragen aufgeworfen und wirft sie immer noch auf: Fragen über die menschliche Arbeit im Verhältnis zu ihrem Subjekt, das eben der Mensch ist. Diese Fragen sind mit schwerwiegenden Inhalten und *Spannungen von ethischem und ethisch-sozialem Charakter beladen.* Sie stellen daher eine ständige Herausforderung für vielerlei Institutionen dar, für Staaten und Regierungen, für internationale Systeme und Organisationen; sie sind eine Herausforderung auch für die Kirche.

6. Die Arbeit im subjektiven Sinn: der Mensch als Subjekt der Arbeit

Wollen wir unsere Darlegung zur Arbeit nach den Worten der Bibel fortsetzen, nach denen sich der Mensch die Erde untertan machen soll, so müssen wir nun unsere Aufmerksamkeit auf *die Arbeit im subjektiven Sinne* richten, und zwar viel eingehender, als wir es zum objektiven Sinn der Arbeit getan haben, wo wir jene weitgespannte Problematik nur eben berührten, die den Wissenschaftlern der verschiedenen Gebiete und auch, ihrer Spezialisierung entsprechend, den arbeitenden Menschen selbst vollkommen und in Einzelheiten bekannt ist. Wenn die Worte des Buches Genesis, auf die wir uns bei dieser Untersuchung beziehen, von der Arbeit im objektiven Sinne nur indirekt sprechen, so sprechen sie vom Subjekt der Arbeit zwar ebenfalls nur indirekt; was sie aber dazu sagen, ist sehr aufschlußreich und voll tiefer Bedeutung.
Der Mensch soll sich die Erde untertan machen, soll sie beherrschen, da er als „Abbild Gottes" eine Person ist, das heißt ein subjekthaftes Wesen, das imstande ist, auf geordnete und rationale Weise zu handeln, fähig, über sich zu entscheiden, und auf Selbstverwirklichung ausgerichtet. *Als Person ist der Mensch daher Subjekt der Arbeit.* Als Person arbeitet er und vollzieht die verschiedenen Handlungen, die zum Arbeitsprozeß gehören; unabhängig von ihrem objektiven Inhalt müssen diese alle der Verwirklichung seines Menschseins dienen, der Erfüllung seiner Berufung zum Personsein, die ihm eben aufgrund seines Menschseins eigen ist. Die wichtigsten Wahrheiten zu diesem Thema hat in unserer Zeit das II. Vatikanische Konzil in der Konstitution „Gaudium et spes", insbesondere im Kapitel I über die Berufung des Menschen, unterstrichen.

So bezieht sich also die „Herrschaft", von welcher unser Bibeltext spricht, nicht nur auf die objektive Dimension der Arbeit, sondern führt uns gleichzeitig zum Begreifen ihrer subjektiven Dimension. Die Arbeit als Prozeß, durch den sich der Mensch und die Menschheit die Erde untertan machen, wird jener grundlegenden Auffassung der Bibel nur dann gerecht, wenn in diesem ganzen Prozeß sich der Mensch zugleich immer als der erweist und bestätigt, der *„herrscht"*. Dieses Herrschen bezieht sich in gewisser Hinsicht sogar mehr auf die subjektive als auf die objektive Dimension: gerade jene Dimension bedingt ja die *ethische Substanz der Arbeit.* Denn es steht außer Zweifel, daß die menschliche Arbeit ihren ethischen Wert hat, der unmittelbar und direkt mit der Tatsache verbunden ist, daß der, welcher sie ausführt, Person ist, ein mit Bewußtsein und Freiheit ausgestattetes Subjekt, das heißt ein Subjekt, das über sich entscheidet.

Diese Wahrheit, die in gewissem Sinne den fundamentalen und bleibenden Kern der christlichen Lehre über die menschliche Arbeit darstellt, war und ist für das Erfassen wichtiger sozialer Probleme epochalen Ausmaßes von grundlegender Bedeutung.

Die Antike teilte die Menschen nach eigenem, typischem Maßstab nach der Art der Arbeit ein, die sie verrichteten. Die Arbeit, die vom Arbeitenden den Einsatz seiner körperlichen Kräfte erforderte, die Arbeit der Muskeln und der Hände, wurde für freie Menschen als unwürdig betrachtet; zu ihrer Verrichtung wurden deshalb die Sklaven bestimmt. Das Christentum bewirkte in Ausweitung einiger schon im Alten Testament enthaltener Gedanken eine grundlegende Umwälzung solcher Anschauungen, wobei es von der Botschaft des Evangeliums in ihrer Gesamtheit und vor allem von der Tatsache ausging, daß derjenige, der Gott war, uns jedoch in allem gleich geworden ist[11], den größten Teil seiner irdischen Lebensjahre der körperlichen Arbeit in der Werkstatt eines Zimmermanns gewidmet hat. Dieser Umstand ist als solcher das beredteste „Evangelium der Arbeit", aus dem hervorgeht, daß die Grundlage zur Bewertung menschlicher Arbeit nicht in erster Linie die Art der geleisteten Arbeit ist, sondern die Tatsache, daß der, der sie verrichtet, Person ist. Die Würde der Arbeit wurzelt zutiefst nicht in ihrer objektiven, sondern in ihrer subjektiven Dimension.

Bei einer solchen Sicht verschwindet geradezu die Grundlage der in der Antike gemachten Einteilung der Menschen in verschiedene Gruppen nach der Art der von ihnen verrichteten Arbeit. Damit soll nicht gesagt sein, daß die menschliche Arbeit, objektiv verstanden, nicht irgendwie bewertet und qualifiziert werden könne oder dürfe, sondern lediglich, daß *die erste Grundlage für den Wert der Arbeit der Mensch selbst ist,* ihr Subjekt. Hiermit verbindet sich sogleich eine sehr wichtige Schlußfolgerung ethischer Natur: So wahr es auch ist, daß der Mensch zur Arbeit bestimmt und berufen ist, so ist doch in erster Linie die Arbeit für den Menschen da und nicht der Mensch für die Arbeit. Mit dieser Schlußfolgerung kommt man logisch zur Anerkennung des Vorranges der subjektiven Bedeutung der Arbeit vor der objektiven. Aufgrund dieser Auffassung und vorausgesetzt, daß verschiedene von Menschen verrichtete Arbeiten einen größeren oder geringeren objektiven Wert haben können, geht es uns vor allem darum, deutlich zu machen, daß der *Maßstab* für jede dieser Arbeiten in erster Linie *die Würde* ihres Subjekts ist, also der Person, *des Menschen, der sie verrichtet.* Noch einmal: Unabhängig von der Arbeit, die jeder Mensch verrichtet, und vorausgesetzt, daß diese einen Zweck seines Handelns darstellt – der ihn oft stark engagiert –, ist festzuhalten, daß dieser Zweck für sich allein keine entscheidende Bedeutung besitzt. *Zweck der Arbeit,* jeder vom Menschen verrichteten Arbeit – gelte sie auch in der allgemeinen Wertschätzung als die niedrigste Dienstleistung, als völlig monotone, ja als geächtete Arbeit –, bleibt letztlich immer *der Mensch selbst.*

7. Eine Bedrohung der rechten Wertordnung

Gerade diese fundamentalen Feststellungen über die Arbeit kristallisierten sich zu allen Zeiten aus dem Reichtum der christlichen Wahrheit, insbesondere aus der Botschaft des „Evangeliums der Arbeit", und haben die Grundlage für eine neue Art des Denkens, Bewertens und Handelns unter den Menschen geschaffen. In der Gegenwart, schon seit Beginn des Industriezeitalters, mußte sich die christliche Wahrheit über die Arbeit verschiedenen *materialistischen und ökonomistischen* Strömungen entgegenstellen.
Manche Anhänger solcher Ideen betrachteten und behandelten die Arbeit als eine Art „Ware", die der Arbeitnehmer, vor allem der Industriearbeiter, dem Arbeitgeber verkauft, der gleichzeitig der Besitzer des Kapitals ist, das heißt der gesamten Arbeitsgeräte und der Mittel, welche die Produktion ermöglichen. Diese Auffassung von Arbeit war wohl besonders in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verbreitet. In der Folgezeit sind ausdrückliche Formulierungen dieser Art fast gänzlich verschwunden und haben einer humaneren Sicht und Wertung der Arbeit Platz gemacht. Die Wechselbeziehung zwischen dem arbeitenden Menschen und dem Gesamt der Arbeitsgeräte und Produktionsmittel ließ verschiedene Formen des Kapitalismus und, in Parallele dazu, des Kollektivismus entstehen; hinzu kamen weitere sozio-ökonomische Elemente als Ergebnis neuartiger konkreter Umstände oder durch das Wirken der Arbeitnehmerverbände und der öffentlichen Hand sowie das Auftreten großer übernationaler Unternehmen. Allerdings bleibt die Gefahr bestehen, die Arbeit wie eine Art von „Ware sui generis" zu behandeln oder wie eine anonyme, für die Produktion erforderliche „Kraft" (man spricht geradezu von „Arbeits-Kraft"), besonders dann, wenn die gesamte Sicht der wirtschaftlichen Problematik von den Voraussetzungen des materialistischen Ökonomismus geprägt ist.
Eine ständige Gelegenheit und in gewisser Hinsicht sogar ein Anreiz für diese Weise, zu denken und zu werten, liegt im beschleunigten Entwicklungsprozeß einer einseitig materialistischen Zivilisation, in der man in erster Linie der objektiven Dimension der Arbeit Bedeutung beimißt, während die subjektive Dimension – alles, was in direkter oder indirekter Beziehung zum Subjekt der Arbeit steht – im Hintergrund bleibt. In allen solchen Fällen, in jeder sozialen Situation dieser Art geschieht eine Verwirrung oder sogar Umkehrung der Ordnung, wie sie von Anfang an mit den Worten des Buches Genesis festgelegt ist: *der Mensch wird als bloßes Werkzeug behandelt*[12], während er – um seiner selbst willen, unabhängig von der Arbeit, die er tut – als deren verursachendes Subjekt, als deren wahrer Gestalter und Schöpfer behandelt werden sollte. Gerade diese Umkehrung der Ordnung, ganz abgesehen vom Programm und vom Namen, unter dem dieses sich verwirklicht, würde in dem weiter unten ausführlicher erläuterten Sinne die Bezeichnung „Kapitalismus" verdienen. Der Kapitalismus hat bekanntlich als System, als wirtschaftlich-soziales System, seinen genauen, geschichtlich

gewachsenen Inhalt aus der Gegenüberstellung zum „Sozialismus" und „Kommunismus". Doch im Licht der Analyse der grundlegenden Wirklichkeit im gesamten wirtschaftlichen Prozeß und vor allem in der Struktur der Produktion – eben der Arbeit – ist es angebracht zuzugeben, daß der Irrtum des Primitiv-Kapitalismus sich überall dort wiederholen kann, wo der Mensch in irgendeiner Weise dem Gesamt der materiellen Produktionsmittel gleichgeschaltet und so wie ein Instrument behandelt wird und nicht entsprechend der wahren Würde seiner Arbeit, das heißt als ihr Subjekt und Urheber, und ebendadurch als wahres Ziel des ganzen Produktionsprozesses.
So versteht man, wie eine Analyse der menschlichen Arbeit im Licht jener Worte, welche die „Herrschaft" des Menschen über die Erde betreffen, bis in die Mitte der ethisch-sozialen Problematik vordringen sollte. Diese Sicht müßte auch *eine zentrale Stellung im ganzen Bereich der Sozial- und Wirtschaftspolitik* finden, sei es auf der Ebene der einzelnen Länder, sei es auf der größeren Ebene der internationalen und interkontinentalen Beziehungen, besonders hinsichtlich der Spannungen, die sich in der Welt nicht nur längs der Ost-West-, sondern auch längs der Nord-Süd-Achse abzeichnen. Entschlossene Aufmerksamkeit schenkten Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Mater et magistra" und Papst Paul VI. in der Enzyklika „Populorum progressio" diesen Dimensionen der heutigen ethisch-sozialen Problematik.

8. Die Solidarität der arbeitenden Menschen

Wenn man von der menschlichen Arbeit in der fundamentalen Dimension ihres Subjekts spricht, also vom personalen Menschen, der diese Arbeit ausführt, so muß man unter diesem Gesichtspunkt auch eine wenigstens summarische Wertung der Entwicklungen vornehmen, die sich in den 90 Jahren seit der Enzyklika „Rerum novarum" in bezug auf den subjektiven Aspekt der Arbeit vollzogen haben. Denn obwohl das Subjekt der Arbeit immer das gleiche ist, nämlich der Mensch, so kann man doch im objektiven Bereich eine beachtliche Vielfalt sehen. Wenn man auch sagen kann, daß *die Arbeit* aufgrund ihres Subjektes nur *eine* (einzig und jeweils unwiederholbar) ist, muß man im Hinblick auf ihre objektive Ausrichtung doch feststellen, daß es *viele Arbeiten gibt:* lauter verschiedene Arbeiten. Die Entwicklung der menschlichen Zivilisation führt auf diesem Gebiet zu ständiger Bereicherung. Gleichzeitig jedoch kann man nicht übersehen, daß im Verlauf dieser Entwicklung nicht nur neue Formen von Arbeit auftauchen, sondern andere auch verschwinden. Mag man darin auch im großen und ganzen eine normale Erscheinung sehen, so muß man dennoch darauf achten, ob und in welchem Maß sich dabei nicht auch gewisse Auswüchse einschleichen, die in ethisch-sozialer Hinsicht gefährlich sein können.
Gerade *infolge eines solchen Auswuchses von großer Tragweite* entstand im vergangenen Jahrhundert die sogenannte Arbeiterfrage, manchmal auch als Problem des Proletariats bezeichnet. Diese Frage und die mit ihr verbundenen Probleme haben eine berechtigte soziale Reaktion hervorgerufen und unter den arbeitenden Menschen, in erster Linie unter den Industriearbeitern, geradezu einen Sturm der Solidarität ausgelöst. Der Aufruf zu Solidarität und gemeinsamem Handeln, der an die Arbeiter – vor allem an jene in eintöniger, nur in Teilvorgängen bestehender, abstumpfender Arbeit industrieller Großbetriebe, wo die Maschine immer mehr den Menschen beherrscht – ergangen ist, war vom Standpunkt der Sozialethik wertvoll und ausdrucksstark. Es war die Reaktion *gegen die Erniedrigung des Menschen als des Subjekts der Arbeit* und gegen die damit verbundene unerhörte Ausbeutung auf dem Gebiet der Löhne, der Arbeitsbedingungen und der Vorsorge für die Person des Arbeiters. Diese Reaktion hat die Arbeiterwelt zu einer durch große Solidarität gekennzeichneten Gemeinschaft zusammengeschlossen.
Im Einklang mit der Enzyklika *Rerum novarum* und vielen darauffolgenden Dokumenten des kirchlichen Lehramtes muß man offen anerkennen, daß die Reaktion gegen das ungerechte und schädliche System, das auf dem arbeitenden Menschen in jener Zeit rascher Industrialisierung lastete und das um Rache zum Himmel schrie[13], *sozialmoralisch* gerechtfertigt war. Diese Zustände waren durch das sozio-politische System des Liberalismus begünstigt, das ja nach seinen ökonomistischen Grundsätzen die wirtschaftliche Initiative ausschließlich der Kapitaleigentümer stärkte und sicherte, sich jedoch nicht genügend um die Rechte des arbeitenden Menschen kümmerte, entsprechend der These, die menschliche Arbeit sei lediglich ein Produktionsmittel, das Kapital hingegen sei die Grundlage, der Maßstab und der Zweck der Produktion.
Seitdem hat die Solidarität unter den arbeitenden Menschen, verbunden mit einem klareren und einsatzbereiteren Bewußtsein der Gegenseite hinsichtlich der Rechte der Arbeiter, in vielen Fällen tiefgreifende Änderungen bewirkt. Verschiedene neue Systeme sind erdacht worden. Verschiedene Formen von Neo-Kapitalismus und Kollektivismus haben sich entwickelt. Nicht selten können die Arbeiter an der Leitung und an der Produktivitätskontrolle der Unternehmen teilnehmen und machen von dieser Möglichkeit auch Gebrauch. Mit der Hilfe entsprechender Verbände nehmen sie auf die Arbeits- und Lohnbedingungen sowie auf die Sozialgesetzgebung Einfluß. Gleichzeitig jedoch ließen verschiedene ideologische Systeme oder Machtgruppierungen sowie auch neue Beziehungen auf den einzelnen Ebenen menschlichen Zusammenlebens *offene Ungerechtigkeiten weiterbestehen oder haben neue geschaffen.* Auf Weltebene hat die Entwicklung von Zivilisation und Kommunikation eine vollständigere Beurteilung der Lebens- und Arbeitsbedingungen des Menschen auf der ganzen Erde möglich gemacht, aber auch neue Weisen von Ungerechtigkeit ans Licht gebracht, und zwar weit größeren Ausmaßes als jene, die im vorigen Jahrhundert den Zusammenschluß der arbeiten-

den Menschen durch eine besondere Solidarität in der Welt der Arbeit angeregt hatten. Das gilt für die Länder, die bereits einen gewissen Prozeß industrieller Revolution hinter sich haben, wie auch für jene, wo die vorherrschende Arbeit weiterhin in der *Bebauung der Erde* oder ähnlichen Tätigkeiten besteht.

Bewegungen der Solidarität auf dem Gebiet der menschlichen Arbeit – einer Solidarität, die sich nie dem Dialog und der Zusammenarbeit mit der anderen Seite verschließen darf – können auch im Hinblick auf die Lage von sozialen Gruppen erforderlich sein, welche zunächst in diesen Bewegungen nicht vertreten waren, jedoch unter den sich wandelnden Gesellschaftssystemen und Lebensbedingungen *eine tatsächliche „Proletarisierung"* erfahren oder sich sogar schon in der Situation eines „Proletariates" befinden, die vielleicht noch nicht mit diesem Namen bezeichnet wird, ihn jedoch von der Sache her bereits verdient. In dieser Lage können sich manche Kategorien oder Gruppen der arbeitsabhängigen „Intelligenz" befinden, besonders dann, wenn zugleich mit einem immer breiteren Zugang zur Bildung und bei anwachsender Zahl von Personen mit abgeschlossenem Studium die Nachfrage nach ihrer Arbeit abnimmt. Diese *Arbeitslosigkeit der Intellektuellen* ergibt sich oder steigert sich sogar, wenn die offenstehenden Bildungswege nicht auf die von echten Erfordernissen der Gesellschaft verlangten Leistungen oder Dienste ausgerichtet sind oder wenn eine Arbeit, die eine wenigstens berufsbezogene Bildung voraussetzt, weniger gefragt oder schlechter bezahlt ist als manche manuelle Arbeit. Selbstverständlich stellt Bildung als solche immer einen Wert und eine wichtige Bereicherung der menschlichen Persönlichkeit dar; doch bleiben unabhängig von dieser Tatsache manche Prozesse der „Proletarisierung" hierbei möglich.

Man muß sich daher *weiterhin die Frage nach dem Subjekt der Arbeit* und nach seinen Lebensbedingungen stellen. Will man die soziale Gerechtigkeit in den verschiedenen Teilen der Welt, in den verschiedenen Ländern und in den Beziehungen zwischen ihnen verwirklichen, bedarf es immer *neuer Bewegungen von Solidarität der Arbeitenden und mit den* Arbeitenden. Diese Solidarität muß immer dort zur Stelle sein, wo es die soziale Herabwürdigung des Subjekts der Arbeit, die Ausbeutung der Arbeitnehmer und die wachsenden Zonen von Elend und sogar Hunger erfordern. Die Kirche setzt sich in diesem Anliegen kraftvoll ein, weil sie es als ihre Sendung und ihren Dienst, als Prüfstein ihrer Treue zu Christus betrachtet, um so wirklich die „Kirche der Armen" zu sein. Die *„Armen"* treten in verschiedenem Gewande auf, an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten; sie treten vielfach auf als *Ergebnis einer Verletzung der Würde der menschlichen Arbeit:* sei es, daß die Arbeitsmöglichkeiten beschränkt sind – also wegen der Plage der Arbeitslosigkeit –, sei es, daß die Arbeit und die Rechte, die sich aus ihr ergeben, vor allem das Recht auf angemessene Entlohnung und auf die Sicherheit der Person des Arbeitnehmers und seiner Familie, entleert werden.

9. Arbeit und personale Würde

Wenn wir bei dieser Sicht des Menschen als Subjekt der Arbeit noch etwas verweilen, ist es angebracht, zumindest in großen Zügen einige Aspekte zu berühren, welche *die Würde der menschlichen Arbeit näher erläutern,* insofern sie eine vollständigere Kennzeichnung ihres spezifischen moralischen Wertes gestatten. Dabei muß man sich ständig die in der Bibel ausgesprochene Berufung vor Augen halten, die „Erde untertan zu machen"[14], in welcher der Wille des Schöpfers zum Ausdruck kommt, daß die Arbeit es dem Menschen ermögliche, die ihm in der sichtbaren Welt zukommende „Herrschaft" zu verwirklichen.
Diese grundlegende Urabsicht Gottes für den Menschen, den er als sein Abbild schuf, ihm ähnlich[15], wurde nicht einmal in dem Augenblick abgeändert oder ausgelöscht, da der Mensch nach dem Bruch des ersten Bundes mit Gott die Worte vernahm: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen."[16] Diese Worte beziehen sich auf die manchmal *drückende Mühe,* welche seither die menschliche Arbeit begleitet, ändern jedoch nichts an der Tatsache, daß die Arbeit der Weg ist, auf dem der Mensch die ihm eigene „Herrschaft" über die sichtbare Welt *verwirklicht,* indem er sich die Erde „untertan macht". Diese Mühe ist eine allgemein bekannte, weil allgemein erfahrene Realität. Das wissen die Menschen mit körperlicher Arbeit, deren Tätigkeit manchmal unter äußerst schweren Bedingungen zu verrichten ist. Das wissen nicht nur die in der Landwirtschaft Tätigen, deren langes Tagewerk dem Bebauen der Erde gilt, die ihnen manchmal „Dornen und Disteln"[17] trägt, sondern auch die Arbeiter in den Bergwerken und Steinbrüchen, die Arbeiter der Metallindustrie an ihren Hochöfen, die oft an Leben und Gesundheit gefährdeten Bauarbeiter. Das wissen auch die Menschen in der Werkstatt intellektueller Arbeit; das wissen die Wissenschaftler und die Menschen, auf denen die schwere Verantwortung für sozial weitreichende Entscheidungen lastet. Das wissen die Ärzte und die Krankenpfleger, die Tag und Nacht bei ihren Kranken wachen. Das wissen die Frauen, die manchmal ohne gebührende Anerkennung seitens der Gesellschaft, ja sogar der Angehörigen, tagtäglich die Mühe und die Verantwortung des Haushalts und der Kindererziehung tragen. *Das wissen alle arbeitenden Menschen,* und da zu arbeiten die Berufung aller ist, wissen es alle Menschen.
Dennoch ist die Arbeit mit all dieser Mühe – und in gewissem Sinne vielleicht gerade aufgrund dieser Mühe – ein Gut für den Menschen. Wenn dieses Gut das Zeichen eines „bonum arduum" – um mit dem heiligen Thomas von Aquin[18] zu sprechen –, eines „schwierigen Gutes", an sich trägt, so bleibt die Arbeit als solche doch ein Gut für den Menschen, und zwar nicht nur ein „nützliches" oder ein „angenehmes", sondern ein „würdiges", das heißt der Würde des Menschen entsprechendes Gut, ein Gut, das diese Würde zum Ausdruck bringt und sie vermehrt. Wenn man die ethische Bedeutung der Arbeit genauer bestimmen will, muß man in erster Linie diese Wahrheit vor Augen haben. Die Arbeit ist ein Gut für den Menschen –

für sein Menschsein –, weil er durch die Arbeit *nicht nur die Natur umwandelt* und seinen Bedürfnissen anpaßt, sondern auch *sich selbst als Mensch verwirklicht,* ja gewissermaßen „mehr Mensch wird".
Ohne diese Überlegung kann man die Bedeutung der Tugend des Fleißes nicht verstehen, genauer: man kann nicht verstehen, wieso der Fleiß eine Tugend sein soll; ist doch die Tugend als moralische Haltung das, wodurch der Mensch als Mensch gut wird[19]. Dieser positive Zusammenhang ändert aber nichts an unserer berechtigten Sorge, der Mensch könnte in der Arbeit, durch welche die *Materie veredelt* wird, an sich selbst eine *Herabsetzung seiner Würde* erleiden[20]. Es ist ja bekannt, daß die Arbeit verschiedentlich *gegen den Menschen* verwendet werden kann; daß man ihn mit dem System der Zwangsarbeit in Konzentrationslagern bestrafen kann; daß man die Arbeit zu einem Mittel der Unterdrückung des Menschen machen kann; daß man schließlich in verschiedener Weise die menschliche Arbeit – das heißt den arbeitenden Menschen! – ausbeuten kann. All dies spricht für die moralische Verpflichtung, den Fleiß als Tugend mit einer *sozialen Ordnung* zu verbinden, die es dem Menschen erlaubt, in der Arbeit „mehr Mensch zu werden", statt sich ihretwegen zu erniedrigen und nicht nur seine Körperkräfte zu verbrauchen (was ja wenigstens zu einem gewissen Grad unvermeidlich ist), sondern sogar seine ureigene Würde und Personalität verletzt zu sehen.

10. Arbeit und Gemeinschaft: in Familie und Nation

Nachdem so die personale Dimension der menschlichen Arbeit bekräftigt ist, müssen wir nun zu einem *zweiten Bereich von Werten* übergehen, der mit der Arbeit notwendigerweise verbunden ist. Die Arbeit bildet eine Grundlage für den Aufbau des *Familienlebens,* welches ein Recht und eine Berufung des Menschen ist. Diese beiden Wertbereiche – der eine mit der Arbeit verbunden, der andere aus dem Familiencharakter des menschlichen Lebens folgend – müssen auf rechte Art miteinander verbunden sein, auf rechte Weise einander durchdringen. Die Arbeit ist in gewisser Hinsicht Vorbedingung für die Gründung einer Familie, da diese für ihren Unterhalt Mittel braucht, die sich der Mensch normalerweise durch die Arbeit erwirbt. Arbeit und Fleiß prägen auch den gesamten *Erziehungsprozeß* in der Familie, eben deshalb, weil jeder unter anderem durch die Arbeit „Mensch wird" und dieses Menschwerden gerade das Hauptziel des ganzen Erziehungsprozesses ist. Augenscheinlich sind hier in gewissem Sinne zwei Aspekte der Arbeit miteinander im Spiel: der eine, welcher der Familie den Lebensunterhalt ermöglicht, und der andere, durch den sich die Ziele der Familie verwirklichen, vor allem die Erziehung. Diese beiden Aspekte der Arbeit sind jedoch miteinander verbunden und ergänzen einander in verschiedenen Punkten.
Insgesamt muß man daran erinnern und feststellen, daß die Familie einen der wichtigsten Bezugspunkte für den rechten Aufbau einer sozial-ethischen Ordnung der menschlichen Arbeit bildet. Die Lehre der Kirche hat diesem Problem immer besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und auch wir werden in diesem Dokument noch darauf zurückkommen müssen. Ist doch die Familie eine *durch die Arbeit ermöglichte Gemeinschaft* und die erste, häusliche *Schule der Arbeit* für jeden Menschen.
Der *dritte Bereich von Werten,* der in unserer gegenwärtigen Perspektive – vom Subjekt der Arbeit her – sichtbar wird, betrifft jene *umfassende Gemeinschaft,* welcher der Mensch aufgrund besonderer kultureller und historischer Bindungen angehört. Die Volksgemeinschaft ist – auch wenn sie noch nicht die ausgereifte Form einer Nation angenommen hat – nicht nur die große, wenn auch indirekte „Erzieherin" jedes Menschen (da jeder sich in der Familie die Gehalte und Werte zu eigen macht, die in ihrer Gesamtheit die Kultur einer bestimmten Nation ausmachen), sondern auch eine große historische und soziale Inkarnation der Arbeit aller Generationen. All das bewirkt, daß der Mensch seine tiefste menschliche Identität mit der Zugehörigkeit zu einer Nation verbindet und seine Arbeit auch als eine zusammen mit seinen Landsleuten erarbeitete Mehrung des Gemeinwohls versteht, wobei ihm auch bewußt wird, daß auf diesem Weg die Arbeit zur Mehrung der Güter der ganzen Menschheitsfamilie, aller auf Erden lebenden Menschen, dient.
Diese drei Bereiche behalten ständig ihre *Bedeutung für die menschliche Arbeit* in ihrer subjektiven Dimension. Und diese Dimension, die konkrete Wirklichkeit des arbeitenden Menschen also, hat Vorrang vor der objektiven. In der subjektiven Dimension vor allem verwirklicht sich jene „Herrschaft" über die Welt der Natur, zu welcher der Mensch nach den Worten der Genesis von Anfang an berufen ist. Wenn der Prozeß des „Untertan-Machens der Erde", also die Arbeit unter dem Gesichtspunkt der Technik, im Lauf der Geschichte und insbesondere im Lauf der letzten Jahrhunderte von einer ungeheuren Entwicklung der Produktionsmittel gekennzeichnet ist, so ist das eine vorteilhafte, positive Gegebenheit, vorausgesetzt, daß die objektive Dimension der Arbeit nicht die Oberhand über die subjektive gewinnt und so dem Menschen seine Würde und seine unveräußerlichen Rechte nimmt oder schmälert.

III. Der Konflikt zwischen Arbeit und Kapital im gegenwärtigen Abschnitt der Geschichte

11. Dimensionen dieses Konfliktes

Die im Vorhergehenden kurz dargelegten grundlegenden Bezüge menschlicher Arbeit stützen sich einerseits auf die

ersten Seiten der Bibel und bilden andererseits in gewissem Sinne das Grundgerüst der entsprechenden kirchlichen Lehre, die sich im Lauf der Jahrhunderte und im Zusammenhang der verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen unverändert durchgehalten hat. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen, welche der Enzyklika „Rerum novarum" vorangegangen und gefolgt sind, gewinnen sie jedoch besondere Eindringlichkeit und lebendige Aktualität. So erscheint die Arbeit in dieser Analyse als eine große Wirklichkeit, die auf die menschenwürdige Gestaltung der uns vom Schöpfer anvertrauten Welt einen grundlegenden Einfluß ausübt; sie ist gleichzeitig eine Wirklichkeit, die mit dem Menschen – als ihrem Subjekt – und mit seinem vernünftigen Handeln eng verbunden ist. Diese Wirklichkeit füllt normalerweise das menschliche Leben aus und prägt maßgebend seinen Wert und Sinn. Wenn auch mit Mühe und Anstrengung verbunden, bleibt die Arbeit dennoch ein Gut, so daß sich der Mensch durch die Liebe zu ihr entwickelt. Dieser durchaus *positive und schöpferische, erzieherische und verdienstliche Charakter der menschlichen Arbeit* muß die Grundlage der Wertungen und Entscheidungen bilden, die heute für den Bereich der Arbeit getroffen werden, und dies auch hinsichtlich der *subjektiven Rechte des Menschen,* wie internationale *Erklärungen* und auch zahlreiche *Arbeitsgesetzgebungen* zeigen, die entweder von den zuständigen gesetzgebenden Organen der einzelnen Länder oder von den Organisationen ausgearbeitet wurden, die ihre soziale oder auch sozialwissenschaftliche Aktivität der Problematik der Arbeit widmen. Eine Organisation, die solche Initiativen auf internationaler Ebene fördert, ist das *Internationale Arbeitsamt,* die älteste Unterorganisation der Vereinten Nationen.

In einem späteren Teil unserer Erwägungen möchte ich genauer auf diese wichtigen Probleme eingehen und zumindest die grundlegenden Elemente der kirchlichen Lehre zu diesem Thema in Erinnerung rufen. Vorher ist es jedoch angezeigt, einen sehr wichtigen Problemkreis zu berühren, vor dessen Hintergrund sich diese Lehre in ihrer letzten Phase herausgebildet hat, in jenem Zeitabschnitt, für den das Jahr der Veröffentlichung der Enzyklika *Rerum novarum* gleichsam das symbolische Datum darstellt.

Bekanntlich wurde während dieses ganzen Zeitabschnittes, der übrigens noch keinesfalls beendet ist, das Problem der Arbeit zur Grundlage des großen *Konfliktes,* der in der Epoche der industriellen Entwicklung und Hand in Hand mit ihr *zwischen der „Welt des Kapitals" und der „Welt der Arbeit"* auftrat, das heißt zwischen der kleinen, aber sehr einflußreichen Gruppe der Unternehmer, der Eigentümer oder Besitzer der Produktionsmittel, und der viel zahlreicheren Menge derer, die nicht über diese Mittel verfügten, sondern am Produktionsprozeß ausschließlich durch ihre Arbeit teilnahmen. Dieser Konflikt entstand dadurch, daß die Arbeiter ihre Kräfte der Gruppe der Unternehmer zur Verfügung stellten und diese, weil vom Prinzip des größten Gewinns geleitet, darum bestrebt war, für die Leistung der Arbeiter eine möglichst niedrige Entlohnung festzulegen. Dazu kamen noch andere Elemente der Ausbeutung, die mit dem Mangel an Sicherheit am Arbeitsplatz und auch an Garantien hinsichtlich der Gesundheit und des Lebens der Arbeiter und ihrer Familien zu tun hatten. Dieser Konflikt, von einigen als sozio-ökonomischer *Konflikt mit Klassencharakter* gedeutet, fand seinen Ausdruck im *ideologischen Konflikt* zwischen dem Liberalismus – als Ideologie des Kapitalismus verstanden – und dem Marxismus – als Ideologie des theoretischen Sozialismus und des Kommunismus aufgefaßt –, der den Anspruch erhebt, als Wortführer der Arbeiterklasse, des Proletariats der ganzen Welt aufzutreten. Auf diese Weise wurde der reale Konflikt, der zwischen der Welt der Arbeit und der Welt des Kapitals bestand, zum *programmierten Klassenkampf,* der nicht nur mit ideologischen, sondern gerade und in erster Linie mit politischen Mitteln geführt wurde. Die Geschichte dieses Konflikts ist bekannt; bekannt sind auch die Forderungen der einen und der anderen Seite. Das marxistische Programm, das auf der Philosophie von Marx und Engels aufbaut, sieht im Klassenkampf den einzigen Weg zur Beseitigung der klassenbezogenen Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft und auch der Klassen selbst. Die Verwirklichung dieses Programms setzt an den Anfang die *Kollektivierung der Produktionsmittel,* damit durch die Übertragung dieser Mittel von Privatpersonen auf das Kollektiv die menschliche Arbeit vor der Ausbeutung bewahrt bleibe. Dieses Ziel strebt der nicht nur mit ideologischen, sondern auch mit politischen Mitteln geführte Kampf an. Die Gruppierungen, die sich als politische Parteien von der marxistischen Ideologie leiten lassen, streben gemäß dem Prinzip der „Diktatur des Proletariats" und durch die Ausübung verschiedenartiger Einflüsse – einschließlich des revolutionären Druckes – *nach dem Machtmonopol in den einzelnen Ländern,* um dort durch die Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln das kollektivistische System einzuführen. Nach den wichtigsten Ideologen und Führern dieser großen internationalen Bewegung ist es das Ziel eines solchen Aktionsprogramms, die soziale Revolution zu vollziehen und in der ganzen Welt den Sozialismus und letzten Endes das kommunistische System einzuführen.

Wenn wir diesen außerordentlich wichtigen Kreis von Problemen berühren, die keine bloße Theorie sind, sondern geradezu ein Geflecht von sozio-ökonomischen, politischen und internationalen Lebensvollzügen unserer Epoche, ist es nicht möglich, aber auch nicht notwendig, *auf Einzelheiten einzugehen,* da diese aufgrund der reichen Literatur wie auch der praktischen Erfahrungen bekannt sind. Man muß vielmehr von ihrem geschichtlichen Kontext auf das zugrundeliegende Problem der menschlichen Arbeit zurückgehen, dem die Erwägungen des vorliegenden Dokumentes vor allem gelten. Umgekehrt läßt sich natürlich dieses zentrale Problem – „zentral" wieder im Hinblick auf den Menschen gesagt, stellt es doch eine der grundlegenden Dimensionen seines irdischen Daseins und seiner Berufung dar – nur dann klären, wenn man dem ganzen Kontext der zeitgenössischen Wirklichkeit Rechnung trägt.

12. Der Vorrang der Arbeit

Angesichts der gegenwärtigen Wirklichkeit, in deren Struktur so viele vom Menschen verursachte Konflikte zutiefst eingefügt sind und in der die technischen Mittel – eine Frucht der menschlichen Arbeit – eine erstrangige Rolle spielen (man denke hier auch an die Möglichkeit eines weltweiten Zusammenbruchs im Falle eines Atomkrieges mit seinen fast unvorstellbaren Zerstörungskräften), muß man vor allem ein Prinzip in Erinnerung rufen, das die Kirche immer gelehrt hat: *das Prinzip des Vorranges der Arbeit gegenüber dem Kapital.* Dieses Prinzip betrifft direkt den Produktionsprozeß, für den die Arbeit immer *eine der hauptsächlichen Wirkursachen ist,* während das Kapital, das ja in der Gesamtheit der Produktionsmittel besteht, bloß *Instrument* oder instrumentale Ursache ist. Dieses Prinzip ist eine offensichtliche Wahrheit, die sich aus der ganzen geschichtlichen Erfahrung des Menschen ergibt.

Wenn wir im ersten Kapitel der Bibel hören, daß der Mensch die Erde sich untertan machen soll, dann wissen wir, daß sich diese Worte auf alle Schätze beziehen, welche die sichtbare Welt zur Verfügung des Menschen in sich birgt. Dennoch können diese Reichtümer *nur durch die Arbeit dem Menschen nutzbar gemacht werden.* Mit der Arbeit ist von Anfang an auch das Problem des Eigentums verbunden. Tatsächlich verfügt der Mensch, will er die in der Natur verborgenen Schätze sich und den anderen nutzbar machen, nur über ein einziges Mittel, nämlich die Arbeit. Um aber diese Schätze durch seine Arbeit ausnützen zu können, eignet sich der Mensch kleine Teile der Naturschätze des Erdinnern, des Meeres, der Erde, des Weltraums an. Von all dem eignet er sich etwas an und macht daraus seine Werkstatt. Diese Aneignung geschieht durch Arbeit und für weitere Arbeit.

Das gleiche Prinzip läßt sich auf die nachfolgenden Phasen dieses Prozesses anwenden, dessen *erste Phase* stets die Beziehung des Menschen zu den *Schätzen der Natur* bleibt. All das Bemühen des Geistes um die Entdeckung dieser Schätze und ihrer verschiedenen Verwendungsmöglichkeiten durch den Menschen und für den Menschen macht uns bewußt, daß alles, was bei der gesamten Wirtschaftsproduktion vom Menschen stammt – sowohl die Arbeit als auch die Gesamtheit der Produktionsmittel und die mit ihnen verbundene Technik, das heißt die Fähigkeit, diese Mittel bei der Arbeit einzusetzen –, die Schätze der sichtbaren Welt voraussetzt, *die der Mensch vorfindet,* nicht schafft. Er findet sie gewissermaßen schon fertig vor, bereit für die erkennende Entdeckung und für die richtige Verwendung im Produktionsprozeß. In jeder Phase seiner Arbeit steht der Mensch vor der Tatsache, daß er zuallererst von seiten der Natur und letzten Endes *von seiten des Schöpfers beschenkt* wird. Am Anfang der menschlichen Arbeit steht das Geheimnis der Schöpfung. Diese bereits als Ausgangspunkt angegebene Feststellung zieht sich wie ein roter Faden durch das vorliegende Dokument und wird in dessen letztem Teil noch weiter entfaltet werden.

Die folgenden Gedanken zu diesem Problem sollen uns bestärken in der Überzeugung *vom Vorrang der menschlichen Arbeit* gegenüber dem, was mit der Zeit allmählich als *„Kapital"* bezeichnet wurde. Wenn nämlich zum Bedeutungsbereich dieses Begriffes außer den uns zur Verfügung stehenden Naturschätzen auch das Gesamt all jener Mittel gehört, durch die der Mensch sie sich zu eigen macht und seinen Erfordernissen entsprechend umwandelt, wobei er sie so in gewissem Sinne „humanisiert", dann muß man bereits hier feststellen, daß *diese Gesamtheit der Mittel das geschichtlich gewachsene Erbe menschlicher Arbeit* ist. Alle Produktionsmittel, von den primitivsten bis zu den ultramodernen, sind nach und nach vom Menschen erarbeitet worden, von seiner Erfahrung und seiner Intelligenz. Auf diese Weise entstanden nicht nur die einfacheren Werkzeuge, die zur Bebauung der Erde dienen, sondern – dank des entsprechenden Fortschritts der Wissenschaft und Technik – auch die moderneren und komplizierteren: Maschinen, Fabriken, Laboratorien und Computer. So ist *alles, was zur Arbeit dient,* alles, was beim heutigen Stand der Technik ihr immer vollkommeneres „Werkzeug" darstellt, eine *Frucht der Arbeit.*

Dieses gigantische und mächtige Werkzeug – die Gesamtheit der Produktionsmittel, die in gewissem Sinne mit dem „Kapital" gleichgesetzt werden – ist Frucht der menschlichen Arbeit und trägt deren Zeichen. Wenn der Mensch, das Subjekt der Arbeit, beim heutigen Ausmaß technischen Fortschritts, sich dieser Gesamtheit moderner Instrumente, der Produktionsmittel also, bedienen will, muß er sich zuerst die Frucht der Arbeit jener Menschen geistig aneignen, die diese Instrumente erfunden, geplant, konstruiert und vervollkommnet haben und dies noch weiterhin tun. Die *Arbeitsfähigkeit,* das heißt die Fähigkeit wirksamer Teilnahme am modernen Produktionsprozeß, erfordert eine immer bessere *Vorbereitung* und vor allem eine entsprechende *Ausbildung.* Natürlich bleibt bestehen, daß jeder Mensch, der am Produktionsprozeß teilnimmt – auch dann, wenn er nur eine solche Arbeit verrichtet, für die weder eine besondere Ausbildung noch spezielle Voraussetzungen erforderlich sind –, in diesem Prozeß als echtes Subjekt wirksam ist, während sämtliche Instrumente, seien sie als solche auch noch so vollkommen, einzig und allein dem menschlichen Tun untergeordnete Werkzeuge sind.

Diese Wahrheit, die zum festen Bestand der kirchlichen Lehre gehört, muß im Zusammenhang mit der Frage der Arbeitsordnung und auch des gesamten sozio-ökonomischen Systems immer wieder betont werden. Man muß den Primat des Menschen im Produktionsprozeß, *den Primat des Menschen gegenüber den Dingen* unterstreichen und herausstellen. Alles, was der Begriff „Kapital" – im engeren Sinn – umfaßt, ist nur eine Summe von Dingen. Der Mensch als Subjekt der Arbeit und unabhängig von der Arbeit, die er verrichtet, der Mensch und er allein ist Person. Diese Wahrheit enthält wichtige und entscheidende Folgerungen.

13. Ökonomismus und Materialismus

Vor allem wird im Licht dieser Wahrheit ganz deutlich, daß man das Kapital nicht von der Arbeit trennen und man keineswegs die Arbeit und das Kapital in einen Gegensatz zueinander stellen kann, geschweige denn – wie später erläutert werden wird – die konkreten Menschen, die jeweils hinter diesen Begriffen stehen. Richtig, das heißt dem Wesen des Problems entsprechend, richtig, das heißt innerlich wahr und zugleich moralisch zulässig, kann eine Arbeitsordnung nur dann sein, wenn sie schon in ihren Grundlagen *den Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital überwindet* und versucht, sich nach dem oben dargelegten Prinzip des wesenhaften und effektiven Vorranges der Arbeit aufzubauen, nach dem Prinzip des Menschen als des Subjektes der Arbeit und seiner wirksamen Teilnahme am ganzen Produktionsprozeß, unabhängig von der Art der Leistungen, die der Arbeitende erbringt.

Der Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital hat seinen Ursprung nicht in der Struktur des eigentlichen Produktionsprozesses und auch nicht in jener des allgemeinen Wirtschaftsprozesses. Dieser Prozeß zeigt vielmehr eine gegenseitige Durchdringung von Arbeit und dem, was wir gewöhnlich als Kapital bezeichnen, zeigt deren unauflösbare Verbindung. In jeder Werkstätte, sei sie verhältnismäßig einfach oder auch ultramodern, kann sich der Mensch leicht darüber klar werden, daß er *mit seiner Arbeit in ein doppeltes Erbe eintritt,* in jenes, das die allen Menschen gegebenen Naturschätze bilden, und in jenes, das andere schon vor ihm aus diesen Naturschätzen erarbeitet haben vor allem durch die Entwicklung der Technik, nämlich durch die Herstellung immer vollkommenerer Arbeitsgeräte: arbeitend tritt der Mensch zugleich in die Arbeit anderer ein[21]. Vom Verstand und auch von unserem aus dem Wort Gottes erleuchteten Glauben her nehmen wir ohne Schwierigkeiten ein solches Bild vom Schauplatz und vom Prozeß menschlicher Arbeit an. Es ist *ein vollständiges, Gott und den Menschen einbeziehendes Bild.* Der Mensch ist darin „Herr" der Geschöpfe, die in der sichtbaren Welt seiner Verfügung unterstellt sind. Wenn im Lauf des Arbeitsprozesses eine Abhängigkeit aufscheint, so ist es die Abhängigkeit vom Geber aller guten Gaben der Schöpfung und dazu diejenige von anderen Menschen, deren Arbeit und Initiative wir unsere bereits vervollkommneten und erweiterten Arbeitsmöglichkeiten verdanken. Von alledem, was im Produktionsprozeß eine Summe von „Sachen" darstellt, von den Instrumenten und vom Kapital, können wir nur sagen, daß es die Arbeit des Menschen *„bedingt"*, nicht aber, daß es gleichsam ein anonymes *„Subjekt"* bildet, von dem der Mensch und seine Arbeit *abhängig"* wären. Das *Zerbrechen dieses vollständigen Bildes,* in dem das Prinzip des Primates der Person über die Sachen voll zur Geltung kommt, *hat sich im menschlichen Denken vollzogen* – manchmal nach einer langen, unterschwelligen Vorbereitung im praktischen Leben –, und zwar dergestalt, daß die Arbeit vom Kapital getrennt und beide in einen Gegensatz zueinander gestellt wurden, als ob es sich um zwei anonyme Kräfte handle, um zwei Produktionsfaktoren, beide von derselben „ökonomistischen" Betrachtungsweise nebeneinander gesetzt. Ein solcher Problemansatz enthielt den grundlegenden Irrtum, den man als *Irrtum des Ökonomismus* bezeichnen kann, wenn er die menschliche Arbeit ausschließlich nach ihrer wirtschaftlichen Zielsetzung betrachtet. Man kann und muß diesen fundamentalen Irrtum des Denkens auch einen *Irrtum des Materialismus* nennen, insofern der Ökonomismus direkt oder indirekt die Überzeugung vom Primat und Vorrang des Materiellen enthält, während er das Geistige und Personhafte (das Wirken des Menschen, die moralischen Werte und ähnliches) direkt oder indirekt der materiellen Wirklichkeit unterordnet. Das ist noch nicht *der theoretische Materialismus* im Vollsinn des Wortes, aber sicher schon ein *praktischer Materialismus,* der nicht so sehr wegen seiner aus der materialistischen Theorie abgeleiteten Voraussetzungen für fähig gehalten wird, die Bedürfnisse des Menschen zu erfüllen, sondern aufgrund einer bestimmten Art zu werten, also aufgrund einer gewissen auf die unmittelbare und größere Anziehungskraft des Materiellen gegründeten Rangordnung der Werte. Das irrige Denken nach den Kategorien des Ökonomismus ging Hand in Hand mit dem Auftauchen der materialistischen Philosophie und mit ihrer Entwicklung von der mehr elementaren und allgemeinen Phase (auch Vulgärmaterialismus genannt, weil er beansprucht, die geistige Wirklichkeit zu einem überflüssigen Phänomen zu machen) zur Phase des sogenannten dialektischen Materialismus. Allerdings scheint es, daß – im Rahmen der vorliegenden Erwägungen – *der Ökonomismus* für das grundlegende Problem der menschlichen Arbeit und insbesondere für jene Trennung und Gegenüberstellung von „Arbeit" und „Kapital" als zwei Produktionsfaktoren, die man beide nur in der oben genannten ökonomistischen Weise sehen wollte, *von entscheidender Bedeutung* war und gerade diesen inhumanen Problemsatz noch vor dem philosophischen System des Materialismus geprägt hat. Doch ist offensichtlich auch der Materialismus nicht in der Lage, auch nicht in seiner dialektischen Form, der Reflexion über die menschliche Arbeit hinreichende und entscheidende Grundlagen zu bieten, durch die er dem Vorrang des Menschen vor dem Instrument „Kapital", dem Vorrang der Person vor der Sache eine angemessene und unwiderlegbare Begründung und Stütze geben könnte. Auch im dialektischen Materialismus ist der Mensch nicht in erster Linie Subjekt der Arbeit und Wirkursache des Produktionsprozesses, sondern wird in Abhängigkeit vom Materiellen gesehen und behandelt, als eine Art „Ergebnis" der die betreffende Zeit prägenden Wirtschafts- und Produktionsverhältnisse.

Selbstverständlich nimmt der Gegensatz zwischen Arbeit und Kapital, von dem hier die Rede ist – *der Gegensatz, der die Arbeit vom Kapital trennt und diesem wie ein eigenes „Ding" gegenüberstellt,* als wäre sie irgendein beliebiges Element des wirtschaftlichen Prozesses –, nicht nur in der Philosophie und in den Wirtschaftstheorien des 18. Jahrhunderts seinen Anfang, sondern viel mehr noch in der gesamten wirtschaftlich-sozialen Praxis jener Zeit der be-

ginnenden und rasch fortschreitenden Industrialisierung, bei der man vor allem die Möglichkeit einer starken Vermehrung der materiellen Reichtümer, also der Mittel, entdeckte, während man das Ziel, den Menschen, dem diese Mittel dienen müssen, aus dem Auge verlor. Gerade *dieser praktische Irrtum hat* vor allem die menschliche Arbeit, *den arbeitenden Menschen getroffen* und die ethisch gerechtfertigte Reaktion verursacht, von der bereits die Rede war. Der gleiche Irrtum, der nun bereits sein bestimmtes, mit dieser Zeit des ersten Kapitalismus und des Liberalismus verbundenes historisches Profil hat, kann sich unter anderen zeitlichen und örtlichen Umständen wiederholen, wenn man bei der Reflexion von den gleichen theoretischen und praktischen Voraussetzungen ausgeht. Eine radikale Überwindung dieses Irrtums erscheint unmöglich, solange es nicht zu angemessenen Änderungen kommt sowohl auf theoretischem wie auch auf praktischem Gebiet, *Änderungen auf der Linie einer entschiedenen Überzeugung vom Primat der Person über die Sache, der menschlichen Arbeit über das Kapital* als die Gesamtheit der Produktionsmittel.

14. Arbeit und Eigentum

Der hier kurz geschilderte historische Prozeß, der sicher sein Anfangsstadium schon überschritten hat, aber immer noch im Gange ist und sich durch die Beziehungen zwischen den Nationen und Kontinenten sogar noch ausweitet, erfordert auch unter einem anderen Gesichtspunkt eine Klarstellung. Wenn man von einer Antinomie zwischen Arbeit und Kapital spricht, so sind damit selbstverständlich nicht nur abstrakte oder „anonyme Kräfte" gemeint, die bei der wirtschaftlichen Produktion am Werk sind. Hinter beiden Begriffen stehen Menschen, lebende, konkrete Menschen; auf der einen Seite diejenigen, welche die Arbeit verrichten, ohne Eigentümer der Produktionsmittel zu sein, auf der anderen Seite jene, welche die Rolle des Unternehmers innehaben und entweder selbst die Eigentümer dieser Mittel sind oder deren Vertreter. So ist also im Ganzen dieses schwierigen historischen Prozesses von Anfang an *das Problem des Eigentums* enthalten. Die Enzyklika „Rerum novarum", deren Thema die soziale Frage ist, legt auch auf dieses Problem Gewicht, indem sie die Lehre der Kirche über das Eigentum, über das Recht auf Privateigentum auch hinsichtlich der Produktionsmittel in Erinnerung bringt und bestätigt. Das gleiche tat die Enzyklika „Mater et magistra".

Dieses Prinzip, wie es damals betont wurde und noch heute von der Kirche gelehrt wird, unterscheidet sich radikal vom Programm des *Kollektivismus,* das vom Marxismus proklamiert und im Laufe der Jahrzehnte seit der Enzyklika Leos XIII. in verschiedenen Ländern der Welt verwirklicht worden ist. Es unterscheidet sich zugleich vom Programm des *Kapitalismus,* das vom Liberalismus und den von ihm inspirierten politischen Systemen verwirklicht wird. In diesem zweiten Fall liegt der Unterschied in der Auffassung selbst vom Recht auf Eigentum. Die christliche Tradition hat dieses Recht nie als absolut und unantastbar betrachtet. Ganz im Gegenteil, sie hat es immer im größeren Rahmen des gemeinsamen Rechtes aller auf die Nutzung der Güter der Schöpfung insgesamt gesehen: *das Recht auf Privateigentum als dem gemeinsamen Recht auf Nutznießung untergeordnet,* als untergeordnet der Bestimmung der Güter für alle.

Außerdem hat die Lehre der Kirche das Eigentum nie so aufgefaßt, daß es zur Ursache sozialen Kontrastes in der Arbeit hätte werden können. Wie bereits erwähnt, erwirbt man Eigentum vor allem durch Arbeit und, damit es der Arbeit diene. Das gilt besonders für das Eigentum an Produktionsmitteln. Eine Auffassung, welche diese isoliert betrachtet, als einen geschlossenen Komplex von Eigentum, der dann als „Kapital" der „Arbeit" gegenüberstände oder sie gar ausbeuten sollte, steht im Gegensatz zum Wesen dieser Mittel und ihres Besitzes. Man darf sie nicht *gegen die Arbeit besitzen;* man darf sie auch nicht *um des Besitzes willen besitzen,* weil das einzige Motiv, das ihren Besitz rechtfertigt – sei es in der Form des Privateigentums, sei es in der des öffentlichen oder kollektiven Eigentums –, dies ist, *der Arbeit zu dienen* und dadurch die Verwirklichung des ersten Prinzips der Eigentumsordnung zu ermöglichen: die Bestimmung der Güter für alle und das gemeinsame Recht auf ihren Gebrauch. Unter diesem Gesichtspunkt also, im Hinblick auf die menschliche Arbeit und den gemeinsamen Zugang zu den Gütern, die dem Menschen zugedacht sind, ist unter den entsprechenden Bedingungen auch die *Sozialisierung* gewisser Produktionsmittel nicht auszuschließen. All diese Prinzipien hat die Kirche bei ihrer Unterweisung im Laufe der Jahrzehnte seit der Veröffentlichung der Enzyklika „Rerum novarum" immer betont, wobei sie sich auf Argumente bezog, die eine viel ältere Tradition formuliert hatte, zum Beispiel auf die bekannten Argumente der „Summa Theologiae" des heiligen Thomas von Aquin[22].

Im vorliegenden Dokument, dessen Hauptthema die menschliche Arbeit ist, soll all der Nachdruck bestätigt werden, mit dem die Unterweisung der Kirche über das Eigentum den Primat der Arbeit und damit den *Subjektcharakter* des Menschen im sozialen Leben und vor allem *in der dynamischen Struktur des gesamten Wirtschaftsprozesses* bisher zu sichern suchte und dies weiterhin versucht. In dieser Hinsicht bleibt der Standpunkt des „strengen" Kapitalismus, der das ausschließliche Recht des Privateigentums an den Produktionsmitteln wie ein unantastbares „Dogma" des Wirtschaftslebens verteidigt, weiterhin unannehmbar. Der Grundsatz von der Achtung der Arbeit fordert, daß dieses Recht einer konstruktiven – theoretischen und praktischen – Revision unterzogen wird. Denn wenn es wahr ist, daß das Kapital als Gesamtheit der Produktionsmittel zugleich die Frucht der Arbeit von Generationen darstellt, so ist es ebenso wahr, daß es ununterbrochen neu entsteht durch die Arbeit mit diesen Produktionsmitteln, die einer großen Werkbank gleichen, wo Tag für Tag die gegenwärtige Generation der Arbeitenden im Einsatz ist. Es handelt sich hier selbstverständlich um die verschiedenen Arten von Arbeit, nicht nur um die

sogenannte Handarbeit, sondern auch um die vielgestaltige intellektuelle Arbeit von der Forschung bis zur Führung.

In diesem Licht gewinnen die zahlreichen, von den Fachleuten der katholischen Soziallehre und auch vom obersten kirchlichen Lehramt[23] vorgebrachten *Anregungen* besondere Bedeutung. Sie betreffen das *Miteigentum* an den Produktionsmitteln, die Mitbestimmung, die Gewinnbeteiligung, die Arbeitnehmeraktien und ähnliches. Unabhängig von der konkreten Möglichkeit, diese verschiedenen Anregungen zu verwirklichen, bleibt es offensichtlich, daß die Anerkennung der richtig verstandenen Stellung der Arbeit und des arbeitenden Menschen im Produktionsprozeß verschiedene Anpassungen des Rechtswesens auf dem Gebiet des Eigentums an Produktionsmitteln erfordert. Das gilt nicht nur im Hinblick auf schon länger bestehende Verhältnisse, sondern in erster Linie für die Realität und Problemlage, die sich in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts in der sogenannten Dritten Welt herausgebildet haben mit den verschiedenen neuen, unabhängigen Ländern, die – vor allem in Afrika – an der Stelle ehemaliger Kolonialgebiete entstanden sind. Wenn also der Standpunkt des „strengen" Kapitalismus einer ständigen Revision mit dem Ziel einer Reform unter der Rücksicht der Menschenrechte unterzogen werden muß – wobei die Menschenrechte im weitesten Sinn und im Zusammenhang mit der Arbeit zu verstehen sind –, so muß man unter dem gleichen Gesichtspunkt feststellen, daß diese vielfältigen und so sehr erwünschten Reformen *nicht a priori durch eine Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln* verwirklicht werden können. Denn es ist zu bedenken, daß es für eine zufriedenstellende Sozialisierung der Produktionsmittel (des Kapitals) nicht genügt, sie einfach den Händen ihrer privaten Eigentümer zu entziehen. Sie hören in diesem Fall nur auf, Eigentum einer bestimmten Gesellschaftsgruppe, der privaten Eigentümer, zu sein, um dafür Eigentum der organisierten Gesellschaft zu werden und dabei unter die Verwaltung und direkte Kontrolle einer anderen Personengruppe zu geraten, die, ohne Eigentümer der Produktionsmittel zu sein, durch ihre Machtposition in der Gesellschaft darüber auf der Ebene der gesamten nationalen oder der örtlichen Wirtschaft verfügt.

Diese führende und verantwortliche Gruppe kann ihre Aufgaben in einer vom Standpunkt des Primates der Arbeit befriedigenden Weise erfüllen; sie kann sie aber auch schlecht erfüllen, indem sie für sich das *Monopol* in Anspruch nimmt, die Produktionsmittel *zu verwalten* und über sie *zu verfügen,* und dabei nicht einmal vor der Verletzung fundamentaler Menschenrechte zurückschreckt. So ist also der bloße Übergang der Produktionsmittel in Staatseigentum im kollektivistischen System keineswegs schon gleichbedeutend mit einer „Sozialisierung" dieses Eigentums. Von Sozialisierung kann man nur dann sprechen, wenn der Subjektcharakter der Gesellschaft garantiert ist, das heißt, wenn jeder aufgrund der eigenen Arbeit den vollen Anspruch hat, sich zugleich als Miteigentümer der großen Werkstätte zu betrachten, in der er gemeinsam mit allen anderen arbeitet. Ein Weg auf dieses Ziel hin könnte sein, die Arbeit soweit wie möglich mit dem Eigentum am Kapital zu verbinden und eine große Vielfalt mittlerer Körperschaften mit wirtschaftlicher, sozialer oder kultureller Zielsetzung ins Leben zu rufen: Körperschaften mit echter Autonomie gegenüber den öffentlichen Behörden, Körperschaften, die ihre spezifischen Ziele in ehrlicher Zusammenarbeit und mit Rücksicht auf die Forderungen des Gemeinwohls verfolgen und sich in Form und Wesen als lebensvolle Gemeinschaften erweisen, so daß sie ihre Mitglieder als Personen betrachten und behandeln und zu aktiver Teilnahme an ihrem Leben anregen[24].

15. Der personale Gesichtspunkt

So ist also *das Prinzip des Primates der Arbeit* vor dem Kapital eine Forderung sozialethischer Natur. Diese Forderung nimmt sowohl in demjenigen System eine Schlüsselstellung ein, das sich auf dem Grundsatz des privaten Eigentums an Produktionsmitteln aufbaut, als auch in jenem, in dem dieses, zuweilen sogar bis an die Wurzel, eingeschränkt worden ist. Die Arbeit ist in gewisser Hinsicht untrennbar mit dem Kapital verbunden und duldet in keiner Form jene Antinomie, die sie von den Produktionsmitteln trennen und ihnen entgegenstellen will und die als Ergebnis rein wirtschaftlichen Denkens das Leben der Menschen während der letzten Jahrhunderte belastet hat. Wenn der Mensch arbeitet und sich dabei der Gesamtheit der Produktionsmittel bedient, so möchte er zugleich, daß die Früchte dieser Arbeit ihm und den anderen zugute kommen und daß er bei diesem Arbeitsprozeß Mitverantwortlicher und Mitgestalter in der Werkstätte sein darf, in der er tätig ist.

Daraus ergeben sich einige spezifische Rechte der Arbeitnehmer, welche der Verpflichtung zur Arbeit entsprechen. Es wird davon in der Folge die Rede sein. Schon hier ist jedoch allgemein hervorzuheben, daß der Arbeitende *nicht nur* das geschuldete *Entgelt* für seine Arbeit erwartet, sondern auch, daß im Produktionsprozeß selbst die Möglichkeit erwogen werde, daß er bei seiner Arbeit – auch bei Gemeinschaftseigentum – gleichzeitig *das Bewußtsein haben könne, im eigenen Bereich zu arbeiten.* Dieses Bewußtsein wird in ihm ausgelöscht bei einem System übermäßiger bürokratischer Zentralisierung, wo sich der Arbeitnehmer eher als Rädchen in einem von oben bewegten Mechanismus vorkommt und sich – aus mehr als einem Grund – eher als bloßes Produktionsmittel denn als echtes Subjekt der Arbeit fühlt, das mit Eigeninitiative begabt ist. Die Lehre der Kirche hat immer die sichere und tiefe Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß die menschliche Arbeit nicht nur mit der Wirtschaft zu tun hat, sondern auch und vor allem *personale Werte* mitbetrifft. Die volle Achtung dieser personalen Werte gereicht gerade dem Wirtschaftssystem selbst und dem Produktionsprozeß zum Vorteil. Nach dem heiligen Thomas von Aquin[25] ist es vor allem dieser Grund, der für das Privatei-

gentum an den Produktionsmitteln spricht. Wenn wir auch anerkennen, daß aus bestimmten begründeten Motiven Ausnahmen vom Grundsatz des Privateigentums gemacht werden können – heutzutage sind wir sogar Zeugen der Einführung des Systems „sozialisierten" Eigentums –, so verliert dennoch *der personale Gesichtspunkt* weder auf grundsätzlicher noch auf praktischer Ebene seine Bedeutung. Jede Sozialisierung von Produktionsmitteln, die überlegt und fruchtbar sein will, muß diesen Gesichtspunkt berücksichtigen. Man muß alles daransetzen, daß der Mensch auch in einem solchen System das Bewußtsein behalten kann, im eigenen Bereich zu arbeiten. Sonst ergeben sich im ganzen Wirtschaftsprozeß unkalkulierbare Schäden, und zwar nicht nur wirtschaftlicher Art, sondern vor allem Schäden am Menschen.

IV. Die Rechte des arbeitenden Menschen

16. Im großen Zusammenhang der Menschenrechte

Wenn die Arbeit eine Pflicht im mehrfachen Sinne dieses Wortes ist, eine Verpflichtung, dann ist sie zugleich auch eine Quelle von Rechten des *Arbeitnehmers.* Diese *Rechte* müssen untersucht werden *im großen Zusammenhang der Menschenrechte insgesamt,* der Rechte, die sich aus der Natur des Menschen ergeben und von denen viele durch verschiedene internationale Stellen proklamiert sind und von den einzelnen Staaten für ihre Bürger immer mehr garantiert werden. Die Achtung dieses weiten Gefüges der Menschenrechte stellt die Grundbedingung für den Frieden in der Welt von heute dar: für den Frieden sowohl im Inneren der einzelnen Länder und Völker als auch auf internationaler Ebene. Das Lehramt der Kirche hat dies schon oft betont, besonders seit der Enzyklika „Pacem in terris". In den weiteren Rahmen dieser fundamentalen Rechte der Person lassen sich *die Menschenrechte, die der Arbeit entspringen,* ohne Schwierigkeit einfügen.

Dennoch weisen sie innerhalb dieses Rahmens einen spezifischen Charakter auf, welcher der besonderen, oben dargelegten Natur der menschlichen Arbeit entspricht, und gerade diesem Charakter gemäß müssen wir sie nun betrachten. Die Arbeit ist, wie gesagt, eine *Pflicht, eine Verpflichtung des Menschen,* und das *im mehrfachen Sinne dieses Wortes.* Der Mensch muß arbeiten, einmal weil es ihm der Schöpfer aufgetragen hat, dann wegen seiner Menschennatur, für deren Erhaltung und Entwicklung die Arbeit erforderlich ist. Der Mensch schuldet die Arbeit auch seinen Mitmenschen, insbesondere seiner Familie, aber auch der Gesellschaft, der er angehört, der Nation, deren Sohn oder Tochter er ist, der ganzen Menschheitsfamilie, deren Glied er ist: Erbe der Arbeit von Generationen und zugleich Mitgestalter der Zukunft derer, die im Ablauf der Geschichte nach ihm kommen werden. All das macht die moralische Verpflichtung zur Arbeit aus, im weiten Sinne jenes Wortes. Wenn es um die moralischen Rechte jedes Menschen hinsichtlich der Arbeit geht, welche dieser Verpflichtung entsprechen, muß man also immer das ganze, weite Bezugssystem vor Augen haben, in dem sich die Tätigkeit jedes arbeitenden Menschen abspielt.

So haben wir, wenn wir von der Verpflichtung zur Arbeit und den Rechten des Arbeitnehmers sprechen, welche dieser Verpflichtung entsprechen, vor allem die Beziehung zwischen dem *direkten oder indirekten Arbeitgeber und dem Arbeitnehmer* im Sinn.

Die Unterscheidung zwischen direktem und indirektem Arbeitgeber erscheint sehr wichtig im Hinblick auf die konkrete Organisation der Arbeit wie auch auf das mögliche Entstehen gerechter oder ungerechter Beziehungen im Arbeitsbereich. Wenn *direkter Arbeitgeber* jene Person oder Institution ist, mit der ein Arbeitnehmer den Arbeitsvertrag unter bestimmten Bedingungen direkt abschließt, so muß man als *indirekten Arbeitgeber* die zahlreichen, verschiedenartigen Faktoren „hinter" dem direkten Arbeitgeber verstehen, die sowohl auf die Fassung des Arbeitsvertrages als somit auch auf das Entstehen mehr oder weniger gerechter Beziehungen im Bereich der menschlichen Arbeit einwirken.

17. „Indirekter" und „direkter" Arbeitgeber

Der Begriff des indirekten Arbeitgebers umfaßt Personen wie auch Institutionen verschiedener Art; er umfaßt auch kollektive Arbeitsverträge und *Verhaltensprinzipien,* die von diesen Personen und Institutionen festgelegt sind und das ganze sozio-ökonomische *System* bestimmen oder sich aus ihm ergeben. Der Begriff des indirekten Arbeitgebers bezieht sich somit auf viele verschiedene Elemente. Die Verantwortung des indirekten Arbeitgebers unterscheidet sich von der des direkten, wie schon das Wort besagt: die Verantwortung ist weniger direkt, bleibt jedoch eine echte Verantwortung; der indirekte Arbeitgeber bestimmt wesentlich den einen oder anderen Aspekt des Arbeitsverhältnisses und bedingt so das Verhalten des direkten Arbeitgebers, wenn dieser den Arbeitsvertrag und das Arbeitsverhältnis konkret festlegt. Eine solche Feststellung verfolgt nicht das Ziel, den direkten Arbeitgeber von der ihm eigenen Verantwortung zu entbinden, sondern möchte nur die Aufmerksamkeit auf das Geflecht von Bedingtheiten lenken, die sein Verhalten beeinflussen. Wenn es um die Fassung einer *ethisch korrekten Arbeitspolitik* geht, muß man all diese Bedingtheiten vor Augen haben. Und sie ist korrekt, wenn die objektiven Rechte des Arbeitnehmers vollauf gewahrt sind.

Der Begriff des indirekten Arbeitgebers läßt sich auf jedes einzelne Land und vor allem auf den Staat anwenden. Gerade dem Staat obliegt ja eine gerechte Arbeitspolitik. Es ist jedoch bekannt, daß im heutigen System der Weltwirtschaft zahlreiche *Verbindungen zwischen* den einzelnen *Staaten* bestehen, zum Beispiel im Bereich von Ein- und

Ausfuhr, also des gegenseitigen Tausches von Wirtschaftsgütern, seien dies Rohstoffe, Halbfabrikate oder Fertigprodukte. Diese Beziehungen schaffen auch gegenseitige *Abhängigkeiten,* weshalb es heute schwer wäre, bei irgendeinem Staat, und sei er auch wirtschaftlich der mächtigste, von voller Selbstversorgung, von Autarkie, zu sprechen.

Ein solches System gegenseitiger Abhängigkeiten ist an sich etwas Normales; es kann aber leicht zum Anlaß verschiedener Formen von Ausbeutung und Ungerechtigkeit werden und folglich die Arbeitspolitik der einzelnen Staaten und somit letzten Endes den einzelnen Arbeitnehmer, das eigentliche Subjekt der Arbeit, beeinflussen. So suchen zum Beispiel die *hochindustrialisierten Länder* und mehr noch jene Unternehmen, welche in hohem Maß über die industriellen Produktionsmittel bestimmen (die sogenannten multinationalen oder übernationalen Unternehmen), während sie die Preise für ihre Produkte möglichst hoch festsetzen, gleichzeitig die Preise der Rohstoffe oder der Halbfabrikate möglichst niedrig zu halten, was zusammen mit anderen Ursachen zu einem immer größeren Mißverhältnis zwischen den Nationaleinkommen der betroffenen Länder führt. Dieser Abstand zwischen den meisten reichen und den ärmeren Ländern verringert sich nicht und gleicht sich nicht aus, sondern wird immer noch größer, natürlich den letzteren zum Schaden. Es liegt auf der Hand, daß dies nicht ohne Auswirkungen auf die lokale Arbeitspolitik und auf die Lage des arbeitenden Menschen in den wirtschaftlich benachteiligten Ländern bleiben kann. Der direkte Arbeitgeber, der in einem ähnlichen System von Bedingtheiten steht, setzt die Arbeitsbedingungen unter dem objektiven Bedarf und Anspruch der Arbeitnehmer an, vor allem dann, wenn er selbst möglichst hohe Gewinne aus dem von ihm geführten Unternehmen ziehen will (oder aus mehreren von ihm geführten Unternehmen im Fall von „sozialisiertem" Eigentum an den Produktionsmitteln).

Dieses System der Abhängigkeiten, die zum Begriff des indirekten Arbeitgebers gehören, ist, wie man leicht folgern kann, sehr ausgedehnt und kompliziert. Um es näher zu bestimmen, muß man gewissermaßen die *Gesamtheit* der für das wirtschaftliche Leben *im Profil des betreffenden Landes und Staates* entscheidenden Elemente berücksichtigen; gleichzeitig jedoch muß man noch viel weitere Verbindungen und Abhängigkeiten im Auge haben. Die Verwirklichung der Rechte des Arbeitnehmers darf aber nicht dazu verurteilt sein, nur einen Ableger von Wirtschaftssystemen darzustellen, die mehr oder weniger ausschließlich vom Gesichtspunkt des größtmöglichen Profits geleitet würden. Ganz im Gegenteil, gerade die Rücksicht auf die objektiven Rechte des Arbeitenden (jede Art von Arbeit eingeschlossen: körperliche und geistige, in Industrie und Landwirtschaft) ist es, die *einen angemessenen und grundlegenden Maßstab* für den Aufbau der gesamten Wirtschaft bilden muß, sowohl innerhalb von Land und Staat als auch im Gesamt der Weltwirtschaftspolitik mit den von ihr bestimmten internationalen Systemen und Beziehungen.

In dieser Richtung sollten alle dazu berufenen *internationalen Organisationen* ihren Einfluß geltend machen, angefangen von der Organisation der Vereinten Nationen. Das Internationale Arbeitsamt (OIT) und die Unterorganisation der Vereinten Nationen für Ernährung und Landwirtschaft (FAO) und noch andere mehr können wahrscheinlich gerade hierzu neue Beiträge anbieten. Auf der Ebene der einzelnen Staaten gibt es Ministerien, Behörden und auch verschiedene gesellschaftliche Einrichtungen zu diesem Zweck. All das macht unübersehbar, welch große Bedeutung, wie erwähnt, dem indirekten Arbeitgeber bei der Verwirklichung der vollen Achtung der Rechte des Arbeitnehmers zukommt; denn die Rechte der menschlichen Person sind in der gesamten Sozialmoral das entscheidende Element.

18. Das Problem des Arbeitsplatzes

Wenn man die Rechte der Arbeitenden gerade im Hinblick auf diesen „indirekten Arbeitgeber" bedenkt, also im Hinblick auf das Gefüge der nationalen und internationalen Stellen, die für die ganze Ausrichtung der Arbeitspolitik verantwortlich sind, muß man seine Aufmerksamkeit zuerst auf ein *grundlegendes Problem* richten, nämlich auf das Problem des Arbeitsplatzes, mit anderen Worten, auf das Problem *einer geeigneten Beschäftigung für alle Arbeitsfähigen.* Das Gegenteil einer gerechten und geordneten Situation auf diesem Gebiet ist die Arbeitslosigkeit, der Mangel an Arbeitsplätzen für Arbeitsfähige. Es kann sich dabei um eine allgemeine oder eine auf einzelne Sektoren beschränkte Arbeitslosigkeit handeln. Aufgabe der genannten Institutionen, die hier unter dem Namen des indirekten Arbeitgebers verstanden werden, ist es, *die Arbeitslosigkeit zu bekämpfen,* die in jedem Fall ein Übel ist und, wenn sie große Ausmaße annimmt, zu einem echten sozialen Notstand werden kann. Ein besonders schmerzliches Problem wird sie, wenn sie vor allem die Jugendlichen trifft, die nach einer entsprechenden allgemeinbildenden, technischen und beruflichen Vorbereitung keinen Arbeitsplatz finden können und ihren ehrlichen Arbeitswillen und ihre Bereitschaft, die ihnen zukommende Verantwortung für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung der Gesellschaft zu übernehmen, schmerzlich frustriert sehen. Die Pflicht der Hilfeleistung für die Arbeitslosen, das heißt die Verpflichtung, den beschäftigungslosen Arbeitnehmern und ihren Familien durch die dazu nötige entsprechende Unterstützung den Lebensunterhalt zu sichern, entspringt dem Grundprinzip der für diesen Bereich gültigen sittlichen Ordnung, nämlich dem Prinzip der gemeinsamen Nutznießung der Güter, oder, anders und einfacher ausgedrückt, dem Recht auf Leben und Unterhalt.

Um der Gefahr der Arbeitslosigkeit entgegenzutreten und allen einen Arbeitsplatz zu sichern, müssen die hier als „indirekte Arbeitgeber" bezeichneten Stellen für eine *Gesamtplanung* zugunsten jener differenzierten Werkstatt sorgen, in der sich nicht nur das wirtschaftliche, sondern

auch das kulturelle Leben eines Landes formt; darüber hinaus müssen sie auf eine korrekte und rationelle Organisation der Arbeit in dieser Werkstatt achten. Diese Gesamtsorge obliegt letzten Endes dem Staat, darf jedoch nicht einer einseitigen Zentralisierung durch die öffentliche Hand gleichkommen. Es geht vielmehr um eine gerechte und überlegte *Koordinierung*, in deren Rahmen die *freie Initiative* der einzelnen Personen, der unabhängigen Gruppen, der örtlichen Betriebe und Unternehmen garantiert sein muß, unter Berücksichtigung dessen, was oben bereits über den subjekthaften Charakter der menschlichen Arbeit gesagt worden ist.

Die Tatsache der gegenseitigen Abhängigkeit der einzelnen Länder und Staaten und die Notwendigkeit der Zusammenarbeit auf verschiedenen Gebieten fordern, daß man – unter Berücksichtigung der souveränen Rechte eines jeden von ihnen auf den Gebieten der Planung und der Organisation der Arbeit im eigenen Bereich – in diesem wichtigen Sektor gleichzeitig auf der Ebene der *internationalen Zusammenarbeit* durch entsprechende Verträge und Vereinbarungen tätig wird. Auch hier muß das Grundanliegen solcher Verträge und Vereinbarungen immer mehr die menschliche Arbeit werden, als Grundrecht aller Menschen verstanden; die Arbeit, welche allen, die sie verrichten, analoge Rechte verleiht, so daß der Lebensstandard der Arbeitenden in den einzelnen Ländern *immer weniger jene ärgerniserregenden Unterschiede* aufweise, die ungerecht sind und sogar gewaltsame Reaktionen hervorrufen können. Die internationalen Organisationen haben auf diesem Gebiet enorme Aufgaben zu erfüllen. Sie müssen sich dabei von einer genauen Diagnose der vielschichtigen Situationen und ihrer naturgegebenen, geschichtlichen, politischen und sonstigen Bedingungen leiten lassen; darüber hinaus müßten sie in der Verwirklichung der gemeinsam festgelegten Aktionspläne eine größere Leistungsfähigkeit und Effizienz erlangen.

Auf diesem Wege ließe sich der Plan eines universalen und ausgeglichenen Fortschritts aller verwirklichen, wie er den Leitfaden der Enzyklika „Populorum progressio" Pauls VI. bildet. Dabei ist hervorzuheben, daß das entscheidende Element und gleichzeitig der beste *Prüfstein* eines solchen *Fortschritts* im Geist der Gerechtigkeit und des Friedens, wie ihn die Kirche verkündet und unaufhörlich vom Vater aller Menschen und Völker erbittet, gerade die *ständige Aufwertung der menschlichen Arbeit* ist, sei es unter dem Gesichtspunkt ihrer objektiven Zielsetzung, sei es im Hinblick auf die Würde des Subjekts jeder Arbeit, das der Mensch ist. Der Fortschritt, um den es sich handelt, muß sich durch den Menschen und für den Menschen vollziehen und in ihm Früchte tragen. Prüfstein dieses Fortschritts wird eine immer echtere Anerkennung der Zielsetzung der Arbeit und eine immer allgemeinere Achtung der Rechte sein, die sich aus ihr entsprechend der Würde des Menschen, der das Subjekt der Arbeit ist, ergeben.

Vernünftige Planung und angemessene Organisation der menschlichen Arbeit im Rahmen der einzelnen Länder und Staaten sollten auch die Ermittlung des rechten Verhältnisses zwischen den verschiedenen Arten von Beschäftigung erleichtern: Arbeit in der Landwirtschaft, in der Industrie und in den vielfältigen Dienstleistungsberufen, Arbeit in der Verwaltung wie auch in der Wissenschaft und Kunst, je nach den Fähigkeiten der einzelnen Menschen und für das Gemeinwohl der einzelnen Länder und der ganzen Menschheit. Der Organisation des menschlichen Lebens nach den vielfältigen Arbeitsmöglichkeiten müßte ein angemessenes *Unterrichts- und Erziehungssystem* entsprechen; es sollte in erster Linie die Entwicklung einer reifen Menschlichkeit zum Ziel haben, dann aber auch die fachliche Befähigung, um nutzbringend einen rechten Platz in der großen und sozial differenzierten Werkstatt einnehmen zu können.

Wenn wir auf die gesamte Menschheitsfamilie rund um die Erde schauen, werden wir unvermeidlich von einer *erschütternden Tatsache* ungeheuren Ausmaßes schmerzlich berührt: Während einerseits beträchtliche Naturschätze ungenützt bleiben, gibt es andrerseits Scharen von Arbeitslosen und Unterbeschäftigten und ungezählte Massen von Hungernden, eine Tatsache, die zweifelsfrei bezeugt, daß im Inneren der einzelnen politischen Gemeinschaften wie auch in den Beziehungen zwischen ihnen auf kontinentaler und globaler Ebene hinsichtlich der Organisation der Arbeit und der Beschäftigung irgend etwas nicht funktioniert, und zwar gerade in den entscheidenden und sozial wichtigsten Punkten.

19. Lohn und besondere Sozialleistungen

Nachdem wir die wichtige Rolle beschrieben haben, welche dem Bemühen um eine Beschäftigung für alle Arbeitnehmer zukommt, um so die Achtung der unveräußerlichen Rechte des Menschen hinsichtlich seiner Arbeit zu gewährleisten, ist es angebracht, diese Rechte näher zu betrachten, die letzten Endes im Verhältnis *zwischen dem Arbeitnehmer und dem direkten Arbeitgeber* ins Spiel kommen. Alles, was bisher zum Thema des indirekten Arbeitgebers gesagt worden ist, dient dem Zweck, eben dieses Verhältnis genauer zu bestimmen, und zwar durch das Aufzeigen jener vielfältigen Bedingungen, die es indirekt prägen. Diese Erwägung hat jedoch keinen ausschließlich beschreibenden Sinn; sie ist auch nicht ein kurzer Traktat über Wirtschaft oder Politik. Es geht darum, den *deontologischen und moralischen Aspekt* eines Problems deutlich zu machen. Das Schlüsselproblem der Sozialethik ist aber die Frage des *gerechten Lohnes* für die geleistete Arbeit. Es gibt heutzutage keine wichtigere Weise, die Gerechtigkeit im Verhältnis zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber zu verwirklichen, als eben die Bezahlung der Arbeit. Unabhängig davon, ob diese Arbeit im System des Privateigentums an den Produktionsmitteln geleistet wird oder in einem System, wo dieses Eigentum eine Art „Sozialisierung" erfahren hat, wird das Verhältnis zwischen dem Arbeitgeber (vor allem direkter Art) und dem Arbeitnehmer durch den Lohn geregelt, durch das gerechte Entgelt für die geleistete Arbeit.

Es ist auch hervorzuheben, daß die Gerechtigkeit eines sozio-ökonomischen Systems und auf jeden Fall sein rechtes Funktionieren letzten Endes nach der Art und Weise einzuschätzen sind, wie in jenem System die menschliche Arbeit ihre angemessene Entlohnung findet. Hier sind wir erneut beim Grundprinzip der ganzen sozialethischen Ordnung angelangt, beim *Prinzip der gemeinsamen Nutznießung der Güter.* In jedem System, unabhängig von dem ihm zugrundeliegenden konkreten Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit, bleibt die Bezahlung, das heißt *der Lohn für die geleistete Arbeit,* der *konkrete Weg,* der den meisten Menschen den Zugang zu jenen Gütern eröffnet, die zur gemeinsamen Nutznießung bestimmt sind, seien es die Güter der Natur, seien es die Erzeugnisse der Produktion. Zu beiden Arten hat der Arbeitende durch die Bezahlung Zugang, die er als Entlohnung für seine Arbeit erhält. Somit wird gerade die gerechte Bezahlung jeweils zum *Prüfstein für die Gerechtigkeit* des gesamten sozio-ökonomischen Systems und für sein rechtes Funktionieren. Es ist dies nicht der einzige Maßstab hierfür, aber ein besonders wichtiger und in gewissem Sinne der entscheidende.

Eine solche Überprüfung betrifft vor allem die Familie. Die gerechte Entlohnung für die Arbeit eines Erwachsenen, der Verantwortung für eine Familie trägt, muß dafür ausreichen, eine Familie zu gründen, angemessen zu unterhalten und für die Zukunft zu sichern. Eine solche Entlohnung kann entweder durch eine sogenannte *familiengerechte Bezahlung* zustande kommen – das heißt durch einen dem Familienvorstand für seine Arbeit ausbezahlten Gesamtlohn, der für die Erfordernisse der Familie ausreicht, ohne daß die Gattin einem außerhäuslichen Erwerb nachgehen muß – oder durch *besondere Sozialleistungen,* wie Familienbeihilfen oder Zulagen für die Mutter, die sich ausschließlich der Familie widmet; diese Beihilfen müssen im Einklang mit den tatsächlichen Notwendigkeiten der Familie stehen, also der Zahl der zu versorgenden Personen entsprechen, solange diese nicht in der Lage sind, die Verantwortung für ihr Leben auf angemessene Weise in eigene Hände zu nehmen. Die Erfahrung bestätigt, daß man sich für die *soziale Aufwertung der mütterlichen Aufgaben* einsetzen muß, für die Aufwertung der Mühen, die mit ihnen verbunden sind, und des Bedürfnisses der Kinder nach Pflege, Zuwendung und Herzlichkeit, damit sie sich zu verantwortungsbewußten, sittlich und religiös reifen und psychisch ausgeglichenen Persönlichkeiten entwickeln können. Es wird einer Gesellschaft zur Ehre gereichen, wenn sie es der Mutter ermöglicht, sich ohne Behinderung ihrer freien Entscheidung, ohne psychologische oder praktische Diskriminierung und ohne Benachteiligung gegenüber ihren Kolleginnen der Pflege und Erziehung ihrer Kinder je nach den verschiedenen Bedürfnissen ihres Alters zu widmen. Der notgedrungene Verzicht auf die Erfüllung dieser Aufgaben um eines außerhäuslichen Verdienstes willen ist im Hinblick auf das Wohl der Gesellschaft und der Familie unrecht, wenn er jenen vorrangigen Zielen der Mutterschaft widerspricht oder sie erschwert[26]. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß, allgemeiner gesprochen, der ganze Arbeitsprozeß so organisiert und angepaßt werden muß, daß die Erfordernisse der Person und ihrer Lebensweise, vor allem ihres häuslichen Lebens, gebührende Beachtung finden, wobei dem Alter und Geschlecht eines jeden Rechnung zu tragen ist. Es ist eine Tatsache, daß in vielen Ländern die Frauen in fast allen Lebensbereichen tätig sind. Sie sollten aber diese Tätigkeiten *ihrem eigenen Wesen gemäß* verrichten können, ohne Diskriminierungen und ohne Ausschluß von Stellungen, für die sie befähigt sind, aber zugleich auch, ohne wegen ihrer familiären Wünsche oder wegen ihrer spezifischen Rolle bei der Aufgabe, an der Seite der Männer zum Wohl der Gesellschaft beizutragen, weniger geachtet zu werden. *Die wahre Aufwertung der Frau* erfordert eine Arbeitsordnung, die so strukturiert ist, daß sie diese Aufwertung nicht mit dem Aufgeben ihrer Eigenheit bezahlen muß und zum Schaden der Familie, wo ihr als Mutter eine unersetzliche Rolle zukommt.

Neben dem Lohn kommen hier noch verschiedene *Sozialleistungen* in Betracht, deren Zweck es ist, das Leben und die Gesundheit des Arbeitnehmers und seiner Familie zu sichern. Die mit der nötigen Sorge für die Gesundheit verbundenen Ausgaben, besonders bei Arbeitsunfällen, machen es notwendig, dem Arbeitnehmer einen leichteren Zugang zu ärztlicher Hilfe zu verschaffen, und zwar zu einem möglichst geringen Preis oder auch ganz unentgeltlich. Ein anderer Bereich solcher Leistungen steht im Zusammenhang mit dem *Recht auf Ruhe und Erholung:* es handelt sich hier vor allem um die regelmäßige wöchentliche Ruhezeit, die zumindest den Sonntag umfassen sollte, ferner um eine längere Erholungszeit, den sogenannten Urlaub, einmal im Jahr oder eventuell mehrmals im Jahr in kürzeren Zeitabschnitten. Schließlich geht es um das Recht auf Ruhestandsgeld, auf Alterssicherung und auf Versicherung bei Arbeitsunfällen. Im Rahmen dieser hauptsächlichen Rechte gibt es ein ganzes System einzelner Rechtsansprüche, deren Beachtung zusammen mit der Entlohnung der Arbeit für ein korrektes Verhältnis zwischen Arbeitnehmer und Arbeitgeber entscheidend ist. Unter diesen Einzelrechten ist immer auch der Anspruch auf solche Arbeitsräume und Produktionsprozesse zu beachten, die dem Arbeitnehmer weder gesundheitlich noch geistig-sittlich schaden.

20. Die Bedeutung der Gewerkschaften

Aus all diesen Rechtsansprüchen zusammen mit der Notwendigkeit, daß die Arbeitnehmer selbst sich für deren Gewährleistung einsetzen, ergibt sich noch ein weiteres Recht, nämlich *sich zusammenzuschließen,* also Verbände oder Vereinigungen zu bilden, deren Zweck es ist, die Lebensinteressen der in den verschiedenen Berufen Tätigen zu vertreten. Solche Vereinigungen werden als *Gewerkschaften* bezeichnet. Die Lebensinteressen der Arbeitneh-

mer sind bis zu einem gewissen Punkt allen gemeinsam; gleichzeitig jedoch weist jede Art von Arbeit, jeder Beruf bestimmte Eigenheiten auf, die in diesen Organisationen ihre besondere Berücksichtigung finden sollten.

Die Gewerkschaften gehen in gewissem Sinne schon auf die mittelalterlichen Zünfte zurück, insofern diese Organisationen jeweils Angehörige des gleichen Handwerks umfaßten, also Menschen *aufgrund der von ihnen verrichteten Arbeit* zusammenschlossen. Gleichzeitig besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen Korporationen und den Gewerkschaften: Die modernen Gewerkschaften sind aus dem Kampf der Arbeitnehmer, der Arbeiterschaft und vor allem der Industriearbeiter, für den Schutz ihrer legitimen *Rechte* gegenüber den Unternehmern und den Besitzern der Produktionsmittel entstanden. Ihre Aufgabe ist die Verteidigung der existentiellen Interessen der Arbeitnehmer in allen Bereichen, wo ihre Rechte berührt werden. Die historische Erfahrung lehrt, daß Organisationen dieser Art ein unentbehrliches *Element des sozialen Lebens* darstellen, vor allem in den modernen Industriegesellschaften. Das bedeutet freilich nicht, daß nur Industriearbeiter Vereinigungen dieser Art errichten könnten. Die Angehörigen aller Berufe können sich ihrer zur Sicherung der jeweiligen Rechte bedienen. Es gibt daher auch Gewerkschaften der Landwirte und der Arbeitnehmer in leitender Stellung wie auch Vereinigungen der Arbeitgeber. Alle teilen sich dann, wie gesagt, entsprechend den verschiedenen Berufszweigen noch weiter in Gruppen und Untergruppen auf.

Die katholische Soziallehre vertritt nicht die Meinung, daß die Gewerkschaften nur Ausdruck der „Klassen"-Struktur einer Gesellschaft und Teilnehmer des Klassenkampfes seien, der unvermeidlich das gesellschaftliche Leben beherrsche. Gewiß, sie nehmen teil am *Kampf für die soziale Gerechtigkeit,* für die berechtigten Ansprüche der Arbeitenden in den verschiedenen Berufen. Dieser „Kampf" muß jedoch als ein normaler Einsatz *für* ein gerechtes Gut angesehen werden: in diesem Fall für das Wohl, das den Bedürfnissen und Verdiensten der nach Berufen zusammengeschlossenen Arbeitnehmern entspricht. Es ist dies aber kein *Kampf gegen* andere. Wenn er bei umstrittenen Fragen auch den Charakter einer Opposition gegen andere annimmt, so geschieht das im Hinblick auf das Gut der sozialen Gerechtigkeit und nicht um des „Kampfes" willen oder um den Gegner auszuschalten. Es ist ein Kennzeichen der Arbeit, daß sie die Menschen vor allem eint; darin besteht ihre soziale Kraft: sie bildet Gemeinschaft. In dieser Gemeinschaft müssen sich letzten Endes alle irgendwie zusammenfinden, sowohl jene, die arbeiten, wie auch jene, die über die Produktionsmittel verfügen oder sie besitzen. Im Licht dieser *grundlegenden Struktur jeder Arbeit* – im Licht der Tatsache, daß schließlich in jedem sozialen System „Arbeit" und „Kapital" die unentbehrlichen Elemente des Produktionsprozesses sind – bleibt der arbeitsbedingte Zusammenschluß von Menschen zur Verteidigung der ihnen zukommenden Rechte ein positiver Faktor der *sozialen Ordnung* und *Solidarität,* von dem man nicht absehen kann.

Der legitime Einsatz zur Sicherung der Rechte von Arbeitnehmern derselben Berufsgruppe muß allerdings immer den Beschränkungen Rechnung tragen, welche die allgemeine Wirtschaftslage des Landes auferlegt. Die gewerkschaftlichen Forderungen dürfen nicht in *Gruppen- oder Klassenegoismus* ausarten, wenngleich sie im Interesse des Gemeinwohls der ganzen Gesellschaft auch auf die Verbesserung all dessen abzielen können und müssen, was im System des Eigentums an den Produktionsmitteln oder in der Art, sie einzusetzen und über sie zu verfügen, fehlerhaft ist. Das gesellschaftliche und wirtschaftlich-soziale Leben ist gewiß wie ein System „kommunizierender Röhren", und auch jede soziale Aktivität zugunsten der Rechte einzelner Gruppen muß sich in dieses System einfügen.

In diesem Sinn gehört die Aktivität der Gewerkschaften zweifellos in das Gebiet der *„Politik"*, wenn sie als *kluges Bemühen um das Gemeinwohl* aufgefaßt wird. Andererseits ist es nicht Aufgabe der Gewerkschaften, „Politik zu machen" im heute üblichen Sinne dieses Ausdrucks. Die Gewerkschaften haben nicht die Eigenschaft politischer Parteien, die um die Macht kämpfen, und sollten auch nicht den Entscheidungen der politischen Parteien unterstellt sein oder in zu enger Verbindung mit ihnen stehen. Sonst verlieren sie nämlich leicht den Kontakt mit ihrem eigentlichen Auftrag, der Sicherung der berechtigten Ansprüche der Arbeitnehmer im Rahmen des Gemeinwohls des ganzen Landes, und werden statt dessen ein Werkzeug für andere Zwecke.

Wenn vom Schutz der berechtigten Ansprüche der Arbeitnehmer je nach den verschiedenen Berufen die Rede ist, muß man natürlich immer vor Augen haben, was in jedem Beruf für den subjekthaften Charakter der Arbeit entscheidend ist, aber gleichzeitig oder sogar in erster Linie, was die dem Subjekt der Arbeit eigene Würde bedingt. Hier eröffnen sich der Tätigkeit der Gewerkschaften vielfältige Möglichkeiten, auch *in ihrer Bildungs- und Erziehungsarbeit und bei ihrer Förderung der Selbsterziehung.* Große Verdienste haben sich dabei Gewerkschaftsschulen, die sogenannten Arbeiter- und Volkshochschulen sowie die Programme und Kurse für Fortbildung erworben, die gerade derartige Aktivitäten entwickelt haben und dies weiterhin tun. Es ist stets zu wünschen, daß es dem Arbeitnehmer dank des Wirkens seiner Gewerkschaft gelingt, nicht nur mehr zu „haben", sondern vor allem mehr zu „sein", sein Menschsein also in jeder Richtung voller zu verwirklichen.

Bei ihrem Einsatz für die berechtigten Forderungen ihrer Mitglieder bedienen sich die Gewerkschaften *auch der Methode des Streiks,* das heißt der Arbeitsniederlegung als einer Art von Ultimatum, das sich an die zuständigen Organe und vor allem an die Arbeitgeber richtet. Sie wird von der katholischen Soziallehre als eine unter den notwendigen Bedingungen und in den rechten Grenzen erlaubte Methode anerkannt. Auf dieser Grundlage müßte den Arbeitnehmern *das Recht auf Streik* garantiert werden, ohne daß ihre Teilnahme daran negative Folgen für sie nach sich zieht. Wenn man zugibt, daß der Streik ein er-

laubtes Mittel ist, muß man jedoch gleichzeitig hervorheben, daß er in gewissem Sinn ein äußerstes Mittel bleibt. *Man darf ihn nicht mißbrauchen,* vor allem nicht für politisches Taktieren. Auch darf man nie außer acht lassen, daß die für das Leben und Zusammenleben der Bürger notwendigen Dienstleistungen auf jeden Fall sichergestellt werden müssen, wenn nötig, durch besondere gesetzliche Maßnahmen. Der Mißbrauch des Streiks kann zu einer Lähmung des ganzen sozio-ökonomischen Lebens führen, und das widerspricht den Erfordernissen des Gemeinwohls der Gesellschaft, das auch mit der richtig verstandenen Natur der Arbeit selbst im Einklang steht.

21. Die Würde der Landarbeit

Alles, was bisher über die Würde der Arbeit, über die objektive und subjektive Dimension der Arbeit des Menschen gesagt worden ist, läßt sich direkt auf den Bereich der Landarbeit und auf die Situation des Menschen anwenden, der in harter Feldarbeit die Erde bebaut. Es handelt sich hier um einen Bereich, der einen großen Teil der arbeitenden Bevölkerung unseres Planeten umfaßt, der nicht auf den einen oder anderen Erdteil beschränkt ist und nicht nur jene Länder betrifft, die bereits einen gewissen Grad von Entwicklung und Fortschritt erreicht haben. Die Landwirtschaft, die der Gesellschaft die für den täglichen Lebensunterhalt erforderlichen Güter bietet, ist von *grundlegender Bedeutung.* Die Lebensbedingungen im ländlichen Bereich und in der landwirtschaftlichen Arbeit sind nicht überall die gleichen, wie auch die soziale Stellung der Landbevölkerung in den einzelnen Ländern unterschiedlich ist. All das hängt nicht nur vom Grad der Entwicklung der Agrartechnik ab, sondern ebenso und vielleicht noch mehr von der Anerkennung der berechtigten Ansprüche der Bauern und Landarbeiter und schließlich vom Bewußtseinsstand bei der gesamten sozialethischen Betrachtung der Arbeit.

Die Landarbeit unterliegt starken Belastungen, wie die ständige körperliche Anstrengung, oft bis hin zur Erschöpfung, die geringe Achtung, die ihr in der Gesellschaft entgegengebracht wird und die in den Betroffenen den Eindruck hervorruft, an den Rand des sozialen Lebens gedrängt zu sein und die hierdurch immer mehr provozierte Landflucht zu den Städten, die leider in noch entwürdigendere Lebensbedingungen führt. Dazu kommen das Fehlen einer entsprechenden Berufsausbildung und der erforderlichen Arbeitsgeräte, ein gewisser untergründiger Individualismus und auch *objektiv ungerechte Situationen.*

In manchen Entwicklungsländern sind Millionen von Menschen gezwungen, die Felder anderer zu bebauen, und werden dabei von den Großgrundbesitzern ausgenützt, ohne jede Hoffnung, einmal auch nur ein kleines Stück Erde ihr eigen nennen zu können. Es fehlt an Formen eines gesetzlichen Schutzes für die Person des Landarbeiters und für seine Familie im Fall von Alter, Krankheit oder Arbeitslosigkeit. Lange Tagewerke harter Arbeit werden armselig bezahlt. Nutzbare Bodenflächen werden von den Besitzern brach liegengelassen. Rechtstitel für den Besitz eines kleinen Grundstückes, das der Landarbeiter seit Jahren für sich bebaute, werden übergangen oder sind schutzlos mächtigeren Personen oder Gruppen und ihrem „Hunger nach Boden" ausgesetzt. Aber auch in den wirtschaftlich entwickelten Ländern, wo wissenschaftliche Forschung, technologische Errungenschaften und politische Maßnahmen die Landwirtschaft auf ein sehr hohes Niveau gebracht haben, kann das Recht auf Arbeit verletzt werden, wenn man dem Landarbeiter die Möglichkeit verwehrt, an Entscheidungen bezüglich seiner Arbeitsleistung teilzunehmen, oder wenn ihm das Recht auf freie Vereinigung für einen berechtigten sozialen, kulturellen und wirtschaftlichen Fortschritt verweigert wird.

Für zahlreiche solche Situationen sind also radikale Änderungen dringend notwendig, um der Landwirtschaft und den in ihr Tätigen wieder den wahren Wert zu geben, der ihnen *als Grundlage einer gesunden Volkswirtschaft* in der gesamten Entwicklung der Gesellschaft zukommt. Es gilt also, die Würde der Arbeit zu proklamieren und zu fördern – jeder Arbeit und besonders der Landarbeit, durch die sich der Mensch die von Gott als Geschenk empfangene Erde auf so anschauliche Weise „untertan macht" und seine „Herrschaft" über die sichtbare Welt ausübt.

22. Der behinderte Mensch und die Arbeit

Erst kürzlich haben die nationalen Gemeinschaften und die internationalen Organisationen ihre Aufmerksamkeit einem anderen mit der Arbeit in Verbindung stehenden und sehr einschneidenden Problem zugewandt: dem der Behinderten. Auch sie sind personales Subjekt mit vollem Menschsein, mit entsprechenden vorgegebenen, heiligen und unverletzlichen Rechten, die gerade angesichts der dem Körper und seinen Fähigkeiten auferlegten Behinderungen und Leiden die Würde und Größe des Menschen besonders sichtbar machen. Da der Behinderte ein personales Subjekt mit all seinen Rechten ist, muß ihm die Teilnahme am Leben der Gesellschaft in allen Dimensionen und auf allen Ebenen, die seinen Fähigkeiten zugänglich sind, ermöglicht werden. Der Behinderte ist einer von uns und teilt voll und ganz unsere Menschennatur. Es wäre des Menschen von Grund auf unwürdig und eine Verleugnung der gemeinsamen Menschennatur, wenn man zum Leben der Gesellschaft und so auch zur Arbeit nur voll Leistungsfähige zuließe, weil man damit in *eine schwere Form von Diskriminierung* verfiele, nämlich in die Aufteilung von Starken und Gesunden auf der einen und den Schwachen und Kranken auf der anderen Seite. Die Arbeit im objektiven Sinne muß auch hier der Würde des Menschen untergeordnet werden, dem Subjekt der Arbeit und nicht dem wirtschaftlichen Vorteil.

Es obliegt daher den verschiedenen mit Arbeitsfragen befaßten Stellen – dem direkten wie dem indirekten Arbeit-

geber –, mit geeigneten und wirksamen Maßnahmen das Recht des Behinderten auf berufliche Ausbildung und auf Arbeit zu fördern, damit er in eine fruchtbare Tätigkeit eingegliedert werden kann, für die er befähigt ist. Hier stehen wir vor vielen praktischen, rechtlichen und auch wirtschaftlichen Problemen; es ist jedoch Aufgabe der Gemeinschaft, also der öffentlichen Stellen, der Vereinigungen und Gruppen der mittleren Ebene, der Unternehmen und der Behinderten selbst, gemeinsam ihre Ideen und Kräfte in den Dienst dieses unverrückbaren Zieles zu stellen: *den Behinderten eine ihren Möglichkeiten entsprechende Arbeit anzubieten;* denn das erfordert ihre Würde als Menschen und Subjekte der Arbeit. Jede Gemeinschaft wird in der Lage sein, sich Strukturen zu geben, in denen Arbeitsplätze für Behinderte ausfindig gemacht oder geschaffen werden können, sei es in den normalen öffentlichen oder privaten Unternehmen, indem gewöhnliche oder besonders geeignete Arbeitsplätze angeboten werden, sei es in sogenannten „beschützten" Unternehmen oder Werkstätten.

Wie bei allen anderen Arbeitnehmern muß auch bei den Behinderten den körperlichen und psychischen Arbeitsbedingungen, der gerechten Entlohnung, den Aufstiegsmöglichkeiten und der Beseitigung verschiedener Hemmnisse große Aufmerksamkeit geschenkt werden. Ohne die Augen davor zu verschließen, daß es sich hierbei um eine vielschichtige und schwierige Aufgabe handelt, kann man doch wünschen, daß *eine richtige Auffassung von der Arbeit in ihrer subjektiven Bedeutung* zu einer solchen Situation führe, in der es dem Behinderten möglich wird, sich nicht am Rande der Arbeitswelt und in Abhängigkeit von der Gesellschaft zu fühlen, sondern als vollwertiges Subjekt der Arbeit, nützlich für das Ganze, um seiner Menschenwürde willen geachtet und berufen, zum Fortschritt und Wohl seiner Familie und der Volksgemeinschaft nach seinen Fähigkeiten beizutragen.

23. Die Arbeit und das Problem der Emigration

Schließlich sind zumindest einige wenige Worte zum Thema der sogenannten *Arbeitsemigration* zu sagen. Sie ist eine schon von früher her bekannte Erscheinung, die sich jedoch ständig aufs neue abspielt und auch heute wieder beträchtliche Ausmaße annimmt durch die Komplikationen des modernen Lebens. Der Mensch hat das Recht, seine Heimat aus verschiedenen Gründen zu verlassen – wie auch dorthin zurückzukehren – und in einem anderen Land bessere Lebensbedingungen zu suchen. Dies bringt zweifellos Schwierigkeiten verschiedener Art mit sich; vor allem stellt es im allgemeinen einen Verlust für das Land dar, aus dem man auswandert. Es verliert einen Menschen, ein Mitglied der großen Gemeinschaft, die durch Geschichte, Tradition und Kultur zusammengehalten wird; dieses Mitglied beginnt ein Leben inmitten einer anderen Gesellschaft, welche durch eine andere Kultur und meist auch durch eine andere Sprache geeint ist. Es geht somit *ein arbeitender Mensch* verloren, der mit den Leistungen seines Verstandes oder seiner Hände zur Steigerung des Gemeinwohls im eigenen Lande hätte beitragen können; nun kommen dieser Beitrag und diese Leistung einem anderen Land zugute, das in einem gewissen Sinne geringeres Recht darauf hat als das Heimatland.

Gleichwohl ist die Emigration, wenn auch in mancher Hinsicht ein Übel, so doch unter bestimmten Umständen ein, wie man sagt, notwendiges Übel. Man muß darum alles daransetzen – und sicher geschieht bereits vieles zu diesem Zweck –, daß dieses objektive Übel nicht größere *Schäden in moralischer Hinsicht* mit sich bringt, ja daß es sogar so weit wie möglich zu einem Vorteil für das persönliche, familiäre und soziale Leben der Emigranten werde, und dies im Hinblick auf das Gastland wie auch auf das Herkunftsland. In diesem Bereich hängt sehr viel von einer gerechten Gesetzgebung ab, besonders wenn es um die Rechte des arbeitenden Menschen geht. Ein solches Problem gehört darum selbstverständlich in den Rahmen der vorliegenden Erwägungen, gerade wenn man es vom angegebenen Standpunkt aus betrachtet.

Das Wichtigste ist, daß der Mensch, der als ständiger Emigrant oder auch als Saisonarbeiter außerhalb seines Heimatlandes arbeitet, im Bereich der Arbeitnehmerrechte gegenüber den anderen Arbeitern aus dem Gastland selbst *nicht benachteiligt* wird. Die Arbeitsemigration darf in keiner Weise eine Gelegenheit zu finanzieller oder sozialer Ausbeutung werden. Hinsichtlich des Arbeitsverhältnisses müssen für den eingewanderten Arbeitnehmer die gleichen Kriterien gelten wie für jeden anderen Arbeitnehmer des betreffenden Landes. Der Wert der Arbeit muß mit dem gleichen Maßstab gemessen werden und nicht nach der verschiedenen Nationalität, Religion oder Rasse. *Erst recht darf die Notlage, in der ein Emigrant sich befindet, nicht ausgenützt werden.* Alle diese Umstände müssen – natürlich unter Berücksichtigung der jeweiligen Besonderheiten – vor dem fundamentalen Wert der Arbeit zurückstehen, der mit der Würde der menschlichen Person verbunden ist. Das grundlegende Prinzip sei hier nochmals wiederholt: Die Rangordnung der Werte und der tiefere Sinn der Arbeit fordern, daß das Kapital der Arbeit diene und nicht die Arbeit dem Kapital.

V. Elemente für eine Spiritualität der Arbeit

24. Eine besondere Aufgabe der Kirche

Der letzte Teil der vorliegenden Erwägungen zum Thema der menschlichen Arbeit aus Anlaß des 90. Jahrestages der Enzyklika „Rerum novarum" sei der Spiritualität der Arbeit im christlichen Sinne dieses Ausdrucks gewidmet. Da die Arbeit in ihrer subjektiven Dimension immer ein per-

sonales Tun ist – *actus personae* –, ist folglich an ihr *der ganze Mensch* beteiligt, *Körper und Geist*, unabhängig davon, ob es sich um körperliche oder um geistige Arbeit handelt. Dem ganzen Menschen gilt auch die Frohbotschaft des Evangeliums, in der wir viele Aussagen finden, die ein besonderes Licht auf die menschliche Arbeit werfen. Solche Aussagen erfordern aber eine entsprechende Aneignung; sie verlangen ein inneres Bemühen des menschlichen Geistes unter der Leitung von Glaube, Hoffnung und Liebe, wenn sie der Arbeit des konkreten Menschen jene Bedeutung geben sollen, die sie in den *Augen Gottes* hat und durch die sie zum Heilsgeschehen gehört, unbeschadet ihrer weltlichen Struktur und Verflechtung, die ihre besondere Bedeutung behalten.

Wenn es die Kirche als ihre Pflicht erachtet, sich zur Arbeit unter dem Gesichtspunkt ihres menschlichen Wertes und der moralischen Ordnung, zu der sie gehört, zu äußern, und auch darin eine wichtige Aufgabe im Rahmen ihres Dienstes an der gesamten Frohbotschaft sieht, so erblickt sie gleichzeitig eine besondere Verpflichtung in der Herausbildung einer *Spiritualität der Arbeit*, deren Sinn es ist, allen Menschen zu helfen, durch die Arbeit Gott, dem Schöpfer und Erlöser, näherzukommen, an seinem Heilsplan für Mensch und Welt mitzuwirken und in ihrem Leben die Freundschaft mit Christus zu vertiefen und durch den Glauben lebendig teilzunehmen an seiner dreifachen Mission als Priester, Prophet und König, wie es das II. Vatikanische Konzil in herrlichen Wendungen beschreibt.

25. Die Arbeit als Teilnahme am Werk des Schöpfers

„Eins steht für die Glaubenden fest", so das II. Vatikanische Konzil, „das persönliche und gemeinsame menschliche Schaffen, dieses gewaltige Bemühen der Menschen im Ablauf der Jahrhunderte, ihre Lebensbedingungen auf einen stets besseren Stand zu bringen, entspricht an und für sich der Absicht Gottes. Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch hat ja den Auftrag erhalten, sich die Erde mit allem, was zu ihr gehört, zu unterwerfen und die Welt in Heiligkeit und Gerechtigkeit zu regieren. Es soll ferner durch die Anerkennung Gottes als des Schöpfers aller Dinge sich selbst und die gesamte Wirklichkeit in Beziehung zu Gott bringen, so daß, nachdem alle Dinge dem Menschen unterworfen sind, Gottes Name wunderbar sei auf der ganzen Erde."[27]

Im Wort der göttlichen Offenbarung ist diese fundamentale Wahrheit zutiefst eingeprägt, daß der *Mensch*, als Abbild Gottes geschaffen, *durch seine Arbeit am Werk des Schöpfers teilnimmt* und es im Rahmen seiner menschlichen Möglichkeiten in gewissem Sinne weiterentwickelt und vollendet, indem er unaufhörlich voranschreitet in der Entdeckung der Schätze und Werte, welche die gesamte Schöpfung in sich birgt. Dieser Wahrheit begegnen wir schon am Anfang der Heiligen Schrift, im Buch Genesis, wo das Schöpfungswerk selbst in Form einer „Arbeit" dargestellt wird, die Gott im Verlauf von „sechs Tagen"[28] verrichtet, um am siebten Tag zu „ruhen"[29]. Und noch im letzten Buch der Heiligen Schrift klingt die gleiche Ehrfurcht vor dem Werk an, das Gott durch seine schöpferische „Arbeit" vollbracht hat, wenn es dort heißt: „Groß und wunderbar sind deine Taten, Herr, Gott und Herrscher über die ganze Schöpfung"[30] – die gleiche Ehrfurcht, die im Buch Genesis zum Ausdruck kommt, wenn es die Beschreibung der einzelnen Schöpfungstage mit der Feststellung beschließt: „Gott sah, daß es gut war."[31]

Diese Beschreibung des Schöpfungswerkes, die wir bereits im ersten Kapitel des Buches Genesis finden, ist zugleich in einem gewissen Sinn *das erste „Evangelium der Arbeit"*; zeigt sie doch auf, worin deren Würde besteht: sie lehrt, daß der Mensch durch seine Arbeit Gott, seinen Schöpfer, nachahmen soll, da er – und nur er allein – mit dem Privileg der Ebenbildlichkeit ausgestattet ist. Der Mensch soll Gott nachahmen sowohl in der Arbeit als auch in der Ruhe, da Gott selbst ihm sein eigenes schöpferisches Tun in der Form *der Arbeit und der Ruhe* vor Augen führen wollte. Dieses Wirken Gottes in der Welt setzt sich unaufhörlich fort, wie es die Worte Christi bezeugen: „Mein Vater ist noch immer am Werk..."[32] Er wirkt mit schöpferischer Kraft, indem er die Welt im Sein erhält, die er aus dem Nichts ins Sein gerufen hat; er wirkt mit heilbringender Kraft in den Herzen der Menschen, die er seit Anbeginn zur „Ruhe"[33] bestimmt hat, bei ihm selbst, „im Haus des Vaters"[34]. Daher erfordert die menschliche Arbeit auch die Ruhe – an jedem „siebten Tag"[35]. Vor allem aber darf sie nicht bloß im äußerlichen Einsatz der menschlichen Kräfte bestehen; sie muß im Inneren des Menschen einen Freiraum lassen, wo der Mensch immer mehr das wird, was er dem Willen Gottes entsprechend sein soll, und sich so auf jene *„Ruhe"* vorbereitet, *die der Herr seinen Dienern und Freunden bereithält*[36].

Das Bewußtsein von der menschlichen Arbeit als einer Teilnahme am Wirken Gottes muß – wie das Konzil lehrt – auch „das gewöhnliche, alltägliche Tun (durchdringen); denn Männer und Frauen, die beim Erwerb des Lebensunterhalts für sich und ihre Familie ihre Tätigkeiten so ausüben, daß sie ein sinnvoller Dienst für die Gesellschaft sind, dürfen mit Recht überzeugt sein, daß sie durch ihre Arbeit das Werk des Schöpfers weiterentwickeln, daß sie dem Wohl ihrer Brüder dienen und durch ihr persönliches Bemühen zur geschichtlichen Erfüllung des göttlichen Plans beitragen"[37].

Es ist darum erforderlich, daß diese christliche Spiritualität der Arbeit zum gemeinsamen Besitz aller wird. Vor allem heute muß aber die Spiritualität der Arbeit von jener Reife geprägt sein, welche die Spannungen und die Unruhe der Geister und Herzen verlangen: „Den Christen liegt es deshalb fern zu glauben, daß die von des Menschen Geist und Kraft geschaffenen Werke einen Gegensatz zu Gottes Macht bilden oder daß dieses mit Vernunft begabte Geschöpf sozusagen als Rivale dem Schöpfer gegenübertrete. Im Gegenteil, sie sind überzeugt, daß die Siege der Menschheit ein Zeichen der Größe Gottes und die Frucht seines unergründlichen Ratschlusses sind. Je mehr aber die Macht des Menschen wächst, desto mehr

weitet sich die Verantwortung der einzelnen wie der Gemeinschaften aus. Daraus wird klar, daß die Menschen durch die christliche Botschaft nicht vom Aufbau der Welt abgehalten noch zur Vernachlässigung des Wohls ihrer Mitmenschen veranlaßt, sondern vielmehr strenger zur Bewältigung dieser Aufgaben verpflichtet werden."[38]
Das Bewußtsein des Menschen, durch die Arbeit am Schöpfungswerk teilzunehmen, bildet für ihn den tiefsten *Beweggrund,* sie in den verschiedenen Bereichen auf sich zu nehmen: „Die Gläubigen müssen also", so lesen wir in der Konstitution *Lumen gentium,* „die innerste Natur der ganzen Schöpfung, ihren Wert und ihre Hinordnung auf das Lob Gottes anerkennen. Sie müssen auch durch das weltliche Wirken sich gegenseitig zu einem heiligeren Leben verhelfen. So soll die Welt vom Geist Christi erfüllt werden und in Gerechtigkeit, Liebe und Frieden ihr Ziel wirksamer erreichen... Sie sollen also durch ihre Zuständigkeit in den profanen Bereichen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit einen gültigen Beitrag leisten, daß die geschaffenen Güter gemäß der Ordnung des Schöpfers und im Lichte seines Wortes durch menschliche Arbeit, Technik, Zivilisation und Kultur... entwickelt... werden."[39]

26. Christus, ein Mann der Arbeit

Die Wahrheit, daß der Mensch durch die Arbeit am Wirken Gottes, seines Schöpfers, teilnimmt, hat besonders eindringlich *Jesus Christus* ins Licht gerückt – Jesus, über den viele seiner ersten Zuhörer in Nazaret staunten und sagten: „Woher hat er das alles? Was ist das für eine Weisheit, die ihm gegeben ist?... Ist das nicht der Zimmermann?"[40] Das ihm anvertraute „Evangelium", das Wort der ewigen Weisheit, hat Jesus nicht nur verkündet, sondern vor allem durch sein Werk vollbracht. Daher war dieses Evangelium auch ein „Evangelium der Arbeit", weil der, *der es verkündete, selbst ein Mann der Arbeit* war, der handwerklichen Arbeit, wie Josef von Nazaret[41]. Wenn wir auch in seinen Worten keine besondere Ermahnung zur Arbeit finden, sondern einmal sogar ein Verbot übertriebener Sorge um Arbeit und Unterhalt[42], so ist doch die Sprache des Lebens Christi selbst eindeutig: Er gehört zur „Welt der Arbeit", anerkennt und achtet die menschliche Arbeit. Man kann sogar sagen: Er *schaut mit Liebe auf die Arbeit* und ihre verschiedenen Formen, deren jede ihm ein besonderer Zug in der Ähnlichkeit des Menschen mit Gott, dem Schöpfer und Vater, ist. Hat er nicht gesagt: „... mein Vater ist ein Winzer"[43], hat er nicht auf verschiedene Weise jene grundlegende Wahrheit über die Arbeit in seine *Lehre* übernommen, die schon in der ganzen Tradition des Alten Testamentes, vom Buch Genesis an, zum Ausdruck kommt?
In den Büchern des Alten Testaments fehlt es nicht an zahlreichen Hinweisen auf die menschliche Arbeit, auf die verschiedenen Berufe des Menschen: so auf den Arzt[44], den Apotheker[45], den Kunsthandwerker[46], den Schmied[47] – man könnte diese Worte auf die Tätigkeit des Metallarbeiters von heute beziehen –, auf den Töpfer[48], den Landwirt[49], den Gelehrten[50], den Seefahrer[51], den Bauarbeiter[52], den Musiker[53], den Hirten[54], den Fischer[55]. Bekannt sind die schönen Worte über die Arbeit der Frauen[56]. Jesus Christus bezieht sich *in seinen Gleichnissen* über das Reich Gottes ständig auf die menschliche Arbeit: auf die des Hirten[57], des Landwirts[58], des Arztes[59], des Sämanns[60], des Hausherrn[61], des Dieners[62], des Verwalters[63], des Fischers[64], des Händlers[65], des Landarbeiters[66]. Er spricht auch von den verschiedenen Arbeiten der Frauen[67]. Er vergleicht das Apostolat mit der körperlichen Arbeit der Ernte[68] oder des Fischfangs[69]. Auch auf die Arbeit der Gelehrten bezieht er sich[70].
Diese Lehre Christi über die Arbeit, deren Grundlage das Beispiel seines eigenen Lebens während der Jahre in Nazaret ist, findet *in der Lehre des Apostels Paulus* ein besonders lebendiges Echo. Paulus rühmte sich seiner Berufsarbeit – wahrscheinlich war er Zeltmacher[71] –, und dank dieser Tätigkeit konnte er sich auch als Apostel sein Brot selbst verdienen[72]. „Wir haben uns gemüht und geplagt, Tag und Nacht haben wir gearbeitet, um keinem von euch zur Last zu fallen."[73] Dies ist die Quelle seiner Anweisungen zum Thema der Arbeit; sie haben *ermahnenden und fordernden Charakter:* „Wir ermahnen sie und gebieten ihnen im Namen Jesu Christi, des Herrn, in Ruhe ihrer Arbeit nachzugehen und ihr selbstverdientes Brot zu essen", schreibt er an die Thessalonicher[74]. Im Zusammenhang mit der Feststellung, daß einige von ihnen „ein unordentliches Leben führen..., nur nicht arbeiten"[75], sagt der Apostel auch ohne Bedenken: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen."[76] An einer anderen Stelle *macht er Mut:* „Tut eure Arbeit gern, als wäre sie für den Herrn und nicht für Menschen; ihr wißt, daß ihr vom Herrn euer Erbe als Lohn empfangen werdet."[77]
Wie man sieht, nehmen die Weisungen des Völkerapostels für die Moral und Spiritualität der menschlichen Arbeit eine Schlüsselstellung ein. Sie sind eine wichtige Ergänzung dieses großen, wenn auch diskreten Evangeliums der Arbeit, das wir in Christi Leben und Gleichnissen finden, in dem, „was Jesus getan und gelehrt hat"[78].
Erleuchtet von dieser Urquelle, hat die Kirche immer verkündet, was seinen *modernen Ausdruck* in der Weisung des II. Vatikanischen Konzils gefunden hat: „So wie das menschliche Schaffen aus dem Menschen hervorgeht, so ist es auch auf den Menschen hingeordnet. Wenn nämlich der Mensch wirkt, formt er nicht nur die Dinge und die Gesellschaft um, sondern vollendet auch sich selbst. Er lernt vieles, entwickelt seine Fähigkeiten, überschreitet sich selbst und wächst über sich hinaus. Solches Wachstum ist, richtig verstanden, mehr wert als äußerer Reichtum, der angesammelt werden kann... Richtschnur für das menschliche Schaffen ist daher, daß es gemäß dem Plan und Willen Gottes mit dem echten Wohl der Menschheit übereinstimme und dem Menschen als Einzelwesen und als Glied der Gesellschaft die Entfaltung und Erfüllung seiner vollen Berufung gestatte."[79]
Im Licht einer solchen *Auffassung von den Werten menschlicher Arbeit,* einer solchen Spiritualität der Arbeit, erklärt

sich vollauf das, was wir an der gleichen Stelle der Pastoralkonstitution des Konzils zum Thema der rechten *Bedeutung des Fortschritts* lesen: „Der Mensch ist mehr wert durch das, was er ist, als durch das, was er hat. Ebenso hat alles, was die Menschen zur Erreichung einer größeren Gerechtigkeit, einer umfassenderen Brüderlichkeit und einer humaneren Ordnung der sozialen Beziehungen tun, größeren Wert als technische Fortschritte. Diese Fortschritte können zwar gleichsam das Material für den menschlichen Aufstieg bieten, doch den Aufstieg selbst werden sie durch sich allein keineswegs zustande bringen."[80]

Diese Lehraussage zum Problem des Fortschritts und der Entwicklung – ein im modernen Denken so beherrschendes Thema – kann nur als Frucht einer erprobten Spiritualität der menschlichen Arbeit verstanden werden, und *nur auf der Grundlage einer solchen Spiritualität* kann sie verwirklicht und in konkrete Praxis umgesetzt werden. Das also ist die Lehre und das Programm, die aus dem „Evangelium der Arbeit" erwachsen.

27. Die menschliche Arbeit im Licht von Christi Kreuz und Auferstehung

Noch ein Aspekt der menschlichen Arbeit, eine ihrer wesentlichen Dimensionen, wird von der Spiritualität aus dem Evangelium tief durchdrungen. Jede *Arbeit* – ob körperlich oder geistig – ist unvermeidlich mit *Mühen* verbunden. Das Buch Genesis bringt dies in wirklich eindringlicher Weise zum Ausdruck, indem es der ursprünglichen *Segnung* der Arbeit, die im Schöpfungsgeheimnis enthalten und mit der Erhöhung des Menschen zum Abbild Gottes verbunden ist, den *Fluch* entgegenstellt, den *die Sünde* mit sich gebracht hat: „So ist verflucht der Ackerboden deinetwegen. Unter Mühsal wirst du von ihm essen alle Tage deines Lebens."[81] Diese mit der Arbeit verbundene Mühsal kennzeichnet den Weg des menschlichen Lebens auf Erden und stellt eine *Ankündigung des Todes* dar: „Mit Schweiß im Gesicht wirst du dein Brot essen, bis du zurückkehrst zum Ackerboden. Von ihm bist du ja genommen."[82] Fast wie ein Echo auf diese Worte klingen jene aus den Weisheitsbüchern: „Dann dachte ich nach über alle meine Werke, die meine Hände vollbracht, und über die Mühe, mit der ich mich plagte, um sie zu vollbringen."[83] Es gibt wohl keinen Menschen auf Erden, der nicht in diesen Worten sich selbst erkennen könnte.

Das Evangelium spricht gewissermaßen sein letztes Wort auch zu dieser Frage im Paschageheimnis Jesu Christi aus. Dort muß man die Antwort auf diese für die Spiritualität der menschlichen Arbeit so gewichtigen Probleme suchen. Das Paschageheimnis umschließt das *Kreuz* Christi, seinen Gehorsam bis zum Tod, den der Apostel jenem Ungehorsam entgegenstellt, der seit Anbeginn über der Geschichte des Menschen auf Erden lastete[84]. Dieses Geheimnis umfaßt auch die *Erhöhung* Christi, der durch den Kreuzestod hindurch mit der Kraft des Heiligen Geistes *in der Auferstehung* zu seinen Jüngern zurückkehrt.

Schweiß und Mühsal, welche die Arbeit in der gegenwärtigen Heilssituation der Menschheit notwendigerweise mit sich bringt, bieten dem Christen und jedem Menschen, der zur Nachfolge Christi berufen ist, die Möglichkeit zur liebenden Teilnahme an jenem Werk, für das Christus gekommen ist[85]. Dieses Heilswerk wurde durch Leid und Kreuzestod vollzogen. Indem der Mensch die Mühsal der Arbeit in Einheit mit dem für uns gekreuzigten Herrn erträgt, wirkt er mit dem Gottessohn an der Erlösung der Menschheit auf seine Weise mit. Er erweist sich als wahrer Jünger Christi, wenn auch er Tag für Tag bei der ihm aufgegebenen Tätigkeit sein Kreuz auf sich nimmt[86].

Christus erduldete „für uns alle, die wir Sünder sind, ... den Tod, und belehrt uns so durch sein Beispiel, daß auch das Kreuz getragen werden muß, das Fleisch und Welt denen auf die Schultern legen, die Frieden und Gerechtigkeit suchen". Zugleich jedoch *„durch seine Auferstehung* zum Herrn eingesetzt, wirkt Christus, dem alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist, durch die Kraft seines Geistes bereits in den Herzen der Menschen ... (und) beseelt, reinigt und stärkt auch jenes hochherzige Streben, mit dem die Menschheitsfamilie sich bemüht, *ihr eigenes Leben menschlicher zu gestalten* und die ganze Erde diesem Ziel dienstbar zu machen"[87].

In der menschlichen Arbeit findet der Christ einen kleinen Teil des Kreuzes Christi und nimmt ihn mit der gleichen Erlösergesinnung auf sich, mit der Christus für uns sein Kreuz auf sich genommen hat. In der Arbeit entdecken wir immer, dank des Lichtes, das uns von der Auferstehung Christi her durchdringt, *einen Schimmer des neuen Lebens und des neuen Gutes,* gleichsam eine Ankündigung des „neuen Himmels und der neuen Erde"[88], die gerade durch die Mühsal der Arbeit hindurch dem Menschen und der Welt zuteil werden: durch die Mühsal – und nie ohne sie. So bestätigt sich einerseits die Unausweichlichkeit des Kreuzes in der Spiritualität der menschlichen Arbeit; andererseits enthüllt sich bereits in diesem Mühsal-Kreuz ein neues Gut, das von der Arbeit ausgeht: von der Arbeit, verstanden in der Tiefe und Fülle ihrer Bedeutung – und nie ohne die Arbeit.

Ist dieses *neue Gut* – eine Frucht der menschlichen Arbeit – schon ein kleiner Teil jener „neuen Erde", wo die Gerechtigkeit wohnt?[89] In welchem Verhältnis steht es zur *Auferstehung Christi,* wenn die vielfältige Mühsal der menschlichen Arbeit tatsächlich ein kleiner Teil des Kreuzes Christi ist? Auch darauf sucht das Konzil eine Antwort zu geben, wobei es sein Licht von der Quelle des geoffenbarten Wortes selbst bezieht: „Gewiß, wir werden gemahnt, daß es dem Menschen nichts nützt, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst jedoch dabei verliert (vgl. Lk 9, 25). Trotzdem darf die Erwartung einer neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde, auf der sich der wachsende Leib der neuen Menschheitsfamilie wie ein erster Umriß der zukünftigen Welt darbietet, nicht abschwächen, sondern sollte sie im Gegenteil ermutigen. Obschon der irdische Fortschritt vom Wachsen des Reiches Christi sorgsam zu unterscheiden ist, so hat er doch

große Bedeutung für das Reich Gottes, insofern er zu einer besseren Ordnung der menschlichen Gesellschaft beitragen kann."[90]

Wir haben versucht, in den vorliegenden Erwägungen über die menschliche Arbeit all das hervorzuheben, was unerläßlich für die Überlegung erschien, daß sich durch die Arbeit unter den „Früchten unseres Fleißes" vor allem „die Güter der menschlichen Würde, der brüderlichen Gemeinschaft und der Freiheit"[91] mehren sollen. Der Christ, der auf das Wort des lebendigen Gottes hört und die Arbeit mit dem Gebet verbindet, soll wissen, welcher Platz seiner Arbeit zukommt, nicht nur im *irdischen Fortschritt,* sondern auch bei der *Entfaltung des Reiches Gottes,* in das wir alle berufen sind durch die Kraft des Heiligen Geistes und das Wort des Evangeliums. Gerne erteile ich zum Abschluß dieser Überlegungen Euch allen, verehrte Brüder, geliebte Söhne und Töchter, den Apostolischen Segen.

Dieses Dokument, das ich für eine Veröffentlichung am 15. Mai dieses Jahres, dem neunzigsten Jahrestag der Enzyklika „Rerum novarum" vorbereitet hatte, konnte ich erst nach meinem Krankenhausaufenthalt endgültig verabschieden.

Gegeben in Castel Gandolfo, am 14. September, dem Fest Kreuzerhöhung, im Jahre 1981, dem dritten meines Pontifikates.

Joannes Paulus PP. II

[1] Vgl. Ps 127 (128), 2; vgl. auch Gen 3, 17–19; Ex 1, 8–14; Jer 22, 13. [2] Vgl. Gen 1, 26. [3] Vgl. Gen 1, 28. [4] Enzyklika „Redemptor hominis", 14: AAS 71 (1979) 284. [5] Vgl. Ps 127 (128), 2. [6] Vgl. Gen 3, 19. [7] Vgl. Mt 13, 52. [8] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 38: AAS 58 (1966) 1055. [9] Gen 1, 27. [10] Gen 1, 28. [11] Vgl. Phil 2, 5–8; Hebr 2, 17. [12] Vgl. Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo anno": AAS 23 (1931) 221. [13] Vgl. Dtn 24, 15; Jak 5, 4; dazu auch Gen 4, 10. [14] Vgl. Gen 1, 28. [15] Vgl. Gen 1, 26–27. [16] Gen 3, 19. [17] Hebr 6, 8; Gen 3, 18. [18] Vgl. Summa Th. I–II, q. 40, a. 1 c; I–II, q. 34, a. 2, ad 1. [19] Vgl. Summa Th., I–II, q. 40, a. 1 c; I–II, q. 34, a. 2, ad 1. [20] Vgl. Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo anno": AAS 23 (1931) 221–222. [21] Vgl. Joh 4, 38. [22] Zum Recht auf Eigentum vgl.: Summa Th., II–II, q. 66, aa. 2, 6; De Regimine principum, L. I, cc. 15, 17. Zur sozialen Funktion des Eigentums vgl.: Summa Th., II–II, q. 134, a. 1, ad 3. [23] Vgl. Pius XI., Enzyklika „Quadragesimo anno" AAS 23 (1931) 199; II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 68: AAS 58 (1966) 1089–1090. [24] Vgl. Johannes XXIII., Enzyklika „Mater et magistra": AAS 53 (1961) 419. [25] Vgl. Summa Th., II–II, q. 65, a. 2. [26] Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 67: AAS 58 (1966) 1089. [27] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 34: AAS 58 (1966) 1052 f. [28] Vgl. Gen 2, 2; Ex 20, 8. 11; Dtn 5, 12–14. [29] Vgl. Gen 2, 3. [30] Offb 15, 3. [31] Vgl. Gen 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31. [32] Joh 5, 17. [33] Vgl. Hebr 4, 1. 9–10. [34] Vgl. Joh 14, 2. [35] Vgl. Dtn 5, 12–14; Ex 20, 8–11. [36] Vgl. Mt 25, 21. [37] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 34: AAS 58 (1966) 1052 f. [38] Ebenda. [39] II. Vat. Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium", 36: AAS 57 (1965) 41. [40] Mk 6, 23. [41] Vgl. Mt 13, 55. [42] Vgl. Mt 6, 25–34. [43] Joh 15, 1. [44] Vgl. Sir 38, 1–3. [45] Vgl. Sir 38, 4–8. [46] Vgl. Ex 31, 1–5; Sir 38, 27. [47] Vgl. Gen 4, 22; Jes 44, 12. [48] Vgl. Jer 18, 3–4; Sir 38, 29–30. [49] Vgl. Gen 9, 20; Jes 5, 1–2. [50] Vgl. Koh 12, 9–12; Sir 39, 1–8. [51] Vgl. Ps 107 (108), 23–30; Weish 14, 2–3 a. [52] Vgl. Gen 11, 3; 2 Kön 12, 12–13; 22, 5–6. [53] Vgl. Gen 4, 21. [54] Vgl. Gen 4, 2; 37, 2; Ex 3, 1; 1 Sam 16, 11; u. a. [55] Vgl. Ez 47, 10. [56] Vgl. Spr 31, 15–27. [57] z. B. Joh 10, 1–16. [58] Vgl. Mk 12, 1–12. [59] Vgl. Lk 4, 23. [60] Vgl. Mk 4, 1–9. [61] Vgl. Mk 13, 52. [62] Vgl. Mt 24, 45; Lk 12, 42–48. [63] Vgl. Lk 16, 1–8. [64] Vgl. Mt 13, 47–50. [65] Vgl. Mt 13, 45–46. [66] Vgl. Mt 20, 1–16. [67] Vgl. Mt 13, 33; Lk 15, 8–9. [68] Vgl. Mt 9, 37; Joh 4, 35–38. [69] Vgl. Mt 4, 19. [70] Vgl. Mt 13, 52. [71] Vgl. Apg 18, 3. [72] Vgl. Apg 20, 34–35. [73] 2 Thess 3, 8. Paulus erkennt jedoch das Recht der Glaubensboten auf Unterhalt an: 1 Kor 9, 6–14; Gal 6, 6; 2 Thess 3, 9; vgl. Lk 10, 7. [74] 2 Thess 3, 12. [75] 2 Thess 3, 11. [76] 2 Thess 3, 10. [77] Kol 3, 23–24. [78] Apg 1, 1. [79] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 35: AAS 58 (1966) 1053. [80] Ebenda. [81] Gen 3, 17. [82] Gen 3, 19. [83] Koh 2, 11. [84] Vgl. Röm 5, 19. [85] Vgl. Joh 17, 4. [86] Vgl. Lk 9, 23. [87] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 38: AAS 58 (1966) 1055 f. [88] Vgl. 2 Petr 3, 13; Offb 21, 1. [89] Vgl. 2 Petr 3, 13. [90] II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes", 39: AAS 58 (1966) 1057. [91] Ebenda.

Notizen

Tradition verpflichtet zum Umdenken

50 Jahre Salzburger Hochschulwochen

Mit der diesjährigen Tagung über das Thema „Die Kirche Jesu Christi – Enttäuschung und Hoffnung" (vom 27. Juli bis 8. August) begingen die Salzburger Hochschulwochen ihr 50jähriges Jubiläum.

Viel gerühmt, skeptisch begleitet oder auch in ungenauer Kenntnis als zu traditionell kirchlich gescholten sind die Salzburger Hochschulwochen in einem halben Jahrhundert zu einer Institution geworden. Ihr wurde vor 20 Jahren das *Internationale Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften* angegliedert. (Über seine Arbeit berichtete der gegenwärtige Präsident Prof. *Georg Pfligersdorffer* [nach Prof. *Thomas Michels,* der viele Jahre beide Institutionen leitete].) Die von Anfang bei der Gründung der Hochschulwochen angestrebte Internationalität findet im Forschungszentrum und seinen einzelnen Instituten wie dem Institut für Wissenschaftstheorie, für Religionswissenschaft, Kirchliche Zeitgeschichte oder Medienpädagogik einen noch deutlicheren Niederschlag.

In der langen Reihe der Veranstaltungsjahre zeichnete sich das 50jährige Jubiläum dieser ältesten Hochschulwochen, die in der Struktur Vorbild oder Anlaß für weitere österreichische Hochschulwochen wie in Alpach wurden, nicht durch besondere Jubiläums-Akzente aus. Nur ein Rückblick auf den Weg von 1931–1981 erschien unter

dem Titel „Christliche Weltdeutung" (Styria Verlag) mit längeren Beiträgen aus den ersten Vorlesungen: Karl Adams Christus-Vorlesung 1931 („Der Weg zum Christus des Glaubens führt über den Jesus der Historie"); Alois Magers Vorlesung 1932 „Die weltanschaulichen Richtungen der Neuzeit" („Es ist unsere Aufgabe, den Ganzheitscharakter der Neuzeit nachzuweisen"); Josef Nadlers Seminar und Vortrag 1933 „Österreichisch-süddeutsche Literatur im 17. und 18. Jahrhundert".

Eine beachtliche Entwicklung

Die Tradition der Salzburger Hochschulwochen reicht schon ins 19. Jahrhundert zurück als Bemühung, die 1810 aufgehobene Salzburger Benediktiner-Universität zu erneuern, wogegen sich schon 1903 in antiklerikaler Opposition nationalliberale Hochschulkurse in Salzburg richteten. Innerhalb der katholischen Universitätsbestrebungen wurden 1928 „Pädagogisch-katechetische" Kurse organisiert, in denen u. a. Richard von Kralik dozierte.

Als „universitas in nuce" erfolgten dann 1931, veranstaltet vom deutschen Katholischen Akademikerverband unter Prälat Münch, der Görresgesellschaft unter dem Historiker Vincke, der Benediktinerföderation und dem Salzburger erzbischöflichen Stuhl, die ersten Wochen, die den Teilnehmern einen möglichst umfassenden und zusammenhängenden Einblick in die Grundtatsachen und Grundwahrheiten katholischen Wissens und Forschens bieten sollten, wobei als Besucher ans gesamte Ausland gedacht war, um der gegenseitigen Verständigung zu dienen. An den Hauptreferenten für Theologie von Karl Adam und Michael Schmaus über Ratzinger, Lubac, Rahner bis Balthasar, Kasper und Karl Lehmann läßt sich die Theologie in unserem Jahrhundert ablesen.

Die *Internationalität* der ersten Veranstaltung, deren Glanz von Namen vielleicht nie wieder erreicht wurde, spiegelte sich an geistigen Köpfen wie dem englischen Danteforscher Edward Bullough, dem Franzosen Maritain, dem Rektor der Mailänder Katholischen Universität und Franziskanergelehrten Agostino Gemelli, der über „Experimentelle Wissenschaft und Philosophie" sprach, dem Maria Laacher Abt Ildefons von Heerwegen und Romano Guardini, der die religiöse Existenz in Dostojewskis Romanen auslotete und damit sein berühmtes Dostojewski-Buch vorbereitete. Erich Przywara eröffnete mit der Vorlesung „Das Problem der Theologie und die protestantische Theologie der Gegenwart" ein Thema, das die Hochschulwochen von Beginn an in ökumenische Bahnen lenkte, was später durch immer stärkere Einbeziehung protestantischer Theologen wie Bischof Stählin, Pfarrer Asmussen, den Kirchenhistoriker *Peter Meinhold* oder eine Arbeitsgemeinschaft „Glaubenstrennung und Glaubenseinigung" mit Asmussen und Otto Karrer akzentuiert wurde. Das gilt in gleicher Weise für die außerchristlichen Religionen, die schon früh und immer wieder wie auch die Religionsethnologie (Wilhelm Schmidt, Meghin, Schebesta, Gusinde, Thomas Ohm) in den Blickpunkt gerückt wurden.

Durch die NS-Zeit geriet der erste Elan ins Stocken. Einer der Referenten von 1936, Hans Zessner-Spitzenberg, kam 1938 im KZ Dachau ums Leben. In den letzten Hochschulwochen vor Hitlers Einmarsch wird bereits *Karl Rahner,* mit 37 Jahren damals Privatdozent in Innsbruck, einer der für die Hochschulwochen wichtigen Köpfe. In einer 15stündigen Vorlesung – diesen Umfang gibt es längst in der Reduzierung auf drei Stunden und von fünf Wochen auf zwei Wochen nicht mehr – sprach Rahner über „fundamentaltheologische Anthropologie" mit der These, als Hörer des Wortes Gottes sei der Mensch in seiner Geschichtlichkeit so ausgerichtet, daß dieses Wort der einzige Ort sei, durch den die außerweltliche Wirklichkeit Gottes den Menschen überhaupt erreiche. Neben Rahner referierte der amerikanische Jesuit John C. Murray, einer der Väter des Konzilsdekretes über die Religionsfreiheit, über Kardinal Newmans Universitätsideal.

Inzwischen im Eigenwert etwas relativiert

Schon 1945 erfolgte unter dem Leitthema „Das christliche Abendland, seine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" der Neubeginn in alter Kontinuität, wobei durch Karrer und Yves Congar dem ökumenischen Gedanken zentraler Platz eingeräumt wurde. In den folgenden Jahren kam es auch zu stärkerer Berücksichtigung von *Kunst und Literatur.* So traten 1950 beim Leitthema „Das geistige Leben der Gegenwart im Licht gläubiger Weltverantwortung" der Wiener Vorkämpfer für moderne christliche Kunst Msgr. Otto Mauer und Prof. Hans Sedlmayer zur Darstellung polarer Positionen auf. 1953 widmete man sogar die ganzen Wochen dem Thema „Der Gegenwartsauftrag der christlich-abendländischen Kunst". Neben Otto Mauer, Prälat Robert Grosche und Abt Hugo Lang sprachen als Künstler Richard Seewald und Architekt Rudolf Schwarz. In den folgenden Jahren kamen auch neben Philosophen wie Gabriel Marcel oder Gadamer stärker die Naturwissenschaftler zu Wort: die Psychologie durch *Viktor Frankl,* die Physik durch Pascual Jordan, die Verhaltensforschung durch *Konrad Lorenz,* die moderne Biologie durch *Carsten Bresch.* In dem vom Besuch her mit 1400 Hörern besonders attraktiven Jahr 1972 zum Thema „Die Frage nach Jesus" – die Kapazität der alten Salzburger Universitätsaula mit 1000 Hörern bildet den Durchschnittsbesuch – spielte die Literatur eine beachtete Rolle. Es liegt deshalb durchaus auf der kulturellen Linie, daß ein immer wieder geforderter *christlicher Literaturpreis* durch den zum Jubiläum ausgeschriebenen, dank eines Mäzens mit 10000,– DM dotierten Lyrik-Preis für lyrische Texte aus christlichem Geist durch die Salzburger Institution endlich realisiert wurde. Die Beteiligung war über Erwarten hoch. Die beiden ersten Preise

erhielten die Wiener katholische Lyrikerin *Christine Busta* und die deutsche evangelische Schriftstellerin *Eva Zeller.*

Gemessen an Höhepunkten wie den Wochen zum Augustinus-Jubiläum 1954 markiert das Jahr des 50jährigen Bestehens weder einen besonderen Glanzpunkt noch einen Einschnitt. Durch kurzfristigen Wechsel in der Leitung, die nach 20jähriger Tätigkeit von *Thomas Michels* und seinem Nachfolger Prof. *Ansgar Paus* im vergangenen Jahr *P. Paulus Gordan* übergeben wurde, der schon als Student 1931 als Hörer teilnahm, konnte wahrscheinlich ein Jubiläums-Konzept nicht voll erarbeitet werden. Kritik gibt es seit Jahren, zumal da mit unterschiedlichen Vorstellungen und gegensätzlichen Meinungen gemessen wird. Durch die Gründung der staatlichen Universität Salzburg, bei der zwar ein Teil katholischer Vorarbeiten mitrealisiert werden konnte, ist ein ursprünglicher Ansatz hinfällig geworden, was aber angesichts der Pluralität der geistigen Kräfte den Anspruch nach wissenschaftlicher Darstellung katholischer Traditionen und Gegenwartsaufgaben in so umfassendem Rahmen nicht aufhebt. Hinzu kommt, daß Akademietagungen und Kurse allerorten das Einzigartige der Salzburger Wochen relativiert haben, obwohl die Besonderheit auch in schwächeren Jahrgängen unverwelkt geblieben ist. Man muß die Hochschulwochen für die Teilnehmer, die in Gruppen aus Skandinavien bis Jugoslawien und Frankreich kommen, im Zusammenhang mit den Salzburger Festspielen und dem gesamten Salzburger Kulturangebot im Sommer sehen, um den Wert dieses katholisch im universalen Sinn verstandenen Angebots zu ermessen. In der publizistischen Auswirkung leiden auch die Hochschulwochen unter dem die Medien überbeanspruchenden Salzburger Angebot der Musik und Künste, zu dem das Geschehen in der Universitätsaula in Korrespondenz steht.

Kirche in vielen Facetten

Was das Thema von 1981 „Die Kirche Jesu Christi – Enttäuschung und Hoffnung" betrifft, so bot es Möglichkeiten, die Veränderungen seit dem Beginn, die Krisen in der Kirche seit dem Konzil und die Erwartungen für die Zukunft für eine Kirche, in der die dritte Welt und die Frauen eine völlig neue Rolle spielen, in einem den Akademietagungen versagten Umfang gegenwärtig zu machen, so wie es unvoreingenommene Hörer noch immer beeindruckt. Diese *Hörerkreise* aber angesichts des Wandels auch in den sie tragenden Akademikerverbänden zu erschließen, wird eine entscheidende Zukunftsaufgabe sein, um die Existenz, aber auch den Stellenwert der Hochschulwochen zu garantieren. Von rückwärtsgewandter, gar restaurativer Tendenz konnte 1981 keine Rede sein, selbst wenn das Wort „Enttäuschung" des Titels sich bei der Beurteilung in manchem aufdrängte.
An *Pluralität der Kritik,* an Anregung und kontrastreichem Entrollen der Situation in den verschiedensten Lebensäußerungen der Christen in und außerhalb der Kirche fehlte es nicht. Die Geschichte der Kirche als eine Folge von Armutsbewegungen, wie sie der protestantische Kirchenhistoriker Prof. *Peter Meinhold,* und die von Enttäuschungen begleitete Situation in der Kirche nach dem euphorischen Aufbruch des Konzils, wie sie der Freiburger Dogmatiker *Karl Lehmann* mit Aufruf zu einem „zweiten Mut" zur Kirche in größerer Ausdauer und Geduld zeichnete, waren ebenso informative und anregende Panoramen wie Prof. *Roman Bleisteins* bemerkenswerte Untersuchung „Die jungen Menschen und die alte Kirche" mit wichtigen Beschreibungen der *gegensätzlichen Gruppierungen innerhalb der Jugend* und der Reaktionen zu Barbara Engls Fragen an den Papst beim Papstbesuch in München. Mit den unterschiedlichen Rufen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas an die Kirche auf *dem Weg von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen* beschäftigte sich in Fortführung dieser für die Hochschulwochen dringlichen Probleme der Bonner Religionswissenschaftler und Fundamentaltheologe Prof. *Hans Waldenfels* in einem missionstheologisch-historischen und aktuellen Überblick. Waldenfels kritisierte mit Recht, daß Sprecher der jungen Kirchen fehlten. Das war tatsächlich um so verwunderlicher, weil im Jahr zuvor Stimmen aus Südamerika zu Wort gekommen waren. Bleisteins Frage, ob die Kirche angesichts einiger Tendenzen zur Jugendführung doch eine „alte Kirche" sei oder im Sinn von Paulus ein junger Wegbegleiter, blieb nur in halber Hoffnung beantwortet. Bleistein forderte, nachdem er aus dem Hirten des Hermas um 150 zitiert hatte, daß die Kirche immer jung sei, wo ihre Kinder „in der Freude an der neuen Botschaft den altersstarren Geist der Schwäche und des Zweifels überwinden", daß eine solche Kirche grundsätzlich als Weg-Gemeinschaft, als Kommunikationsgemeinschaft, als Traditionsgemeinschaft und als „Vorhut des Alternativen" verstanden werden müsse.
Daß die nebeneinander liegenden Vorlesungen des Neutestamentlers Prof. *Josef Blank* über *Basisgemeinschaften* und Kleingruppen in der Kirche und des Staatsrechtlers und Rechtshistorikers Prof. *Paul Mikat* über Kirche und Demokratie zwischen den beiden Referenten Zündstoff liefern könnten, war nicht zu erwarten. Aber in einer der immer noch nicht zentral genug liegenden Podiumsdiskussionen, in der durch Blank und einen mit der lateinamerikanischen Szene vertrauten Hörer die deutsche Übersetzung der Puebla-Dokumente als manipuliert attackiert wurde, kam es zu einer dramatischen Auseinandersetzung zwischen Mikat und Blank. Mikat erklärte mit ähnlicher Schärfe, mit der Blank sein Plädoyer für die absolut notwendige Verwandlung der Kirche in Basisgemeinden hielt, weil diese allein ihre Zukunft garantieren würden, daß man den Eindruck habe, als schäme sich die katholische Kirche, einst die Lehrmeisterin Europas, ihrer Vergangenheit. Mikat machte deutlich auf den Widerspruch aufmerksam: Daß nämlich von manchen Gruppen, die sich als „die Kirche von morgen" verstehen, die mit Kaiser Konstantin begonnene Wendung des Christentums zur Politik als „unentschuldbaren Sündenfall der Christen" verurteilen, daß sie aber selbst für bestimmte Probleme zur Durchsetzung ihrer Ansichten *politische*

Macht fordern. Da das Neue Testament keine Aussagen zum Staat gemacht habe, wandte sich Mikat in seiner Vorlesungsreihe mit grundsätzlichen Überlegungen zu den oft übersehenen *historischen Wirklichkeiten* dagegen, daß man Elemente des modernen Verfassungsstaates in die Vorstellungswelt des Neuen Testamentes einbringe. Vielmehr sei es Aufgabe der Kirche, bei Anerkennung der gesellschaftlichen Kräfte, die nicht selten ihre Gruppeninteressen über das Gesamtinteresse stellten, die Verpflichtung des Staates zum Gemeinwohl zu wecken. Hier sei die Kirche, der heute eher durch gesellschaftliche Kräfte als durch den Staat eine Beeinträchtigung drohe, gleichsam das öffentliche Gewissen.

Von den Basisgemeinden bis zur feministischen Theologie

Bei Blank stand das noch immer Emotionen weckende Thema Basisgemeinde, das insbesondere auch in dem gegen katholische Festungsdenken gerichteten Colloquium des Luzerner Bischöflichen Personalreferenten und Pastoraltheologen *Leo Karrer* mit radikal fordernden jungen Holländern eine herausragende Rolle spielte, im Mittelpunkt und riß durch die Ausschließlichkeitsforderungen Blanks Gräben zwischen emphatischer Zustimmung und Bedenken auf. Blank verteidigte die *Befreiungstheologie* gegen die europäische Universitätstheologie. Die wissenschaftlich und kirchlich „gezähmte" Theologie habe die ungeheure Dynamik in den biblischen Texten verharmlost und den unfrisierten Umgang mit der Bibel immer für höchst gefährlich gehalten. Das Wort Basisgemeinde gelte inzwischen als ein Sammelname für Christen, die sowohl die Bibel wie die Zeitung zu gut gelesen haben, um sich noch länger von einem weltfremden und unverbindlichen Kirchengeschehen einwickeln zu lassen. Vor *christlichem Radikalismus* warnte auf einer ganz anderen Ebene, bei Behandlung der Armut in der Kirche von den „armen Heiligen" der Urgemeinde und den Mönchsgemeinschaften bis zu Mutter Teresa und Taizé, Prof. *Peter Meinhold*, der angesichts der neuen Armut ganzer Völker die Notwendigkeit großer geplanter Hilfswerke betonte und davor warnte, die Kirchen selbst so verarmen zu lassen, daß sie nicht mehr helfen könnten.

Das wahrscheinlich brennendste Thema innerhalb einer so breit angelegten Bestandsaufnahme seit dem Konzil, das Verhältnis von *Frau und Kirche* kam trotz mehrfachen Streifens in den Vorlesungen über Ehe und Familie (Prof. *Gregor Siefer*, Hamburg), Elternrecht und Schuld (Prof. *Christian Starck*, Göttingen) wesentlich nur durch *Marita Estor*, Referatsleiterin im Bundesarbeitsministerium, in seiner Brisanz durch Darlegung konkreter soziologischer Forschungen zur Sprache. Die *„feministische Theologie"* als Herausforderung blieb dabei nicht ausgespart. Die Frauen, die immer stärker auf Grenzen stießen, die ihnen eine von Männern geleitete Kirche setze, begännen zu fragen, wie Jesus den Frauen begegnet sei und wozu er sie gerufen habe. Sie läsen die heiligen Schriften als Frauen und suchten den Gott Jesu, der sich jenseits patriarchalischer Herrschaftsformen offenbart habe. Das Defizit an Frauen auf dem Salzburger Podium ist ziemlich beachtlich, wenn daran erinnert wird, daß unter den mehreren hundert männlichen Dozenten in der fünfzigjährigen Geschichte der Hochschulwochen mit Ausnahme von Dichterinnenlesungen nicht einmal ein halbes Dutzend Frauen (darunter die amerikanische Ärztin *Kübler-Ross* und Sr. *Corona Bamberg*) auftraten.

Wie weit der *ökumenische Gedanke* als praktischer Fortschritt gegenwärtig an den Rand gedrängt ist, wurde offenbar im Vergleich der ermutigenden Gedanken von Prof. Heinrich Fries, der gegen die Resignation für den indirekten, aber sehr wirksamen Ökumenismus eintrat, mit Kardinal Beas 1963, mitten im Konzil, gehaltenen, damals aufregenden Vortrag „Die internationale Wissenschaft im Dienst der Einheit der Christen". Fries, der schon damals neben Bea und Rahner sprach, erinnerte ohne Nostalgie ans Konzil und plädierte für ökumenischen Fortschritt durch gesamtchristliches Engagement in den gemeinsamen Zielen des Menschseins und der Menschenrechte.

Das Ganze neu finden

In einem Vergleich des Salzburger Themas „Christliches Europa" 1956 mit dem Europäischen Gespräch der Ruhrfestspiele im gleichen Jahr hatte der Verfasser dieses Berichts geschrieben, in Recklinghausen werde die Gegenwart wie ein sperriger Mineralblock auf den Diskussionstisch gelegt und nach soziologischen und politischen Regeln analysiert, bis die Gesellschaft in so viele Teile zerfällt, wie Gewerkschaftstechniker da sind, die Strukturelemente auszufüllen, bis das Ganze nur noch aus Teilen bestehe. In Salzburg gehe es dagegen um den ganzen Weg. In Salzburg werde die Vergegenwärtigung von Plato und Aristoteles, den Vorsokratikern und den Zielbildern des Menschen nach Augustinus und Thomas, also aus den Anfängen und der christlichen Geschichte gedeutet. Immer werde der lange Weg des christlichen Werdens aus Antike, Mittelalter und Barock durchschritten, ehe sich der universale Blick verengt, um die heute bedrängenden Fragen zu beleuchten. Die Vorzüge dieses noch vor Jahren gültigen Weges gelten nicht mehr voll. Die Verschmelzung der vor 50 und noch vor 20 Jahren fruchtbaren Vorzüge mit den Forderungen der gewandelten soziologischen Gegebenheiten für die Kirche wird mehr als bisher eine Aufgabe der Salzburger Hochschulwochen sein müssen.

Paul Hübner

Kurzinformationen

Vom 11. bis 13. September fand in Düsseldorf das erste Großgruppentreffen der „Initiative Kirche von unten" (IKvu) statt. In der IKvu, die vor einem Jahr von Teilnehmergruppen des Berliner „Katholikentages von unten" gegründet wurde, haben sich über 30 Gruppierungen locker zusammengeschlossen, die nach einer eigenen Erklärung „für eine permanente *Erneuerung der Kirche* im Sinne des II. Vatikanischen Konzils und der Würzburger Synode" ebenso eintreten wie „für das konkret *gesellschaftspolitische Engagement der Kirche*". Das Spektrum ist weit gespannt, Mitglieder sind z. B. die Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen (AGP), die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Studentengemeinden (AGG), der Bensberger Kreis, das Komitee zur Verteidigung der Christenrechte, die Leserinitiative Publik-Forum, die Bewegung Christen für den Sozialismus (CfS), die Arbeitsgruppe Homosexuelle und Kirche (HuK) und zahlreiche Basisgemeinden. Die rund 300 Teilnehmer am Düsseldorfer Treffen konnten zwar keine Einigung über den Entwurf einer „Resolution zur Friedensarbeit" erzielen, in der es u. a. heißt: „Deshalb engagieren wir uns in der Friedensbewegung und fordern die Bundesregierung zur Zurücknahme des Nato-Doppelbeschlusses auf. Deshalb befürworten wir einseitige Vorleistungen auf dem Gebiet der Abrüstung. Deshalb fordern wir den Verzicht auf neue Atomwaffen, die Umrüstung der Streitkräfte zu defensiven Armeen und das Verbot von Rüstungsexporten". Der Entwurf soll allerdings gemeinsam mit zwei anderen in den Mitgliedsgruppen weiter diskutiert werden. Mit knapper Mehrheit sprachen sich die in Düsseldorf Versammelten für eine Solidarisierung der IKvu mit dem *„Krefelder Appell"* (vgl. ds. Heft, S. 490) aus und begrüßten die von der Aktion Sühnezeichen für den 10. Oktober geplante Friedens-Demonstration in Bonn. Eine Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) für den *87. Deutschen Katholikentag,* wird vom IKvu gewünscht; angestrebt wird „ein Kontrast ohne direkte Konfrontation". Voraussetzung dafür sei allerdings, so ein Sprecher der Initiative, daß es „keine Exkommunikation von Gruppen und Personen oder Suspension von Themen" gibt. Als Schwerpunkte für die Aktivitäten der IKvu während des Katholikentages in Düsseldorf wurden ein *Liturgisches Fest* und die Themenbereiche *„Frieden und Abrüstung"* sowie *„soziale Frage"* beschlossen.

Die Herbstvollversammlung vom 7. bis 9. September 1981 der Schweizer Bischöfe war vor allem der Aussprache über grundsätzliche theologische und pastorale Fragen gewidmet. Sie befaßte sich eingehend mit dem Memorandum des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes anläßlich des geplanten Papstbesuches (HK, Juli 1981, 325–328) und mit den darin aufgeworfenen theologischen Fragen. Die Bischofskonferenz wird dem Kirchenbundvorstand ein direktes theologisches Gespräch vorschlagen und in einer ersten Antwort auf das Memorandum, die zur Zeit erarbeitet wird, Elemente für das Gespräch über einzelne Punkte des Memorandums beibringen. Im Vordergrund des Gesprächs dürfte, wie Bischof *Pierre Mamie* (Genf – Lausanne – Freiburg) vor der Presse erklärte, die komplexe Frage der *gegenseitigen Anerkennung als Kirchen* stehen. Die Bischofskonferenz befaßte sich sodann mit der *Buße* und der *Bußpraxis,* weil in diesem Bereich immer wieder von den Gläubigen Fragen gestellt würden und deshalb ein neues Lehrschreiben erarbeitet werden soll. Dieses werde die Lehre über wichtige Fragen des Bußsakramentes und seiner verschiedenen Formen umfassen. Dabei gehe es namentlich darum, ohne die Bußfeier abzuwerten, den unverzichtbaren und eigenen Wert der Einzelbeichte ins Licht zu stellen und argumentativ einsichtig zu machen. In ihrer Aussprache tauschten die Bischöfe auch Erfahrungen und Konzepte zwischen den Sprachregionen aus, namentlich im Bereich der Pastoral der geistlichen und kirchlichen Berufe. Weil in der französischsprachigen Schweiz intensivere Versuche unternommen wurden als in der deutschsprachigen Schweiz und im Bistum Lugano eine *Pastoral der geistlichen Berufe* aufgebaut wird, sei ein Erfahrungsaustausch gerade für die deutschsprachigen Bistümer wertvoll, erklärte Bischof *Otmar Mäder* (St. Gallen) vor der Presse. So könne man voneinander lernen und zu einem gemeinsamen, wenn auch nicht einheitlichen Konzept kommen. Aufgrund der Aussprache und der Ergebnisse des internationalen Kongresses über geistliche Berufe, der vergangenen Mai in Rom stattfand, soll nun ein Projekt für die Pastoral der kirchlichen Berufe vorbereitet werden. Auf der der Vollversammlung folgenden Pressekonferenz wurde schließlich über die Aktion „Solidarische Kirche Schweiz. Finanzinformationen 1981", die von der Bischofskonferenz, dem *Fastenopfer der Schweizer Katholiken* und der Römisch-Katholischen Zentralkonferenz gemeinsam durchgeführt werden soll, informiert. Ziel dieser Aktion ist, die Kirchgemeinden über die überdiözesanen Aufgaben und Institutionen zu informieren und sie für deren stärkere Mitfinanzierung zu gewinnen. Heute werden die überdiözesanen Werke und Institutionen zu ⅔ vom Fastenopfer und zu ⅓ von der Zentralkonferenz (dem schweizerischen Zusammenschluß der öffentlich-rechtlichen Kirchenorganisationen) und von einzelnen Landeskirchen durch Standortbeiträge finanziert. Um das Fastenopfer zu entlasten, wird mit dieser Aktion den Landeskirchen und ihren Kirchgemeinden, bei denen der weitaus größte Teil der Kirchensteuergelder zusammenkommt, vorgeschlagen, einen Franken pro Katholik für die Finanzierung schweizerischer Werke und Institutionen zu erbringen. Wenn die Kirchgemeinden wie bisher 10% ihres Steueraufkommens für kantonale und neu 1% für überkantonale Aufgaben zur Verfügung stellen würden, wäre die Finanzierung der überdiözesanen Aufgaben der römisch-katholischen Kirche in der Schweiz aus dem Kirchensteuerertrag gesichert und das Fastenopfer könnte den gesamten Spendenertrag der Dritten Welt zur Verfügung stellen.

Mit einer letzten Tagung, die vom 25. August bis zum 3. September in Windsor stattfand, hat die Internationale Anglikanisch-Katholische Kommission ihre Arbeit abgeschlossen. Sie hatte seit ihrer Gründung vor zwölf Jahren gemeinsame Erklärungen über die Eucharistie, über Amt und Ordination sowie über die Autorität in der Kirche erarbeitet. Die Arbeit der Kommission galt auf ihren letzten vier Tagungen vor allem der Klärung von *Fragen zum päpstlichen Primat,* die in der Erklärung von 1976 zur Autorität in der Kirche offengeblieben waren. In dem Kommuniqué, das zum Abschluß der Tagung in Windsor am 3. September veröffentlicht wurde, wurden *vier Fragen* genannt: Die Interpretation der neutestamentlichen Texte über Petrus, die Bedeutung des Ausdrucks „ius divinum", die päpstliche Unfehlbarkeit und die Art und Weise der dem Bischof von Rom zuerkannten Jurisdiktion. Die zu diesen Fragen erarbeiteten gemeinsamen Ergeb-

nisse sind zusammen mit den früheren Erklärungen Teil des Abschlußdokuments der Anglikanisch-Katholischen Kommission, das zunächst noch nicht veröffentlicht wurde, sondern erst den beiden Kirchen zugeleitet wird. Das Kommuniqué von Windsor stellte fest: „Die Arbeit dieser Kommission ist nun abgeschlossen und ihre Ergebnisse müssen durch die Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft und durch die Römisch-katholische Kirche beurteilt werden. Von diesem Urteil wird abhängen, was als nächster Schritt auf dem Weg zur Einheit unternommen wird." Mit der Beendigung der Arbeit der Kommission hätten die Bemühungen um die anglikanisch-katholische Einheit eine neue Phase erreicht. Der katholische Kommissionsvorsitzende, Bischof *Alan Clark* von East Anglia, hatte anläßlich einer ökumenischen Vortragsreihe dieses Frühjahr in Westminster Abbey erklärt, daß eine ausreichende Übereinstimmung in Glaubensfragen bestehe, um die beiden Kirchen wieder zu vereinigen. Im letzten Herbst hatte *Johannes Paul II.*, der nach einer vor dem Attentat vom 13. Mai getroffenen Vereinbarung im Frühjahr 1982 eine Reise nach England und Schottland plante, bei einer Audienz für die Mitglieder der Internationalen Anglikanisch-Katholischen Kommission erklärt, der zu erwartende Abschlußbericht werde „mit der ganzen Sorgfalt und wohlwollenden Aufmerksamkeit, die er verdient", aufgenommen werden. Die Arbeit der Kommission erinnere daran, daß das gemeinsame Zeugnis der Christen die Frucht von Gebet und harter Arbeit sei, von Aufrichtigkeit wie von der Bereitschaft, die Wahrheit in Liebe auszusprechen. Ähnlich positiv äußerte sich auch der Erzbischof von Canterbury, *Robert Runcie*, der in Durham kürzlich vom „erstaunlichen Fortschritt" zwischen Katholiken und Anglikanern in den letzten zwölf Jahren sprach.

Die von Präsident Anwar-as-Sadat als Präventivschlag gegen eine angebliche „große Verschwörung" durchgeführte und gerechtfertigte politische Säuberung in Ägypten, die nicht nur zur Verhaftung radikaler Muslime fundamentalistischer Ausrichtung, sondern auch von Angehörigen linksradikaler wie auch dem Regime gegenüber loyaler Oppositioneller führte, hat beträchtliche Auswirkungen für die *koptische Minderheit* des Landes. Unter den ca. 1500 Verhafteten befinden sich nicht nur zahlreiche Angehörige der radikalen Muslim-Bruderschaften und eine Reihe oppositioneller Politiker, Intellektueller und Journalisten, darunter auch der frühere Sadat-Vertraute Hassanein Heikal, sondern etwa 150 Kleriker und Laien der koptischen Kirche, darunter auch zwei Bischöfe. Am meisten Aufsehen erregte jedoch der *Entzug der staatlichen Anerkennung für den koptischen Patriarchen Schenuda III.* durch den ägyptischen Staatspräsidenten. Der jetzigen „Absetzung" gingen zwar nicht nur wiederholte, teils blutige Auseinandersetzungen zwischen radikalen Muslimen und Angehörigen der koptischen Kirche voraus. Es gab auch schon wiederholt direkte öffentliche Zusammenstöße zwischen dem christlichen Patriarchen und dem westlich denkenden Staatspräsidenten. Schenuda III., der nicht nur innerhalb seiner Kirche als Prediger und Kirchenführer hohes Ansehen genießt, sondern auch zu den ökumenisch aktivsten Persönlichkeiten des Nahen Ostens gehört, hatte es verstanden, den Gläubigen seiner Kirche angesichts wiederholter *Übergriffe seitens radikaler Muslime* das nötige Selbstvertrauen zu vermitteln. Die Folge war allerdings auch eine teilweise Radikalisierung unter den Kopten selbst. Die jetzige Maßnahme galt wohl dennoch weniger den Kopten direkt, denn diese unterstützen im wesentlichen die politische Linie Sadats, vor allem – im Gegensatz zu den radikalen Muslimen – seine Außenpolitik, und wandten sich in erster Linie nur gegen die Benachteiligung innerhalb der ägyptischen Gesellschaft und durch die Gesetzgebung des Landes, die nicht zuletzt unter dem Druck fundamentalistisch denkender Muslime stärker islamische Züge anzunehmen begann. Erstes Ziel Sadats war es offenbar, den Widerstand der Muslim-Bruderschaften zu brechen und zugleich alle anderen Oppositionsgruppen, die sich mehr und mehr zu Wort meldeten, mundtot zu machen. Das erforderte innerhalb ägyptischer Staatsräson ein paralleles Vorgehen auch gegen die Verantwortlichen der koptischen Gemeinschaft. Patriarch Schenuda selbst wollte den Konflikt offenbar nicht auf die Spitze treiben und hat seine Verbannung in das Kloster Wadi Nartrun, nordwestlich von Kairo, in dem er früher als Mönch gelebt hat, vorerst hingenommen. Das von Sadat eingesetzte Gremium von fünf bischöflichen Verwesern hat laut Äußerung eines seiner Mitglieder, des Bischofs Samuel, die Anordnungen des Präsidenten akzeptiert. Allerdings hält die Kirche an Schenuda als ihrem geistlichen Oberhaupt fest. An die Ernennung eines Nachfolgers wird nicht gedacht. – Interessant ist ein Aufruf des Patriarchen *Stefanos I. Sidarus*, des Oberhauptes der mit Rom unierten Kopten, in dem dieser an alle Ägypter, Christen wie Muslime, ganz im Sinne Sadats die Warnung richtete, sich in ihrer nationalen Einheit nicht durch „Machinationen aus dem feindlichen Ausland stören zu lassen".

Mit den Überschneidungen christlicher und muslimischer Mission in Nordwestafrika setzte sich der Bischof von Yagoua (Kamerun), Christian W. Tumi, in einem Hirtenbrief auseinander, der vom 2. April datiert ist, uns aber erst in den letzten Wochen im Wortlaut zugänglich wurde (vgl. Weltkirche, 5–6/1981). Berichte über das *Wachstum des Islam* in Afrika mehren sich seit einiger Zeit. Dabei gerät das Christentum häufig in eine Konkurrenzsituation mit dem Islam, was zur Verhärtung des gegenseitigen Verhältnisses beiträgt (vgl. HK, Juni 1981, S. 299ff.). Ein Beispiel dafür ist das nördliche Kamerun, das dem nach Süden drängenden Islam aus dem Tschad voll ausgesetzt ist. Bischof Tumi, seit eineinhalb Jahren Oberhirte eines Bistums im Norden Kameruns, nimmt in seinem Hirtenbrief dazu Stellung, daß „aus Furcht oder von materiellen Vorteilen angelockt" Christen und Katechumenen zum Islam konvertieren. Eines der Argumente, mit denen zum Übertritt geworben werde, sei die Behauptung, „daß der christliche Glaube eine Sache der Weißen" sei. Aber, so der Bischof, „sagen wir lieber, der christliche Glaube ist *auch* eine Sache der Weißen ... Dieses erlösende Wort ist an die ganze Welt gerichtet." Ein weiteres Argument der „falschen Propheten" sei die Unterstellung, daß nur ein Moslem ein echter Kameruner sein könne. Aber „im Gegenteil", so Tumi, „unser Glaube macht uns zu besseren Bürgern, dienstbereiter an unseren Brüdern und an unserem Land." Bischof Tumi zitiert aus der Predigt, die der Erzbischof von Yaoundé, Mgr. *Jean Zoa*, anläßlich seiner Einsetzung als Bischof von Yagoua hielt und in der er auf „die neue Vision vom Menschen und der Gesellschaft" hinwies, die „dank einer neuen Wertskala, welche die Würde des Menschen hervorhebt", mit dem Evangelium verbreitet werde. Schließlich erinnert Tumi daran, daß in Kamerun die *Religionsfreiheit* durch die Verfassung garantiert sei. „Eine solche Freiheit schließt die Anwendung von Gewalt, Zwang oder Nötigung dem einzelnen gegenüber aus, sei es, um ihn zur Annahme einer gegebenen Religion zu veranlassen, sei es, um ihn zur Aufgabe seiner religiösen Überzeugung zu drängen." Auch die *religiöse Neutralität des Staates* sei in der Verfassung verankert, und „wenn ein Verwalter oder Beamter seine Vollmachten zur Verbreitung der Religion benützt, der er zugehört", so sei dies gesetzeswidrig. Die Gläubigen forderte Bischof Tumi auf, sich ihres Glaubens nicht zu schämen, denn „Christus ist auch Kameruner, weil er überall in der Welt gegenwärtig ist."

Bücher

ANASTASIOS KALLIS (HRSG.), **Dialog der Wahrheit.** Perspektiven für die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981. 128 S. 16.80 DM.

Der kleine Band enthält die vier Referate einer Tagung, die im Herbst 1979, also kurz vor dem Besuch Johannes Pauls II. beim Ökumenischen Patriarchen, in der Katholischen Akademie Hamburg stattfand. Zwei orthodoxe (Christos Yannaras, Anastasios Kallis) und zwei katholische Theologen (Ernst Christoph Suttner, Hans-Joachim Schulz) äußern sich zu Grundfragen des Dialogs zwischen den beiden Kirchen. Als gerade in diesem Fall aufschlußreiche Ergänzung sind neben den Referaten jeweils auch Stellungnahmen aus den anschließenden Diskussionen abgedruckt. Der Wert des Bandes liegt weniger in den Informationen, die er bietet, als vielmehr in der Ehrlichkeit und Deutlichkeit, mit der hier Gravamina im Gespräch zwischen Orthodoxen und Katholiken ans Licht gerückt werden, ohne daß damit die ja immer wieder hervorgehobene Nähe zwischen den beiden Kirchen vernachlässigt würde. Auf diese Weise entsteht ein klares Bild der in ihrem Gewicht unterschiedlichen Faktoren, die der im offiziellen theologischen Dialog angestrebten Einheit im Weg stehen. Das betrifft vor allem den orthodoxen Widerspruch gegen das katholische Verständnis des päpstlichen Primats, das trotz der Aufwertung der Ortskirchen sich auch im Zweiten Vatikanum durchhält. Die katholische Ekklesiologie wird mit der eucharistischen Ekklesiologie der Ostkirchen kontrastiert, die nur das liturgische, dogmatische und kirchenrechtliche Band der Einheit, aber keinen Bischofssitz mit universaler Jurisdiktion kennt. Das orthodoxe Selbstbewußtsein, das sich aus dem Stolz darauf speist, die Kirchenstruktur des ersten Jahrtausends beibehalten zu haben, wird ebenso deutlich wie die Defizite, die sich aus dem Nebeneinander der verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen heute ergeben. Auch das dornige Problem der Unierten wird nicht ausgespart, ebensowenig wie die anderen weniger dogmatischen als psychologischen Reibungsflächen zwischen Katholiken und Orthodoxen. Gleichzeitig bringt das abschließende Referat zur Bedeutung der liturgischen Überlieferung für die katholisch-orthodoxe Einheit aber die Hoffnung zum Ausdruck, daß die „Kontroversfragen zwischen orthodoxer und katholischer Theologie sich tatsächlich als solche erweisen, die bei richtiger Interpretation aus den Quellen der Überlieferung einer Integration in gemeinsames Bekenntnis und gemeinsame Liturgiefeier fähig sind" (118). Genau darum bemühen sich gegenwärtig die offiziellen theologischen Gespräche zwischen katholischer Kirche und Orthodoxie. Der Band liefert damit einen nützlichen Beitrag zur Einsicht in Chancen und Schwierigkeiten des katholisch-orthodoxen Dialogs. *U. R.*

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Bd. IV: 1936–1939. Bearb. v. Ludwig Volk (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, Bd. 30). M. Grünewald-Verlag, Mainz 1981. XXXI + 860 S. 128.– DM.

Manche Dispute über die Konfrontation zwischen Katholizismus und Nationalsozialismus in Deutschland sind über lange Zeit auf der Basis einer eher schmalen Quellenlage geführt worden, und keineswegs alle kirchlichen Instanzen vermochten den Vorwurf zu widerlegen, die Öffnung der Archive teils verhindert, teils verzögert zu haben. Die Wege für ein gerechtes Urteil über das Verhalten der katholischen Bischöfe in der Zeit von 1933 bis 1945 sind von der Forschung der vergangenen Jahre (vgl. HK, März 1980, S. 138–144) geebnet worden. Den neuesten Stand der für jeden Interessenten zugänglich gedruckten Quellen dokumentiert Band IV der „Akten deutscher Bischöfe". Zu bedauern bleibt freilich, daß diese in den fünfziger Jahren begonnene Quellen-Edition erst jetzt ihrem Abschluß entgegenstrebt. Man darf hoffen, daß Band V, welcher die Kriegsjahre umspannt, in naher Zukunft vorliegen wird. Die herausgebende „Kommission für Zeitgeschichte" hat bereits einen Ergänzungsband für die Jahre bis 1936 angekündigt, da in den von Bernhard Stasiewski verantworteten Bänden I bis III wichtige Aktenstücke aus mehreren Archiven, so z. B. aus dem Nachlaß des Breslauer Erzbischofs und Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenzen, Kardinal Bertram, noch nicht berücksichtigt worden sind. – Das den Quellen-Bänden der „Blauen Reihe" ihrer akkuraten Editions-Technik wegen in der Vergangenheit gespendete Lob kann hier wiederholt werden. Derart detaillierte Anmerkungen zu den veröffentlichten Texten, die auch für allgemeine biographische Recherchen von Nutzen sind, werden in zeithistorischen Publikationen leider ebenso selten wie „große" Register der auftauchenden Personen, Orte und Sachbegriffe. – Angeregt sei hier jedoch eine Dokumentation aussagekräftiger Photos, Transparente, Plakate und ähnlicher Quellen, welche es ermöglichten, nicht allein den Kampf gegen die Kirche, sondern auch den katholischen Geist der Zeit anschaulicher nachzuempfinden als Texte im strengen Sinne.

Im Mittelpunkt der rund 270 Schriftstücke kirchlicher Provenienz steht die politische Auseinandersetzung als Folge der bereits in den vorangegangenen Jahren sichtbar gewordenen „Konfliktstränge aus totalitärer Repression und bischöflichem Protest" (Ludwig Volk). Die Ordinaten zur Gliederung bilden – wie in den ersten Bänden – die Protokolle der Fuldaer Plenarkonferenzen des Episkopats und die Zusammenkünfte der westdeutschen Bischöfe in Kevelaer. Dazwischen finden sich Briefwechsel der Bischöfe untereinander, ihre Korrespondenz mit dem Vatikan und Schreiben an Staats- wie Parteistellen. Hinzutreten 30 nichtkirchliche Quellen, unter ihnen Berichte in Berlin akkreditierter ausländischer Diplomaten über die kirchenpolitische Lage nach dem Verlesen der Enzyklika „Mit brennender Sorge" 1937. – Die vom Münchner Kirchenhistoriker und Jesuiten Ludwig Volk edierten Dokumente spiegeln nicht selten die innerepiskopale Diskussion um die angemessene Abwehrstrategie wider: Die Behinderung und Auflösung katholischer Vereine, die Knebelung der Kirchenpresse, die Sittlichkeits- und Devisenprozesse sowie die mit dem Verbot endende Zurückdrängung der Konfessionsschulen warfen im Episkopat mehrmals die Frage auf, ob eher der von Kardinal Bertram favorisierten „Eingabenpolitik" oder eher der vom Berliner Bischof Preysing für richtig gehaltenen Öffentlichkeit der Proteste der Vorzug zu geben sei. – Die Kriegsjahre mit ihren Herausforderungen der sich zur Vernichtung steigernden Juden-Verfolgung, der NS-„Euthanasie", der „Ausmerzung" immer größerer Zahlen politischer Gegner und der immer tieferen Einschnitte in das kirchliche Wirken, aber auch der katholischen Reaktion auf den Krieg schlechthin werden im bereits in Arbeit befindlichen Fortsetzungs-Band auf noch größeres Interesse rechnen dürfen. *M. H.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

KEHL, MEDARD. **Kirche in der Sorge um ihre Identität oder Kirche für die anderen?** in: Lebendige Seelsorge Jhg. 32 Heft 2/3 (Juli 1981) S. 57–65.

Auf die im Titel gestellte Frage antwortet Kehl mit dem Modell eines wechselseitigen Begründungsverhältnisses zwischen sozialer Identität der Kirche und ihrer Sendung nach außen. Im Rückgriff auf anthropologische und sozialphilosophische Überlegungen zum Verhältnis von Identität und Geschichte entwirft er ein gestuftes Modell kirchlicher Identität: Die Kirche lebt von der Vorgegebenheit des einmaligen Heilsgeschehens in Jesus Christus. Diese zunächst „abstrakte" Identität wird erst durch den Vollzug der grenzüberschreitenden Sendung zur geschichtlich vermittelten, sozialen Identität der Kirche im vollen Sinn. Dieser Zusammenhang läßt sich gerade am Ursprung der Kirche in der Auferstehungserfahrung aufweisen. Eucharistisches Mahl und Sendung zu den anderen als die beiden „Weisen der geschichtlichen Selbstbekundung des Auferstandenen" gehören untrennbar zusammen. Die sich konstituierende Kirche ist „eucharistische Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen nur im Modus der stets sich selbst öffnenden und zu den anderen überschreitenden universalen Sendung". Daraus ergibt sich: Identität ist in der Kirche ein immer wieder neu zu erstellendes Geschehen, bei dem die ursprüngliche Weise kirchlicher Identitätsfindung von „absolut-maßgebender Bedeutung für die weitere Geschichte bleibt".

VERWEYEN, HANSJÜRGEN. **Fundamentaltheologie – Hermeneutik – Erste Philosophie.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 56 Heft 3 (1981) S. 358–388.

Verweyen schaltet sich mit diesem gewichtigen Beitrag in die fundamentaltheologische Grundlagenreflexion ein, indem er die Unverzichtbarkeit einer „erstphilosophischen" Reflexion auf den im Glauben gefundenen endgültigen Sinn darzulegen versucht. Ohne eine solche Reflexion bleibe der Glaube seines Grundes ungewiß und gehe der Maßstab in der Begegnung und hermeneutischen Konfrontation mit je neuen Sinnangeboten verloren: „Nur im Blick auf den Sinn, den der Glaube freigibt, dessen allgemeingültigen Begriff die Vernunft aber kraft eigener, philosophischer Anstrengungen erfassen muß, gewinnt der Glaube den Freimut, der seine Würde ausmacht". Diese erstphilosophische Reflexion, die sich auch von seiten der hermeneutischen Philosophie als notwendig aufweisen läßt, steht damit in der Mitte zwischen der „grundsätzlichen existentiellen Entschiedenheit des Menschen ... und dem darin freigesetzten Eingehen auf je neuen Sinn". Verweyen parallelisiert die beiden Pole, zwischen denen diese Mitte liegt, mit dem Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe.

WAGNER, FALK. **Zur theologischen Kritik der Gewalt.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 78 Heft 3 (September 1981) S. 320–344.

Ausgehend vom Widerspruch zwischen normativem Gewaltverbot und faktischer Gewaltausübung in der Geschichte des Christentums will Wagner aufweisen, daß Gewaltaufhebung nicht nur ein beliebiges Interpretament, sondern vielmehr „grundlegendes und integrales Implikat" des Christentums sei. Er kritisiert eine der Zwei-Reiche-Lehre folgende Unterscheidung von Wort und Gewalt als unzulänglich. In einer Analyse der Bekehrungssituation wird gezeigt, wie durch die „mit Bekehrung und Buße sich vollziehende Konstitution des Christseins" die als Gewalt sich manifestierende Selbstmacht aufgehoben wird: „Gewalt und Gegengewalt werden dann durch das Anerkanntsein ersetzt, das Inhalt des Evangeliums ist". Als objektive Entsprechung zum subjektiven Bekehrungsvorgang verweist Wagner auf das Kreuz in seiner Bedeutung für das christliche Gottesbild. Am Kreuz wird deutlich, daß Gott sich dem Leiden an der Gewalt nicht durch Gegengewalt entzieht. Daraus ergibt sich als sozialethische Konsequenz: Auch gewaltfreie Aktionen erfolgen noch auf der Basis der Differenz von Wirkung und Gegenwirkung; deshalb komme es darauf an, „daß gewaltfreie Aktionen der Logik freier Subjektivität so folgen, daß die sozialen Systeme selber für die Selbstexplikation an der Stelle des Andersseins aufschließbar werden."

Kultur und Gesellschaft

MAIER, HANS. **Humanität und Leistung. In: Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Pädagogik** Jhg. 57 Heft 3 (Juli–September 1981) S. 266–282.

In seinem anläßlich der Jahreshauptversammlung der Görres-Gesellschaft 1980 in Aachen gehaltenen Vortrag schildert Maier zunächst die sozialgeschichtlichen Entwicklungen, die zu jener „Universalisierung der Wettbewerbssituation, die wir Leistungsgesellschaft nennen" geführt haben. Heute seien „Rückbewegungen zu quasi-ständischen Autonomien und Immunitäten" zu verzeichnen, so sei z. B. im Bereich von Großbetrieben, Verbänden, Gewerkschaften, Bürgerinitiativen und Schulen eine Tendenz zur Entwicklung autonomer Strukturen und zur „Verfestigung im Sinne statisch erworbener Rechte" zu beobachten. Eine Reihe von Gründen für den Widerspruch, auf den das Leistungsprinzip heute bei vielen stößt, folgen: daß das Prinzip universell geworden sei, daß ältere sozialstrukturelle Vorgaben noch immer das soziale und berufliche Schicksal des einzelnen mitbestimmen, daß eine sozialromantische Rückwendung zur alten Zeit Mode sei. Maier kommt zu dem Ergebnis, daß die moderne Leistungsgesellschaft ohne das Leistungsprinzip nicht existieren könne, daß das Leistungsprinzip allein jedoch, als reines Verteilungsprinzip verstanden, noch keine humane Gesellschaft sichere. Es bedürfe der „situationsgemäßen Anpassung" und der „sozialen Korrektur".

PFANNHAUSER, WERNER. **Neue Erkenntnisse der Ernährungsforschung: Die Auswirkung der Schwermetalle in den Lebensmitteln.** In: Universitas Jhg. 36 Heft 8 (August 1981) S. 855–860.

Wesentliche Erkenntnis der jüngeren Forschung zur Problematik von Spurenelementen in Lebensmitteln ist die Erkenntnis, daß nicht allein die Dosis des jeweiligen Elements, sondern vor allem die in der Nahrung vorliegende chemische Form Bedeutung für die Beurteilung der toxischen Wirkung gewonnen hat. Der Autor beschreibt die Quellen der Aufnahme von Spurenelementen wie Cadmium, Blei und Quecksilber, ihre bevorzugten Zielorgane, die Anreicherung des Organismus und die Resorption der aufgenommenen Mengen sowie deren Giftwirkung in Kürze. Daß die Anwesenheit von Chrom und Selen in der Nahrung sogar lebenswichtig sei, habe man erst vor relativ kurzer Zeit entdeckt; die Wirkung des Chroms ähnelt der eines Hormons, in Tierversuchen hatte Chrommangel Diabetes zur Folge. Noch unbekannt sei aber die wünschenswerte Höhe der Chromzufuhr mit der Nahrung und dasselbe gilt auch für Selen, das im Stoffwechsel eine lebensnotwendige Rolle spielt. Zwar steht bei Schwermetallen „nach wie vor die Schädigung durch Überangebot im Vordergrund der Betrachtungen", es sei jedoch festzuhalten, daß eine ganze Reihe von Elementen in zu geringer Konzentration zu Mangelerscheinungen führen.

Kirche und Ökumene

FREY, CHRISTOFER. **Zum Thema der Vernunft in der evangelischen Ethik.** In: Zeitschrift für evangelische Ethik Jhg 25 Heft 3 (Juli 1981) S. 197–217.

Gerade auf dem Hintergrund der Autonomie-Diskussion in der katholischen Moraltheologie verdient dieser scharfsinnig argumentierende Aufsatz Interesse. Als Korrektiv zu gegenwärtigen Richtungen evangelischer Ethik, denen es in verschiedener Weise um ein „positives Verhältnis zur säkularen Vernunft" geht, versucht Frey, das Anliegen der Wort-Gottes-Theologie neu zur Geltung zu bringen, gerade im Blick auf die neuere moralphilosophische Diskussion, die sich zunehmend der Erfahrung öffnet: „Im Ansatz der Wort-Gottes-Theologie könnten das in die Erfahrung geöffnete Ende der Diskussion um die praktische Vernunft, der Rang des Allgemeinen und der Zusammenhang mit der kontingenten Erfahrung in der Christologie verschlüsselt sein." Die theologischen Aussagen dürften aber nicht autoritär, sondern müßten als Angebot verstanden werden, das den Dialog sucht. Evangelischer Ethik käme dann die Aufgabe zu, eine „gute Grenze für die Vernunft" zu ziehen, die diese von der Nötigung befreit, sich selbst in einem Prinzip oder einem Geschichtsentwurf begründen zu müssen. Theologische Alternativen in der allgemeinen ethischen Diskussion stünden dann nicht unter dem Zwang, die philosophischen Aussagen als natürliche Theologie zu behandeln.

WILLEBRANDS, JOHANNES KARDINAL. **Le Concile de Constantinople 381, IIe œcuménique. Son importance et son actualité.** In: Irénikon Jhg. 54 Heft 2 (1981) S. 163–191.

In seinem Vortrag, der anläßlich eines theologischen Seminars zum Konzilsjubiläum in Chambésy gehalten wurde, hebt Kardinal Willebrands drei Aspekte des ersten Konstantinopolitanums

heraus: An der Vorbereitung des Konzils waren wichtige Theologen nicht nur aus der Ost-, sondern auch aus der Westkirche beteiligt; insofern war das Konzil Ausdruck einer Kirche als konziliarer Gemeinschaft. Der Verzicht auf eine eindeutige Aussage zur Gottheit des Geistes im Symbolum beruht auf dem Prinzip der „Ökonomie": Die erreichbare Einheit im Glauben sollte nicht an der Verwendung noch umstrittener theologischer Termini scheitern. Schließlich hebt Kardinal Willebrands die Beziehung der theologischen Aussagen über den Heiligen Geist zum Taufgeschehen und damit zur gesamten liturgischen und spirituellen Tradition der damaligen Kirche hervor. Das Symbol von Konstantinopel verweise auf eine sakramentale Deutung der Kirche, wie sie auch den Ausgangspunkt für den theologischen Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen bilde. Die gemeinsame Besinnung auf das Konzil von 381 könnte dazu anleiten, diesen Dialog in seiner eigentlichen Perspektive zu sehen: Er solle zur Anbetung und Verherrlichung von Vater, Sohn und Geist in der vollen Gemeinschaft führen.

Personen und Ereignisse

Zum Pro-Präfekten der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst ernannte Johannes Paul II. den 72jährigen italienischen Kurienerzbischof *Giuseppe Casoria.* Er tritt als Leiter der Kongregation die Nachfolge von Kardinal *James Robert Knox* an, der vom Papst mit der Führung des neugeschaffenen Päpstlichen Rates für die Familie betraut wurde. Erzbischof Casoria war früher einige Jahre lang Sekretär der Sakramentenkongregation. Nach der Zusammenlegung der Sakramenten- und der Gottesdienstkongregation wurde er 1975 Sekretär der Kongregation für die Heilig- und Seligsprechungsprozesse.

Der Schweizer Kirchenhistoriker *Viktor Conzemius* (Luzern) hat in einem Vortrag auf der Ottobeurener Studienwoche, die der Frage gewidmet war „Kommt ein neuer Konservatismus?", den Pontifikat Johannes Pauls II. nachdrücklich verteidigt. Von Johannes Paul II. sei keine konservative Restauration der Kirche zu befürchten. Im kirchlich-theologischen Bereich müsse man zwar den „polnischen Erfahrungshorizont des regierenden Papstes" einkalkulieren, doch habe er sich im nichttheologisch-weltlichen Bereich als mutiger und unerschrockener Verteidiger der Menschenrechte erwiesen, dessen Beachtung über moralische Appelle und abstrakte Modellforderungen weit hinausreichen. Das gäbe seinem Pontifikat bereits jetzt einen „historischen Rang".

Bundesfamilienministerin *Antje Huber* hat die Praxis einiger deutscher Gemeinden kritisiert, Stadt- und Landstreicher über die Stadtgrenzen abzuschieben. Wie aus ihrer Antwort auf eine Anfrage von SPD und FDP zur Lage der Nichtseßhaften weiter hervorgeht, leben in der Bundesrepublik etwa 80000 alleinstehende, obdachlose und weitgehend mittellose Personen, darunter drei bis vier Prozent Frauen. Als Ursachen der Nichtseßhaftigkeit werden vor allem schlechte Familienverhältnisse, fehlende Schul- und Berufsbildung, Krankheit, Sucht, Ehescheidung, Tod des Ehepartners, Flucht und Vertreibung sowie Arbeitslosigkeit genannt.

Zum neuen Vorsitzenden der Konferenz der Kirchenleitungen und damit zum Leiter des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR wurde während der Synode des Kirchenbundes in Güstrow der Magdeburger Bischof *Werner Krusche* gewählt. Er tritt damit die Nachfolge von Bischof *Albrecht Schönherr* an, der den Kirchenbund 12 Jahre lang leitete. Die Wahl Krusches, der schon bisher als Stellvertreter von Bischof Schönherr amtierte, gilt allerdings nur für eine Übergangszeit bis zum Zusammentreten der neugewählten Synode des Kirchenbundes im nächsten Jahr. Auf Krusches bisherigen platz wurde in Güstrow der Bischof von Greifswald, *Horst Gienke,* gewählt.

Einen sozialen Friedensdienst, den sich manche junge Christen in der DDR als Alternative zum Wehrdienst in der Nationalen Volksarmee (NVA) wünschen, wird die SED nicht zulassen. Auch eine öffentliche Diskussion darüber ist unerwünscht. Dies machte der DDR-Staatssekretär für Kirchenfragen, *Klaus Gysi,* mit aller Entschiedenheit klar. In einer Diskussion vor der theologischen Sektion der Humboldt-Universität in Ostberlin sagte Gysi, eine solche Möglichkeit sei völlig auszuschließen und nicht akzeptabel. Wer „trotz dieser sehr klaren Stellungnahme des Staates" eine Kampagne für einen sozialen Friedensdienst in der DDR betreibe, suche die Konfrontation mit dem Staat.

Der Bischof von Umtali (Simbabwe), *Donal Lamont,* hat in einem Brief an die in Simbabwe erscheinende Zeitung „The Herold" davor gewarnt, Schulkinder in Militärbrigaden zusammenzufassen. Er wandte sich damit entschieden gegen einen Plan von Ministerpräsident *Mugabe,* Kindermilizen zu schaffen. Wie Mugabe bekanntgab, sollten darin jene Kinder zusammengefaßt werden, die an den staatlichen Schulen keinen Ausbildungsplatz erhalten haben. Der Ministerpräsident stellte diesen Plan als einen Teil eines Erziehungsprogramms für die Jugend vor, das im Kern „eine sozialistische Erziehung an den Schulen" vorsieht.

Zu stärkerem sozialem Engagement forderte der Bischof von Kumasi (Ghana), *Peter Sarpong,* die Priester seiner Diözese auf. Bischof Sarpong ermutigte die Priester, mehr „mit dem Volk zu denken und seine Wege zu gehen, um seine Bedürfnisse besser kennenzulernen". An die Gefahren erinnernd, denen sich die ersten Missionare ausgesetzt hatten, ermahnte er die Priester, deren Beispiel zu folgen und nicht bequem zu werden, sondern Mißstände in der Gesellschaft zu ihrem Arbeitsfeld zu machen. „Eine kraftvolle Aktion muß an die Stelle derer treten, die Geld und Macht zu ihrem Gott erhoben haben."

Die Ehe, die ihre Zeichen aus dem afrikanischen Erbe schöpft, kann die christliche Aufgabe erfüllen, Vergegenwärtigung des Geheimnisses Christi und der Kirche zu sein. Zu diesem Schluß kommt Prof. *Mulago Gua Cikala Musharhamina* in einer Schrift mit dem Titel „Die traditionelle Ehe in Afrika und die christliche Ehe". Mulago ist Direktor der Abteilung für afrikanische Religionen an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Kinshasa. Mit seiner Arbeit versucht Mulago Leitlinien einer Ehepastoral für Afrika zu erschließen und zum weitergehenden Studium der Materie einzuladen.

Eine überaus starke und vorwiegend positive Reaktion hat das Eintreten des Erzbischofs von Seattle (USA), *Raymond G. Hunthausen,* für einseitige Abrüstungsmaßnahmen und sein Plädoyer für einen Steuerboykott als Protest gegen die atomare Aufrüstung ausgelöst. Die Mehrheit der katholischen sowie auch viele der evangelischen Geistlichen und eine große Anzahl Gläubiger der Erzdiözese stellten sich hinter den Vorschlag des Erzbischofs. Die im erzbischöflichen Ordinariat von Seattle eingegangenen Briefe sprechen sich, so hieß es in einer Mitteilung der bischöflichen Kurie, im Verhältnis vier zu eins für die in der Abrüstungsfrage vom Erzbischof eingenommene Position aus.

Gegen ein Auswuchern „sozialvoyeuristisch" motivierter Reiseaktivitäten nach Lateinamerika und in andere Regionen der Dritten Welt hat sich der chilenische Bischof *Jorge Hourton* ausgesprochen. Hourton, der Präsident der chilenischen Elendsviertel-Selbsthilfe-Organisation „Fundación Missio" ist, plädierte statt dessen dafür, daß die großen bundesdeutschen Entwicklungshilfewerke jungen Leuten, die um eine solche Reise wirklich „gekämpft" und sie sich durch eigene Arbeit verdient hätten, Kontakte vermitteln sollten, um sich für längere Zeit, möglichst ein Jahr, an einem sorgfältig ausgewählten Entwicklungsprojekt beteiligen zu können.

Der Erzbischof von Hermosillo, *Carlos Quintero Arce,* hat die mexikanische Regierung und wirtschaftliche und politische Mißstände in seinem Land scharf kritisiert. Arce sprach von „staatlicher Demagogie" und prangerte vor allem das Umsichgreifen von Korruption im öffentlichen Leben an. Die Äußerungen des Erzbischofs erregten einiges Aufsehen, so daß sich der Sekretär der Mexikanischen Bischofskonferenz veranlaßt sah, diese als persönliche Meinung Arces hinzustellen. Die Äußerungen des Erzbischofs waren nicht zuletzt deswegen von besonderer Brisanz, weil Mexiko die schärfste Trennung zwischen Kirche und Staat in seiner Verfassung verankert hat, die ein westlicher Staat überhaupt kennt und die Kirche nicht als eigene Rechtsperson anerkennt. Vom Innenministerium des Landes wurden die Äußerungen Arces als Mißbrauch der Freiheit gewertet, die der mexikanische Staat der Kirche zugestehe.

Herder Korrespondenz

Heft 11
35. Jahrgang
November 1981

Freiheit wird nicht nur durch ihr Übermaß, sondern auch durch die Angst um sie gefährdet. Vor allem aber ist sie durch die Polarisierung und wechselseitige Eskalation der Ängste bedroht.

Roland Eckert

Verliert der Schrecken das Gleichgewicht?

Der Schrecken verliert sein Gleichgewicht. So warnen ernst zu nehmende Analytiker im Westen. Sie verweisen auf die enorme sowjetische Überlegenheit in der konventionellen Rüstung und auf den Umstand, daß der Westen auch im Bereich der Mittelstreckenraketen vom Osten überholt worden sei. Diese Berechnungen, u. a. vom Institut für Strategische Studien in London dokumentarisch belegt, aber nicht unumstritten, lassen das gewaltigste Wettrüsten erkennen, das in der Weltgeschichte je stattgefunden hat.

Polarisierung dramatisch verschärft

Die *Polarisierung zwischen Ost und West* hat sich in den vergangenen Monaten dramatisch verschärft. Ein großer, weltumspannender Konflikt erscheint nicht mehr ausgeschlossen. Das Wort von Bundeskanzler *Helmut Schmidt,* der schon vor geraumer Zeit die gegenwärtige Weltlage mit der Situation vor 1914 verglich, muß in diesem Zusammenhang ohne Panik, aber mit Ernst bedacht werden. Denn tatsächlich kann schon ein vergleichsweise geringfügiger Anlaß die tödliche Mechanik der Allianzen in Gang setzen.

Nach der Demütigung durch die militärische Niederlage in Vietnam und nach einer Schwächeperiode, die angesichts der Geiselnahme im Iran in bedrückender Weise sichtbar wurde, scheinen die *Vereinigten Staaten* nunmehr entschlossen, sich ihrer Rolle als Supermacht wieder zu besinnen. *Ronald Reagan,* der eine Politik der Stärke versprach, ist nicht zuletzt deshalb vom amerikanischen Volk zum neuen Präsidenten gewählt worden.
Reagan will Amerika wieder groß und stark machen. Er demonstrierte diese Politik durch ein ungewöhnlich aufwendiges Programm der Aufrüstung, durch die autonome Entscheidung Amerikas, die Neutronenbombe zu produzieren, durch die Ankurbelung der amerikanischen Atomwirtschaft einschließlich der schnellen Brüter. Amerikas *globale Sicherheitsinteressen* bestimmen wieder die Bündnispolitik der USA. Befreundete Regierungen und Regime werden in erster Linie nach ihrer Verläßlichkeit beurteilt, nicht nach Prinzipien der Menschenrechte, wie dies Präsident Carter in seiner Amtszeit versucht hatte.

Das Vordringen der Sowjetunion nach Angola, Äthiopien, Südjemen und vor allem der sowjetische Einmarsch in Afghanistan haben dieses Umdenken in Amerika beschleunigt. Die Erkenntnis, daß die Sowjetunion unter dem Deckmantel der Entspannung massiv aufgerüstet hat, vereinigt sich in Amerika mit der Sorge, die USA könnten ihre *Position als Schutzmacht der Demokratie* und sogar die eigene Unangreifbarkeit einbüßen. So kam es zu einer radikalen Umkehr in der amerikanischen Politik. Die USA stehen heute vor schwerwiegenden rüstungstechnischen Entscheidungen, deren Auswirkungen bis in die neunziger Jahre reichen. Die Regierung in Washington ist entschlossen, die inzwischen gefährdete Unverletzbarkeit der landgebundenen atomaren Abschreckungsmacht durch ein neues System beweglicher Raketen zu ersetzen, dessen Installierung zwischen 50 und 100 Milliarden Dollar kosten wird. Nie zuvor hat Amerika in Friedenszeiten derartige Rüstungsanstrengungen unternommen.
Auf sowjetischer Seite wurde die massive Aufrüstung schon seit einigen Jahren systematisch betrieben. Die konventionellen Streitkräfte der Sowjetunion – von den Panzern über die Luftflotte bis zum konzentrierten Ausbau der Sowjetflotte – sind außerordentlich verstärkt worden, und mit den neuen Waffensystemen der SS 20-Raketen ist die Sowjetunion daran, auch das regionale Übergewicht an Nuklearwaffen zu behaupten, denen Westeuropa zur Zeit nichts Gleichwertiges entgegensetzen kann. Die „Neue Zürcher Zeitung" äußerte angesichts dieser Lage schon vor einiger Zeit die Sorge, daß Europa damit in zunehmendem Maße sowjetischen Erpressungen ausgeliefert sein könnte, gegen die der Schild amerikanischer Interkontinentalwaffen keinen zuverlässigen Schutz mehr

biete: Europa laufe Gefahr, eine Geisel in der Hand Moskaus zu werden.

Mit dieser Situation konfrontiert, entschied sich die NATO zu dem vielzitierten Doppelbeschluß, um die eigene Raketenrüstung in Westeuropa aufzustocken und nur im Zusammenhang mit der Schließung der atomaren Verteidigungslücke in Europa Verhandlungen mit dem Osten zu suchen. Währenddessen ist im Fernen Osten die *historische Annäherung zwischen den Vereinigten Staaten und China* weitergegangen. Die Sowjetunion sieht sich dadurch einer globalen Einkreisung ausgesetzt, die in China beginnt und über Japan und die Vereinigten Staaten bis Westeuropa reicht. So wenig man über die wirklichen Absichten der Kreml-Führung authentisch weiß: Daß sowjetische Militärs versucht sein könnten, einen Präventivschlag gegen China zu führen, bevor die Millionenmassen des chinesischen Volkes mit der modernen amerikanischen Waffentechnologie aus- und aufgerüstet sind – das ist gewiß nicht nur eine abstrakte Spekulation. Der *sowjetische Einmarsch in Afghanistan* ist vermutlich auch in diesem Zusammenhang zu sehen. Er demonstriert nicht nur den alten russischen Drang zum Indischen Ozean, sondern er ist wohl auch als Flankenbewegung gegenüber China und als strategische Bedrohung der für den Westen lebenswichtigen Verbindungslinien mit den Ölgebieten des Nahen Ostens zu deuten. Damit aber muß sich Amerika an einer besonders sensiblen Stelle gefährdet fühlen.
Auf diese Weise sind die beiden Supermächte in eine akute Phase jenes kalten Krieges verstrickt, der sich schon seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges in Wellenbewegungen abspielt und der in Korea und Vietnam sogar zu einer „heißen Konfrontation" eskalierte.

Nicht berechenbare Tendenzen nehmen zu

Die Konfliktstoffe sind inzwischen noch brisanter geworden. Der *Nord-Süd-Gegensatz* verschärft diese Brisanz zusätzlich, da er der Sowjetunion die Gelegenheit zur permanenten Förderung der Revolution in der Dritten Welt samt der Erpressung des Westens gibt. Die *aggressive Dynamik des offensiv gewordenen Islam* stellt einen neuen, unkalkulierbaren und besonders bedrohlichen Gefahrenpunkt dar. Der österreichische Bundeskanzler *Bruno Kreisky* ist in den letzten Jahren nicht müde geworden, immer wieder darauf hinzuweisen, daß der Nahe Osten in seiner gegenwärtigen Zerrissenheit nur mit dem Balkan zu Beginn dieses Jahrhunderts zu vergleichen ist. Von dieser Region kann jederzeit jener Funke überspringen, der genügt, um die rundum angehäuften Konfliktstoffe zu einer verheerenden Explosion zu bringen. Die Ermordung des ägyptischen Staatspräsidenten Sadat, die alle Prognosen über den Haufen warf, ist ein Hinweis darauf.

Alle diese Entwicklungen sind schon bedrohlich genug. In jüngster Zeit zeichnen sich aber noch zusätzlich schon gar nicht mehr berechenbare Tendenzen ab, die das seit Jalta scheinbar festgefügte *Blocksystem* des Ostens und des Westens insgesamt *in Frage stellen*. So leidet der gesamte *Ostblock* schon seit geraumer Zeit an der „polnischen Krankheit". Trotz einer unaufhörlichen Politik der Einschüchterung, trotz bedrohlicher Manöver und des demonstrativen Aufmarsches der Sowjetflotte in der Ostsee ist es Moskau bisher nicht gelungen, den Bazillus der unabhängigen Gewerkschaft „Solidarität" abzutöten. Im Gegenteil: Die Solidarität hat es gewagt, den mächtigen Nachbarn offen herauszufordern und die Arbeiter in allen Ostblockländern ebenfalls zur Gründung unabhängiger Gewerkschaften aufzufordern – ein im Ostblock bisher zweifellos einmaliger Vorgang.

Schon gibt es Anzeichen dafür, daß die *polnische Ansteckung* auf andere Länder des Ostblocks übergreift. Sogar aus Weißrußland liegen Berichte vor, wonach sich an mehreren Orten Zellen für eine unabhängige Gewerkschaftsarbeit gebildet haben. Im Sommer meldete die „Prawda" Verurteilungen im Zusammenhang mit „provokatorischen Versuchen", in Betrieben „Unruhe zu stiften". Die großen Betriebsversammlungen in der Sowjetunion, in denen jeweils viele tausend Arbeiter Protestresolutionen gegen die polnische Gewerkschaft „Solidarität" beschließen mußten, hatten den zusätzlichen Effekt, die sowjetische Arbeiterschaft auf die Vorgänge in Polen aufmerksam zu machen, die aufgrund der traditionellen russisch-polnischen Spannungen nicht von vornherein mit ungeteilter Sympathie rechnen konnten. Immer härtere Urteile in der Sowjetunion gegen Dissidenten, die Justizwillkür in der Tschechoslowakei, wo man die „Infektion" aus Polen in besonderer Weise fürchtet, und drakonische Polizeimaßnahmen in anderen kommunistisch regierten Ländern sind ein Zeichen dafür, wie ernst der Kreml die Lage einschätzt. Wo für Moskau die Grenze des Erträglichen in der gegenwärtigen polnischen Entwicklung liegt – das ist in dem Wust der Warnungen und Beschimpfungen, die Polen von seinem großen „Bündnispartner" hinnehmen muß, bis jetzt noch immer nicht klargeworden.
Auf jeden Fall ist Polen das frappierendste Beispiel dafür, wie zersetzt, abgebraucht, zur Formalität entwertet die *kommunistische Ideologie* im Ostblock ist. In anderen Ländern des Ostblocks ist dieser Auflösungsprozeß äußerlich noch nicht in vollem Ausmaß sichtbar geworden. Dort hält der Apparat der Partei noch besser. Faktisch dürfte dieser Prozeß aber kaum in einem Land außerhalb der Sowjetunion viel weniger fortgeschritten sein, wenn man die DDR als Sonderfall hier ausnimmt. Akute Versorgungslücken wie in Polen und Rumänien fördern diesen Erosionsprozeß noch zusätzlich und lassen erkennen, wie sehr das östliche Imperium im buchstäblichen Sinn auf den Spitzen der Bajonette ruht, deren Macht nicht unterschätzt werden darf.

Trotzdem ist der „Eiserne Vorhang" heute nicht mehr in der Lage, geistige Phänomene abzuschotten. Entwicklungen, die im Westen aktuell werden, setzen meist schon nach kurzer Zeit auch im Osten ein – und umgekehrt. So

ist nicht nur östlich der quer durch den Kontinent verlaufenden Demarkationslinie ein *nachhaltiger Aushöhlungsprozeß* zu beobachten, sondern eine ähnliche Entwicklung ist auch im Westen im vollen Gang: Die Sinnkrise hat breite Schichten der jungen Generation in den westlichen Industrieländern erfaßt, das Unbehagen über die politischen Parteien wächst, abschreckende Phänomene des Terrorismus und Hedonismus nehmen zu, die Wirtschaftskrise hat bereits Millionen Arbeitslose zur Folge. In zahlreichen Staaten, vor allem in kleineren Ländern wie Holland, Belgien und Dänemark taucht immer vehementer die Frage auf, wie sinnvoll das militärische Engagement kleiner Staaten angesichts der übermächtigen Nuklearrüstung der Supermächte ist.

Ungewißheiten in Ost und West

Leidet der Osten somit unter der „polnischen Krankheit", so ist der Westen mittlerweile von der „Hollanditis" angesteckt, die auch auf die Bundesrepublik übergreift. Der große Friedensmarsch der 250 000 nach Bonn war ein unüberhörbares Signal dafür, wie stark das einstige Selbstverständnis des westlichen Bündnissystems in Frage gestellt ist. Zynisch könnte man angesichts dieser auffallend parallel verlaufenden Vorgänge sagen: Ein *Wettrennen der inneren Zersetzung* hat in beiden Blocksystemen eingesetzt, die nach außen hin furchterregend und unüberwindlich erscheinen, die aber mit ihren internen Schwierigkeiten offenkundig nicht fertig zu werden vermögen.

Für das deutsche Volk ist diese Entwicklung mit *besonderen Ungewißheiten* verbunden. Seit 1945 in zwei getrennte Staatswesen zerschlagen, seiner ungebrochenen nationalen Tradition beraubt, ist es in Krisenzeiten Drohungen und Verführungen stärker ausgesetzt, als dies unter stabileren Verhältnissen der Fall wäre. Konrad Adenauer wußte das, und daher ordnete er seinerzeit alle politischen Überlegungen der Notwendigkeit unter, seinem Land den Ruf der Zuverlässigkeit und Standhaftigkeit zurückzugewinnen. Die Forderung nach der Wiedervereinigung Deutschlands trat daher hinter den Willen, die Integration der Bundesrepublik in eine westeuropäische Gemeinschaft zu betreiben, immer mehr zurück. Auch die Ostpolitik Willy Brandts vermochte trotz mancher Erfolge an dem Status quo der deutschen Teilung nichts Grundsätzliches zu ändern.

Wenn aber nun von Polen bis Kroatien das *nationale Selbstbewußtsein* neuen Auftrieb erhält, so ist es nach dem Gesetz der kommunizierenden Gefäße nur eine Frage der Zeit, bis man sich auch in deutschen Landen immer lauter fragen wird, warum man eigentlich Deutschland verwehrt, was auch schon der letzten kleinen Inselgruppe irgendwo im Indischen Ozean ganz selbstverständlich zuerkannt wird: Die volle Souveränität und nationale Einheit.

In seinen Memoiren schreibt *Henry Kissinger,* an der grundsätzlichen Westorientierung der Männer wie Brandt, Wehner und Schmidt bestehe kein Zweifel. Ihr Problem liege aber darin, daß sie einen Prozeß unter Kontrolle halten müssen, der im Falle eines Fehlschlages ihr politisches Überleben gefährden würde, und daß die Ostpolitik Brandts in den Händen bedenkenloser Leute zu einer *neuen Form des klassischen deutschen Nationalismus* werden könnte. Angesichts dieses Nationalismus, der von Bismarck bis Rapallo versuchte, zwischen West und Ost zu schwanken, regt sich da und dort im Westen bereits die Sorge vor einem Rückfall in das Lavieren der deutschen Vergangenheit.

Gefordert: klarer Kurs und Augenmaß

Es kann gar kein Zweifel daran bestehen, daß die Sowjetunion alles tun wird, um dieses Mißtrauen zu fördern, anderseits wird sie das innerdeutsche Unbehagen auch weiterhin als *Hebel zur Schwächung oder Spaltung der westlichen Allianz* einsetzen. Die Bundesrepublik in ihrer exponierten Stellung unmittelbar an der Grenze des geteilten Europas, in Kenntnis der unterschwelligen Ängste bei manchen westlichen Nachbarn und in der schmerzlichen Einsicht, daß die Wiedervereinigung als wichtigstes nationales Ziel in unerreichbarer Ferne liegt, steht somit vor neuen Bewährungsproben, die klaren Kurs und Augenmaß erfordern.

Das gesamte westliche Bündnis steht indessen vor der entscheidenden Frage, die erst kürzlich in der Schweiz gestellt wurde: Wie sich zwischen Amerika, das den Niedergang seiner Macht zurückkorrigieren möchte, und seinen europäischen Partnern, die in den vergangenen Jahren einen manchmal recht weiten Weg der Anpassung an die sowjetische Übermacht gegangen sind, wieder ein *aktionsfähiger Verbund* herstellen läßt. Eine andere offene, nicht weniger bedrängende Frage ist es, wie eine derartige Aktionsfähigkeit erreicht werden kann, ohne daß die Spirale der Rüstung hemmungslos und ungebremst weiter aufgedreht wird.

Nur wenn dieses Unterfangen ohne Übermut, ohne Säbelrasseln gelingt, in jener Freiheit, die zum Unterschied vom Osten auch unbequeme Mahner und den selbstkritischen Ruf nach Frieden respektiert, besteht Aussicht, auch künftige Aggressionen zu verhindern und das militärische Gleichgewicht zu erhalten. Dieses ist eine unentbehrliche Voraussetzung dafür, daß die Welt die Chance erhält, nach einer Periode lebensgefährlicher Konfrontation doch wieder in eine ruhigere Zeit des Verhandelns und des Dialoges zu gelangen. Andernfalls würde aus dem Gleichgewicht des Schreckens der Schreckensfall des globalen Umkippens. *Fritz Csoklich*

Bischofskonferenz: Sorge um den Priester

Das Themenspektrum der diesjährigen Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, die vom 21. bis 24. September in Fulda stattfand, reichte vom Friedensproblem, dem das einführende Referat des Vorsitzenden gewidmet war, über die Beschäftigung mit der wirtschaftlichen Lage in der Bundesrepublik und der dritten Enzyklika Johannes Pauls II. bis zu aktuellen Fragen der Ökumene, der Jugendseelsorge und des Umgangs der Kirche mit den neuen Medien. Die Bischöfe erledigten in Fulda die turnusgemäß fällige Neuwahl der zehn Kommissionen, verabschiedeten ein Wort „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" (vgl. ds. Heft S. 592) und befaßten sich auf einem Studientag, der von der Kommission IV „Geistliche Berufe und kirchliche Dienste" vorbereitet worden war, mit dem Thema *„Hilfen zur priesterlichen Lebensform"*.

Dieser Studientag, der eigentlich für die Frühjahrsvollversammlung 1982 geplant war, dann aber kurzfristig auf die diesjährige Herbstvollversammlung vorverlegt wurde, war *überfällig.* In den vergangenen Jahren hatte sich die Bischofskonferenz intensiv mit der Ordnung der pastoralen Dienste beschäftigt, wobei eine ihrer Hauptsorgen immer der Verdeutlichung des spezifischen Profils des priesterlichen Amtes im Blick auf die neu entstandenen pastoralen Dienste galt; in seiner Einführung in die Thematik, die er anläßlich der Beratung der „Ordnung der pastoralen Dienste" in der Bischofskonferenz gab, hatte Bischof *Klaus Hemmerle,* alter und neuer Vorsitzender der Kommission IV, als erstes Postulat formuliert: „Schützt und stützt die Identität des priesterlichen Dienstes." Vor drei Jahren wurde eine ebenso anspruchsvolle wie detaillierte „Rahmenordnung für die Priesterbildung" verabschiedet, die durchgängig auf die notwendige „Einheit von geistlichem Bemühen, theologischer Reflexion und pastoraler Praxis" abhebt. Damit war es nun an der Zeit, das Augenmerk auf die *konkreten Veränderungen der Situation der Priester* hierzulande und deren Konsequenzen für Priesterbild und Pastoral zu richten. Anderenfalls hingen letztlich Bemühungen um eine umfassende und solide Priesterbildung ebenso in der Luft wie die Verdeutlichung des priesterlichen Propriums im Blick auf die Gemeinde mit ihren verschiedenen haupt- und nebenamtlichen Diensten.

An Ansatzpunkten für eine *Bestandsaufnahme* in Sachen priesterlicher Lebensform fehlt es nicht. Die einzelnen Probleme sind in den vergangenen Jahren immer wieder genannt, diskutiert und als dringlich angemahnt worden. Den Bischöfen wurden sie in Fulda durch ein Referat des Vorsitzenden der Regentenkonferenz im deutschen Sprachraum, *Gerd Heinemann* (Bonn), nochmals zusammenfassend vor Augen geführt. Für die Situation der Priester in der Bundesrepublik ist weithin die *Spannung* zwischen dem immer deutlicher spürbaren Priestermangel einerseits und den durch die abnehmende Zahl der Priester wie durch die gesellschaftlichen und kirchlichen Veränderungen gestiegenen Anforderungen und Erwartungen anderseits bestimmend. Immer mehr Priester haben mehrere Gemeinden zu betreuen, was zu einer teilweise kaum zu verantwortenden Belastung durch Gottesdienste und Kasualien führt. Die Anforderungen sind generell durch die *größer gewordene Zahl der haupt- und nebenamtlichen Mitarbeiter* in den Gemeinden und durch die verstärkte Notwendigkeit einer zeitintensiven Verkündigungs- und Beratungspastoral gestiegen. Dadurch fehlten dann oft die Zeit und der Mut für Initiativen über die Kerngemeinde hinaus in Richtung auf kirchlich Distanzierte oder Teilidentifizierte. Solche Belastungen, die natürlich nicht jeden Priester in gleichem Umfang treffen, aber dennoch für die Situation des Klerus im ganzen gesehen charakteristisch sind, führen zu den häufig beklagten Konsequenzen für die Lebensform des Priesters: zu wenig Raum für Besinnung und theologische Weiterbildung, menschliche und spirituelle Isolierung.

Als *grundlegende Orientierungshilfe* angesichts solcher Schwierigkeiten kristallisierte sich schon in den Vorarbeiten der Kommission „Geistliche Berufe und kirchliche Dienste" wie auch als Ergebnis des Studientags eine programmatische Formulierung aus der Predigt *Johannes Pauls II.* im Gottesdienst für Priester, Seminaristen und Diakone während seines Besuchs in der Bundesrepublik heraus. Der Papst hatte in Fulda ausgeführt: „Welche Arznei kann ich Euch in dieser Lage anbieten? Nicht äußere Vermehrung von Aktivitäten, nicht krampfhafte Anstrengung, sondern eine tiefere Einkehr in die Mitte Eurer Berufung, eben zu jener Freundschaft mit Christus und zur Freundschaft miteinander." Dieses Wort fiel offenbar auf fruchtbaren Boden: Dem Pressebericht über die Vollversammlung zufolge stand dort im Mittelpunkt der Überlegungen die Erkenntnis, „wie sehr das Wirken der Priester und Bischöfe von ihrer geistlichen Existenz geprägt ist und wie sehr diese Existenz der gläubigen Nähe zu Christus bedarf".

Der Studientag versuchte *Konsequenzen* aus der mit dem Papstwort angesprochenen doppelten spirituellen Grundorientierung für eine den gegenwärtigen Verhältnissen angemessene priesterliche Lebensform zu verdeutlichen. Betont wurde dabei der Vorrang des *Seins* des Priesters vor seinen *Aktivitäten:* die Gelassenheit, daß Christus der eigentlich Wirkende in der Kirche sei, bewirke mehr als die bloße Aktivität. Die aus einer solchen Einstellung sich konkret ergebenden Prioritäten brachte man im Pressebericht auf die Kurzformel: „Zeit des

Priesters für Gott, Zeit des Priesters für seine Mitarbeiter und für seine Mitbrüder ist Zeit für seine Gemeinde." Entsprechend der Formulierung des Papstes, daß die Freundschaft mit Jesus als Konsequenz die Freundschaft miteinander habe, wurde besonders die Unverzichtbarkeit der Verbundenheit im Presbyterium und mit dem Bischof für den Dienst des Priesters gegenüber einer Orientierung nur an den Mitarbeitern vor Ort oder an der eigenen Gemeinde hervorgehoben. Der Vorschlag, daß der Priester schwerpunktmäßig Dienst an den Diensten leisten, also vor allem seinen Mitarbeitern geistliche Inspiration geben solle, wurde ebenso eingebracht wie der einer exemplarischen, aber dadurch wirksameren Präsenz des Priesters bei bestimmten Gruppen in der Gemeinde.

Man könnte solche Überlegungen etwas pointiert beschreiben als den Versuch, aus der durch den Priestermangel und die veränderten Anforderungen geschaffenen *Not* eine *Tugend* zu machen: Weil der Priester faktisch nicht mehr alles leisten kann, soll er sich nicht in immer neue Aktivitäten verlieren, sondern vor allem durch die Orientierung an der Mitte seiner Berufung, durch die Konzentration auf das geistliche Zeugnis wirken. Die Leitkategorie „Freundschaft mit Christus" soll dabei die Verbindung zwischen einer zu engen herkömmlichen christologischen Fundierung des Priesteramtes und einer überzeugenderen, alle Wirkungsbereiche des Priesters prägenden Spiritualität herstellen. Das „in persona Christi agere" soll einen umfassenderen Sinn erhalten.

Dem ist zunächst kaum zu widersprechen, sowohl was den Grundansatz wie was die daraus abgeleiteten Prioritäten anbelangt, auch wenn die Konsequenz für das Verhältnis Priester – Gemeinde noch eigens bedacht werden müßten. Schließlich ist nicht zu bestreiten, daß es Geistlichen oft gerade an der wünschenswerten spirituellen Ausstrahlungskraft mangelt, ohne daß man solchen Mangel dem einzelnen auch schon zum Vorwurf machen dürfte. Und sicher dürfte auch nicht zu bestreiten sein, daß vielen die Fähigkeit zur Prioritätensetzung und zur Delegation, zur Unterscheidung des jeweils oder auch grundsätzlich Wichtigen und Notwendigen vom Unwichtigen abgeht.

Dennoch kann man fragen, ob den Priestern hierzulande im ganzen gesehen mit den auf dem Studientag *angezielten Akzentsetzungen und Leitlinien* auch wirklich geholfen wird. Sicher gibt es Priester, die, wenn auch in sehr unterschiedlichen Ausprägungen, in überzeugender, den Alltag prägender Weise die jetzt von den Bischöfen in den Mittelpunkt gestellte Grundorientierung verwirklichen. Wird aber durch Forderungen wie die nach dem Vorrang des Seins vor der Aktivität oder nach einer Entäußerung in die möglichst reine Verfügbarkeit hinein die eine, mit Recht beklagte Überforderung nicht durch eine andere, *geistliche Überforderung* ersetzt, zumindest tendenziell? Oder eine andere Frage: Kann man eine so durchgängige Linie ziehen, von der immer wieder beschworenen „Einkehr in die Mitte der Berufung" zu konkreten Vorschlägen für die priesterliche Lebensform und für das Verhältnis von Priester und Gemeinde, auch wenn jeder dieser Vorschläge als solcher durchaus diskutiert und erprobt werden sollte? Müßte man nicht die Ebenen hier möglichst sorgfältig auseinanderhalten? Und schließlich: Wie kann man sich in den großen deutschen Diözesen mit ihren jeweils weit über tausend Priestern die angestrebte engere *Gemeinschaft des Presbyteriums mit dem Bischof* eigentlich konkret vorstellen? Als Stolperstein dürfte sich nicht nur in diesem Punkt die Spannung zwischen den Forderungen an die Priester nach spiritueller Konzentration und entsprechender pastoraler Phantasie und dem hohen Organisations- und Bürokratisierungsgrad im deutschen Katholizismus erweisen.

Damit sind schon die *strukturellen und pastoralen Konsequenzen* der von den Bischöfen favorisierten theologisch-geistlichen Orientierung für die priesterliche Lebensform angesprochen. Es sei, so war im Pressebericht über die Herbstvollversammlung zu lesen, nicht Ziel der Beratung des Studientages gewesen, einheitliche seelsorgliche Schlußfolgerungen durch Beschlüsse herbeizuführen. Immerhin wurde durch ein Referat des Rottenburger Weihbischofs *Franz-Josef Kuhnle* die Beratung über die Folgen für die Pastoral und insbesondere für den Bischof eingeleitet.

Hier aber melden sich alle jene *Fragen* zu Wort, die mit der immer stärker spürbaren „Durststrecke" des Priestermangels – wenn auch nicht nur damit – zusammenhängen, und die man bisher zumindest dem Anschein nach in den einzelnen Diözesen eher planlos-improvisierend vor sich herschiebt. Sie lassen sich nicht allein damit lösen, daß dem einzelnen Priester die Notwendigkeit der Vertiefung der Christusbeziehung vor Augen gestellt und konkret Prioritätensetzung und Mut zur Lücke empfohlen wird. Einige solcher Fragen seien genannt: Soll in Zukunft der Einsatz der vorhandenen Priester in den Gemeinden absoluten Vorrang haben, oder will man weiterhin Priester auch für andere Bereiche der Pastoral und der Verwaltung einsetzen? Was geschieht letztlich mit den Gemeinden ohne Priester am Ort? Lassen sich die bisher entwickelten Richtlinien für den Einsatz von Pastoralreferenten und ihre Zuordnung zum Priester durchhalten? Gibt es überhaupt eine nicht nur pragmatisch verfahrende, sondern auch pastoral und theologisch durchdachte *Planung für den Einsatz der Priester* angesichts der immer noch größer werdenden Engpässe?

Die Bischöfe waren bereit, sich auf ihrem Studientag auf der Ebene der Bischofskonferenz der konkreten Situation ihrer Priester zu stellen und sich um Leitlinien für eine Erneuerung zu bemühen. Man muß jetzt abwarten, was in den einzelnen Bistümern in den nächsten Monaten und Jahren an Folgerungen gezogen wird. Dann erst wird sich zeigen, ob sich aus den Anstößen des Studientags wirklich zukunftsweisende Ansätze ergeben, vor allem auch, ob man die vielfältigen Erfahrungen der Priester und der Gemeinden selber dabei umfassend – ehrlich und nicht nur selektiv einbezieht und aufnimmt. *U. R.*

Kirchengemeinden: mehr missionarischer Elan

Die Kommission VIII des Zentralkomitees der deutschen Katholiken („Pastorale Grundsatzfragen") hat ein in mehrfacher Hinsicht bedenkenswertes Arbeitspapier über „Mehr Weltverantwortung in der christlichen Gemeinde" vorgelegt. Anders als der Titel auf Anhieb vermuten ließe, geht es dabei nicht in erster Linie um die Ermunterung der Gemeinden, ihre Verantwortung für die weltlichen Sachbereiche in ihrem gesellschaftlichen Umfeld verstärkt wahrzunehmen, also um den gesellschaftlichen Auftrag der Gemeinden in Abhebung von ihrer geistlichen Sendung im eigentlichen Sinne, sondern um den Versuch, Gemeinden zur Wahrnehmung ihres Heilsauftrags als Kirche am Ort stärker zu motivieren.

Das erstere, die *Forderung nach mehr Weltverantwortung* durch entschiedenere Zuwendung zu den verschiedenen wichtigen Lebensbereichen der heutigen Gesellschaft, spielt zwar auch eine Rolle. Diesem Problemkreis ist auch relativ viel Raum gegeben. Aber die darauf bezogenen Passagen des Teils IV gehören, von der Formulierung einiger allgemeiner Grundsätze abgesehen, kaum zu den starken, eher zu den schwachen Seiten des Papiers. Sollte zudem die Reihenfolge (Schöpfung und Kultur, Arbeitswelt, Erziehung, Schule und Bildung, sozial-karitative und gesellschaftspolitische Aufgaben) als Prioritätenordnung gedacht sein, müßte man fragen, ob dies wirklich die Rangfolge ist, die sich von der Aufgabenstellung und den Möglichkeiten einer Ortsgemeinde her sowohl der Dringlichkeit wie der Durchführbarkeit nach stellt. Sicher sind *ökologische Fragen* als Teil der Gestaltung menschlicher Lebenswelt ein Problemkreis, der auch kirchliche Gemeinden angeht. Und kirchliche Gemeinden haben hier sicher auch den Auftrag, auf die gesamte Auseinandersetzung „versachlichend" einzuwirken. Aber es ist die Frage, ob eine Kirchengemeinde dazu mehr an Bewußtseinsbildung leisten kann, als im informellen Bereich des Umfelds einer Gemeinde ohnehin geleistet wird.

Nicht gleiches, aber ähnliches dürfte für die Bereiche Arbeitswelt und Bildung gelten, wenn sich auch hier eindeutig eine ganze Reihe von speziellen Aufgaben (ausländische Arbeitnehmer, Arbeitslose im Bereich Arbeit oder der Kontakt zu den allgemeinen Bildungsinstitutionen von den berufsbildenden Schulen bis zu den Volkshochschulen) als unmittelbare Aufgabenfelder einer jeden Gemeinde anbieten. Nicht minder trifft das auf die sozial-karitativen und auf die gesellschaftsbezogenen Aufgaben der Gemeinde insgesamt zu, sofern die darauf bezogenen Aktivitäten nicht ohnehin als „Tatzeugnis der Liebe" unmittelbarer Teil der geistlichen Sendung der Kirche sind.

Man spürt zwar auch in diesem Teil als Hauptanliegen das Bemühen, *die drohende Abkoppelung der Gemeinden von den verschiedenen Lebensbereichen rückgängig zu machen* und den Gemeinden ihre Gesamtverantwortung für das gesellschaftliche Umfeld vor Augen zu führen. Aber vielfach werden doch Themen und Aufgaben mehr genannt als dargestellt und begründet. Und bei der Charakterisierung der Arbeitswelt fehlt beispielsweise auch eine zureichende Perspektive. Es kann ja in erster Linie nicht darum gehen, daß die Gemeinden *intensiveren Kontakt zu den auf ihrem Gebiet liegenden Betriebsstätten* haben. Auch das ist sicher eine Aufgabe, aber wesentlicher ist für die Gemeinden in ihrer gegenwärtigen Situation wohl, daß sie nicht bürgerlich einschichtig bleiben, sondern ihnen gelingt, was ja eines der Hauptanliegen der Gemeinsamen Synode war, nämlich Arbeitnehmer der verschiedensten Kategorien so in ihr Gemeindeleben einzubeziehen, daß sie sich dort als *anerkanntes und mittragendes Mitglied* zu Hause und akzeptiert fühlen können.

Doch die eigentliche Bedeutung und Stärke des Papiers liegt *in einer sehr nüchternen und insgesamt sehr realistischen Darstellung der gegenwärtigen Situation der Gemeinde.* Sie kann helfen, erkennbare Fehlentwicklungen zu mildern oder auch umzukehren und den Gemeinden wieder mehr Mut zu ihrem missionarischen Auftrag zu geben oder sich wenigstens nicht in ihrer innergemeindlichen Betriebsamkeit einzuschließen. Christliche Gemeinde, so heißt es eingangs, ist „zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an dem Menschen berufene Gemeinschaft". Dieses *Profil* ist aber gerade in den letzten beiden Jahrzehnten trotz eines stärker sich ausprägenden Gemeindebewußtseins undeutlich geworden. Das liegt begründet in *zwei gleichzeitig stattfindenden, aber in ihrem Wesen gegenläufigen Bewegungen.*

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das *Bewußtsein für die Wirklichkeit der christlichen Gemeinde außergewöhnlich gestärkt,* wobei Entwicklungen wie die liturgische Bewegung, neue Seelsorgsmethoden und eine verstärkte theologische Reflexion, die hierzulande dem Konzil vorausgegangen waren, ihre Früchte getragen haben. Das hat auch zu einem schärferen Bewußtsein von den Grundvollzügen des Gemeindelebens geführt: Verkündigung, Glaubenszeugnis, Gottesdienst und Sakramente, Gemeinschaftsbildung und praktische Nächstenliebe. Die Laien sind aktiver geworden. Sie „können bisher unentdeckt gebliebene Fähigkeiten entfalten und Begabung, Sachkenntnis und Phantasie einbringen. Sie haben dabei Aufgaben übernommen, die ihnen aufgrund von Glaube, Taufe und Firmung als aktiven Gliedern der Kirche zukommen. Zugleich entlasten sie durch diese Mitwirkung auch in mancher Hinsicht den Pfarrer von Aufgaben, die dieser angesichts faktischen Priestermangels allein nicht mehr bewältigen kann." Die gewachsene Bereitschaft der Laien zu mannigfachen Diensten, so merkt das Papier an, sei besonders hilfreich und notwendig geworden in jenen Gemeinden, die keinen eigenen Seelsorger am Ort mehr haben.

Dieses Bewußtwerden der Gemeindewirklichkeit in Verständnis und Verhalten der Gläubigen ist aber kontrastiert von einer ziemlich *radikalen Ver-*

änderung der „gesellschaftlichen Rahmenbedingungen". Man könnte, und das ist wohl auch tatsächlich damit gemeint, auch sagen, der Lebensbedingungen einer christlichen Gemeinde in dem jeweiligen Lebensraum von Menschen, in dem sie wirkt. Denn betroffen ist nicht allein der Rahmen, sondern das gesamte gesellschaftliche Gefüge als Operationsfeld der Kirchengemeinde.

Als Elemente dieses Wandels werden genannt: der Verlust an Überschaubarkeit, das Auseinandertreten von Kirchengemeinde und politischer Gemeinde, die Veränderung der kulturellen und sozialen Einheiten durch die Gemeinde- bzw. Gebietsreformen, eine hochgradige Mobilität, die nicht nur einen Ortswechsel vieler Betroffener, sondern auch Umschichtungen von Bevölkerungsgruppen und Wohngegenden mit sich bringt, die Schwächung des Zusammenhalts der Gemeinden durch Ausfall bisher bewährter personaler Integrationsfaktoren (Bürgermeister, Gemeinderat, Lehrer, Ärzte, Pfarrer), die vor allem kleineren Gemeindeeinheiten verlorengingen. Deren negative Wirkungen sind um so nachhaltiger spürbar, als damit zugleich die Aktivitäten von Verbänden und Vereinen in diesen kleineren Lebensräumen merklich nachgelassen haben.

Diesem Wandel der äußeren Rahmenbedingungen entsprechen ebenso *einschneidende Veränderungen im inneren Bereich der Gemeinden:* die bisherigen sozialen Bindungen der Mitglieder untereinander haben an Stabilität verloren, neue Bestimmungsformen haben sich entweder noch nicht entwickelt oder sind noch kein Ersatz dafür. Es vollzieht sich eine deutliche Individualisierung des Lebensstils, die sich auf politisch-gesellschaftliche Grundhaltungen wie auf ethische Überzeugungen auswirkt. Verändert hat sich auch die Familienstruktur. Sehr nüchtern stellt das Papier dazu fest: Die heute „zumeist bestehenden Kleinfamilien haben zwar eine Chance für eine personale Gestaltung der Lebensgemeinschaft Familie, aber sie sind auch durch ihre Isolierung erheblichen Gefährdungen und schweren Konflikten ausgesetzt". Insgesamt stellt das Papier einen Verlust an menschlicher Nähe, an Elementen von Solidarität, an Vertrautheit und Geborgenheit im Lebensraum der bürgerlichen, aber auch der kirchlichen Gemeinde fest. Man sieht die Gefahr wachsen, „daß die bisherigen Lebensstrukturen in ihren ‚Funktionen' ausgehöhlt werden, ohne daß geglückte Neuformen bisher an ihre Stelle getreten wären".

Die *Bildung von Kleingruppen* wird, weil mehr Solidarität und Geborgenheit erwartet wird, als heute eine Kirchengemeinde insgesamt bieten kann, als Reaktion darauf gesehen. Die im Prinzip unvermeidliche und durchaus begrüßenswerte Spezialisierung auch der kirchlichen Dienste, der Priestermangel und die damit gegebene Überlastung der Geistlichen, habe dazu geführt, „daß die persönlichen Beziehungen der Amtsträger und Dienste in der Gemeinde nicht selten an menschlicher Nähe verloren haben, weitgehend funktional orientiert sind und gelegentlich bürokratische Züge angenommen haben". Die unvermeidlichen Folgen davon: Zwischen einzelnen Gruppen und zwischen Gruppen und Gesamtgemeinde fehle es an Information und Gedankenaustausch; es komme auf verschiedene Weise zur Isolierung der Jugend, der älteren Menschen, ausländischer Mitbürger und ganzer sozialer Schichten. Beklagt wird mangelnde Abstimmung einzelner Tätigkeiten: der Jugendarbeit, Familienbildung und Gemeindepastoral und Erwachsenenbildung. Dadurch gerate *das Ganze der Gemeinde* leicht aus dem Blick: „Man zieht sich auf aktive Kreise zurück. Der notwendige missionarische Blick bis an die Grenzen der Gemeinde verkürzt sich. Die vielen Kirchendistanzierten zählen nicht mehr. Sehr rasch igelt man sich ein auf den Bereich der Kern- und Gottesdienstgemeinde."

Die in diesem Gesamturteil zum Ausdruck kommenden Defizite beziehen sich nicht nur auf den organisatorischen Bestand der Gemeinden, sondern haben auch *einschneidende Auswirkungen auf die Art, wie der Sendungsauftrag wahrgenommen wird.* Manche Formen der Zuwendung zu weltlichen Sachbereichen hätten zur Folge, daß die christliche Gemeinde als spezifischer Träger einer einzelnen Einrichtung nicht mehr erkannt werde. Das könne Ausdruck einer sehr sachbezogenen Arbeit sein. Es führe aber auch dazu, „daß man kaum ein ausdrückliches christliches Motiv und keine entsprechende Haltung bei mancher von der Gemeinde getragenen Arbeit sehen kann (Jugendarbeit, Kindergärten usw.)".

Als nicht weniger problematisch wird die *entgegengesetzte Haltung* dargestellt: eine „verhängnisvolle Binnenorientierung", der Rückzug allein auf religiöse und vor allem gottesdienstliche Aufgaben. Kritisch apostrophiert wird in diesem Zusammenhang auch die *Aktivität der Verbände.* Diese seien „Vermittlungszellen" zu vielen weltlichen Aufgabenfeldern und „Gelenke" zwischen der Gemeinde und den größeren Lebensbereichen. Das mache sie beweglich, und so könnten sie belebend auf die Gemeinden zurückwirken. Aber manche Verbände müßten ihre ortsspezifische Verantwortung noch sehr viel besser wahrnehmen. „Ohne Erneuerung des Lebens der Verbände", so das Fazit des Papiers zu diesem Aspekt, „werden viele Versuche der Gemeinden, mehr Zugang zu den modernen Lebensbereichen zu finden, scheitern."

Das Papier insgesamt ist von dem Eingeständnis geprägt, daß viele der die Gemeinden in ihrer Lebenssubstanz berührenden Entwicklungen zu spät erkannt oder ignoriert worden sind: Man beruhige sich (oft) „beim langsamen Schrumpfen der Gemeinden auf gewisse Kerngruppen mit einem Blick auf viele Aktivitäten im engeren Innenraum der Pfarreien". Während die Reichweite der Gemeinde abnehme, ändere sich im Verhältnis zu den Gemeindemitgliedern, die sich nur selten am Gottesdienst oder am Gemeindeleben beteiligten, wenig. Demgegenüber will das Papier *durch Bewußtmachen der Defizite die Gemeinden zu einem neuen missionarischen Elan aufrütteln.* Der christliche Glaube würde selbst absterben, „wenn er nicht mehr den Mut und die Kraft behält, die Sendung an ein fremdes, schwieriges und

manchmal fast feindliches Milieu zu übernehmen".

Hier stößt das Papier freilich wieder an seine eigenen Grenzen. Es spricht zwar von einem „erheblichen Bruch in der Weitergabe des Glaubens zwischen den einzelnen Generationen". Viele Familien könnten den Kindern nicht einmal mehr ein religiöses Minimum vermitteln. Eine Gemeinde aber, die ihren Glauben nicht mehr weitergebe, sei im Grunde bereits tot. Aber es zeigt keine Lösungen auf, *wie* eigentlich aus dieser nicht mehr zu bestreitenden Situation herauszukommen ist, sondern beschränkt sich weitgehend auf die Darstellung der hier eingangs skizzierten Sachbereiche. Es macht nicht deutlich, wie Gemeinden aktiv werden müssen, um die Möglichkeiten der Weitergabe des Glaubens in den verschiedenen Lebensbereichen zu verstärken. Es gibt Andeutungen dazu, aber keine Gesamtperspektive. Es ist zum Beispiel sicher richtig, den Eltern zu empfehlen, sich selbst mehr des Religionsunterrichts anzunehmen und eine Verstärkung der Gemeindekatechese zu fordern. Aber das sind einzelne Elemente, die nicht erkennen lassen, wie es eigentlich weitergehen soll.
Vielleicht aber weist das Papier wenigstens im Ansatz den richtigen Weg, wenn es feststellt: „Die missionarische Gemeinde zeigt sich im Glaubenszeugnis des einzelnen Christen, der durch seinen vorbildlichen Einsatz werbend und ‚ansteckend' in viele Bereiche hineinwirkt, die dem Amtsträger allein oft verschlossen sind. Aber selbst in jeder Predigt und bei allen gottesdienstlichen Handlungen des Amtes (vor allem auch bei Trauungen und Beerdigungen) muß der Glaube so zur Sprache kommen, daß er auch den Kirchendistanzierten etwas von seiner ursprünglichen Kraft vermittelt."

D. S.

Kirche von unten: weg von der Betreuungskirche

Erneut hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) die in der „Initiative Kirche von unten", (IKvu) zusammengeschlossenen Gruppen zur Teilnahme am 87. Deutschen Katholikentag 1982 in Düsseldorf eingeladen. Wie aus einem Brief des ZdK-Generalsekretärs *Friedrich Kronenberg* vom 5. Oktober hervorgeht, will man aber von einer Beteiligung der Initiative als Mitveranstalter des Katholikentages in der gleichen Form, wie dies bei anderen katholischen Verbänden und Diözesanräten des Laienapostolats geschieht, nach Beratung durch den Geschäftsführenden Ausschuß absehen. Aus dem Brief geht aber auch hervor, daß der Geschäftsführende Ausschuß mit eigenen, außerhalb der Verantwortung des ZdK liegenden Veranstaltungen der Initiative rechnet.
Begründet wird die Entscheidung mit der Entwicklung im *Selbstverständnis der IKvu:* während man die Benennung als „Katholikentag von unten" als Affront gegenüber dem Katholikentag habe verstehen können, wende sich die heutige Benennung als „Kirche von unten" gegen alle, die in Gruppen, Zusammenschlüssen und Gemeinden die Kirche bilden und als solche nicht nur am Katholikentag mitwirken, sondern sich darüber hinaus im Alltag bemühen, die Sendung der Kirche weiterzutragen. Außerdem sei das Zentralkomitee nicht bereit, das Thema „Frieden und Abrüstung, so wie Sie es verstehen, in den Mittelpunkt des Katholikentages zu stellen". Abzusehen war diese Lösung seit geraumer Zeit: Auf einen Brief, in dem die IKvu Anfang Juli dem ZdK detaillierte Programmpunkte mit Angaben zur jeweils benötigten Raumgröße unterbreitet hatte, reagierte das Zentralkomitee mit dem Hinweis auf zwei Foren des Katholikentages, zu denen die Initiative Kirche von unten einen Vertreter senden könne, hielt aber die Lösung der Raumfrage noch für verfrüht.
Aber nicht nur das Gewicht, das die IKvu der Friedensdiskussion beimißt, trennt sie vom ZdK, die Rede war im Vorfeld der Entscheidung auch vom deutlichen Mißfallen offizieller Kirchenkreise an einzelnen der in der IKvu zusammengeschlossenen Gruppen, so vor allem den „*Christen für den Sozialismus*" (CfS) und der *Arbeitsgruppe „Homosexuelle und Kirche"* (HuK). Zur Initiative schlossen sich die am „Katholikentag von unten" in Berlin erstmals gemeinsam an die Öffentlichkeit getretenen Gruppen im September 1980 mit dem Ziel zusammen, den *innerkatholischen Aufbruch* fortzuführen.

Der Name sollte anzeigen, daß man sich dem Anliegen einer basiskirchlichen Erneuerung der Kirche verpflichtet sieht. Die Initiative „will den Prozeß innerhalb der verschiedenen ‚kritischen' Gruppen, Gemeinden und Initiativen unterstützen und hat eine entsprechend offene Struktur, in der die Eigenständigkeit der Gruppen und der gemeinsame Lern- und Erfahrungsprozeß wichtiger sind als Fragen von Satzung und Mitgliedschaft" (zit. nach Publik-Forum, 19.9.80), hieß es in einer ersten Erklärung. Ein aus neun Vertretern bestehender Koordinationskreis ist für den Informationsaustausch unter den Gruppen und die Organisation von Treffen zuständig. Erklärte Absicht der über 30 Gruppen ist es, „für eine *permanente Erneuerung der Kirche* im Sinne des II. Vatikanischen Konzils und der Würzburger Synode" ebenso wie für das *„konkret gesellschaftspolitische Engagement* der Kirche" (Presseerklärung vom 1.9.81) einzutreten. Daß der Konsens innerhalb der Initiative bezüglich der innerkirchlichen Stoßrichtung denkbar groß, hinsichtlich der Frage nach Art und Umfang politischer Aktivitäten aber nur mit Mühe zu erzielen ist, wurde auf dem ersten Großgruppentreffen der IKvu deutlich, das vom 11. bis 13. September in Düsseldorf stattfand (vgl. HK, Oktober 1981, 540).

Die Veranstaltung, zu der sich nahezu 300 Teilnehmer in den Räumen eines evangelischen Gemeindezentrums eingefunden hatten, sollte vor allem der Diskussion über „Frieden und Abrü-

stung" dienen und zur Verabschiedung eines vom Koordinierungskreis vorgelegten *Resolutionsentwurfes zur Friedensarbeit* der IKvu führen. Darin wird die Bundesregierung zur Rücknahme des Nato-Doppelbeschlusses aufgefordert, einseitige Abrüstung des westlichen Bündnisses befürwortet und die Umrüstung der Streitkräfte zu defensiven Armeen sowie das Verbot von Rüstungsexporten verlangt. Unter dem Hinweis, daß es sich nicht um eine Delegiertenversammlung handle, daß somit niemand für seine Gruppe votieren könne und die vorliegende Zweitfassung sowie die beiden zusätzlichen Resolutionsentwürfe zunächst an der Basis diskutiert werden müßten, verhinderten vor allem die stärker mit innerkirchlichen Problemkreisen beschäftigten Teilnehmer die Verabschiedung. Wie groß diese Gruppe innerhalb der Initiative Kirche von unten ist, zeigte sich am Ergebnis einer Abstimmung zum „Krefelder Appell", bei dem die Befürworter zwar eine Mehrheit, aber nur eine sehr knappe für sich verbuchen konnten.

Daß theologische und politische Meinungsverschiedenheiten und Streitpunkte trotz aller Gemeinsamkeit im Grundanliegen aufbrechen müssen, wird schon angesichts der Vielfalt von Teilnehmergruppen deutlich, deren Spektrum sich grob und mit Überschneidungen in drei Blöcke gliedern läßt: Basisgemeinden, friedens- und entwicklungspolitisch engagierte Kreise und mit innerkirchlichen Fragestellungen befaßte Gruppen. Auf theoretischer Ebene haben vor allem zwei Theologen das Denken der verschiedenen Gruppen geprägt und beeinflußt: *Hans Küng* hat zum Einsatz für die Christenrechte in der Kirche und für neue theologische Reformanstöße angeregt, *Johann B. Metz* die Zusammenhänge der Lebensbedingungen hier und in der Dritten Welt mit dem Plädoyer für eine „nachbürgerliche Basiskirche" verknüpft. Der Möglichkeit einer weiteren Polarisierung innerhalb der Initiative ist man sich bewußt und versucht ihr mit Geschmeidigkeit in der Willensbildung und der Betonung integrativer Faktoren zu begegnen, verweist aber vor allem darauf, daß es geboten sei, „alle geistigen und organisatorischen Kräfte zu konzentrieren und falsche Fronten erst gar nicht entstehen zu lassen" (*Karl-Josef Kuschel*, Keine falschen Fronten, bitte! In: Publik-Forum, 21. 8. 81).

Vielfalt wird auch schon in der Ausprägung von *Basisgemeinden und -gruppen* sichtbar, die sich ungeachtet einer gewissen Distanz zur amtlich verfaßten Kirche als Teil der Kirche verstehen. Die Palette der Schwerpunkte reicht von deutlichem politischem Engagement über eine aus charismatischen Wurzeln gespeiste spirituelle Orientierung bis hin zur Entwicklung einer eigenen Gemeindetheologie, und die Organisationsform reicht von der Versammlungsgemeinde bis hin zur regulären Ortsgemeinde. Von einer Imitation lateinamerikanischer Vorbilder ist man in der Regel weit entfernt. Man versucht, eigene Wege zu finden, um die „Betreuungskirche" (Metz) hinter sich zu lassen und den Begriff „Gemeinde" mit neuen, individuums- und gruppennäheren Inhalten zu füllen.

Tragende Elemente für die Artikulierung *innerkirchlicher Problemkreise* sind vor allem das im Dezember 1979 in Tübingen gegründete *„Komitee zur Verteidigung der Christenrechte in der Kirche"*, die *„Arbeitsgemeinschaft von Priester- und Solidaritätsgruppen"* (AGP) und der Kreis *„Kirche für unsere Zeit"*. Das „Komitee zur Verteidigung der Christenrechte" versucht, sich „mit einzelnen Kirchenmitgliedern oder mit bestimmten Gruppen von Kirchenmitgliedern zu solidarisieren, die von unterdrückenden kirchlichen Maßnahmen besonders getroffen wurden" (3. Rundbrief, S. 26) und widmet seine Aufmerksamkeit besonders der Rolle der Frauen in der Kirche, der Situation der Homosexuellen, den Arbeitnehmern, deren Arbeitgeber die Kirche selbst ist, und laisierten Priestern.

Stärker an die Rolle des Priesters in der Kirche ist die AGP orientiert, die aus einer 1968 unter Priestern veranstalteten Umfrage zum Pflichtzölibat hervorging und derzeit etwa 1000 Mitglieder zählt. Im Blickfeld des Kreises „Kirche für unsere Zeit" stehen u. a. die Forderung nach einer „Öffnung aller kirchlichen Dienstämter für alle Getauften und Gefirmten", nach einem kircheneigenen Beitragssystem und nach verstärkten ökumenischen Bemühungen sowohl im gottesdienstlichen und auch gesellschaftlich-diakonischen Bereich.

Von den Gruppen, für die *politisches Engagement* unabdingbarer Bestandteil christlicher Lebensführung ist, nimmt die auch innerhalb der Initiative nicht unumstrittene Bewegung *„Christen für den Sozialismus"* zumindest verbal die ideologisch am stärksten fixierte Rolle ein. Entstanden ist die Bewegung in Lateinamerika, 1973 bildeten sich erste Gruppen in der Bundesrepublik. Ihre Arbeitsfelder sehen die CfS auf drei Ebenen: „der politische Bereich umfaßt die Gesellschaftsanalyse und eine daraus resultierende antikapitalistische Praxis, der theologische Bereich zielt auf ein neues Glaubensverständnis auf der Basis einer veränderten befreienden Praxis, im kirchenpolitischen Bereich geht es um eine Analyse vor allem der gesellschaftlichen Rolle der Kirche und eine daraus resultierende Kirchenkritik" (CfS Selbstverständnispapier, S. 3). Nicht zur Diskussion steht auch für diese Gruppierung die Zugehörigkeit zur Kirche, „weil uns ein ähnlicher Erfahrungshintergrund mit vielen Christen verbindet" (ebd., S. 7).

Kontrast ohne direkte Konfrontation lautet denn auch die Formel, auf die das Selbstverständnis der IKvu innerhalb der Kirche in Düsseldorf häufig gebracht wurde. Jetzt gehe es darum, so ein Sprecher der Initiative, die eigenen Erfahrungen für andere fruchtbar zu machen, Möglichkeiten aufzuzeigen und die Öffentlichkeitsarbeit zu verstärken; nicht nur der im ZdK vertretene, sondern auch der sich vom ZdK nicht repräsentiert fühlende Katholizismus solle stärker ins Blickfeld rücken. Möglich wird das aber nur sein, wenn die Initiative Kirche von unten Kreativität in der Suche nach neuen Mechanismen der Konsensfindung entwickelt oder aber bestimmte Themenbereiche ausklammert oder jedenfalls nicht forciert, um zentrifugale Kräfte in fruchtbare Prozesse einzubinden. *C. R.*

Lutherisch-Katholischer Dialog: das Amt in der Kirche

Bei ihrer Sitzung im März dieses Jahres verabschiedete die Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission ein Dokument mit dem Titel „Das geistliche Amt in der Kirche", das vor einigen Wochen veröffentlicht und damit auch, wie es im Vorwort heißt, „den kirchlichen Autoritäten, den Theologen und Gemeinden zur Prüfung, zur Diskussion und zur Stellungnahme" unterbreitet wurde. Angekündigt hatte die Gemeinsame Kommission ein solches Dokument schon in ihrer 1978 veröffentlichten Studie über das Herrenmahl (vgl. HK, Dezember 1978, 592–594). Beide Dokumente führen Ansätze und Vorgaben des „Maltaberichts" von 1972 fort, der am Ende der ersten Phase des offiziellen Dialogs zwischen Lutherischem Weltbund und Katholischer Kirche auf Weltebene stand. Damals wurde als Ergebnis gemeinsamer Überlegungen zum Amtsverständnis die Bitte an die katholische wie an die lutherische Kirche gerichtet, die Frage der *Anerkennung des Amtes* in der jeweils anderen Kirche ernsthaft zu prüfen.

Auch das neue Dokument kommt zu dem Schluß: „Die inzwischen erreichte Annäherung der getrennten Kirchen, die Fortschritte im ökumenischen Gespräch, die immer enger werdende Zusammenarbeit der Amtsträger und der Gemeinden beider Kirchen und nicht zuletzt die drängenden, nur gemeinsam lösenden pastoralen Probleme, besonders die Hoffnung auf eine gemeinsame Feier des Herrenmahls, lassen es wünschenswert erscheinen, daß beide Kirchen in nicht zu ferner Zukunft ihre Ämter gegenseitig anerkennen" (Nr. 81). Es zeigt die seit dem Maltabericht erfolgte Entwicklung des katholisch-lutherischen Dialogs, daß einerseits der Wunsch nach Ämteranerkennung durch den Verweis auf einen *Weg* beantwortet wird, der nur schrittweise gegangen werden könne, daß anderseits aber die Amtsfrage auf einer *breiteren Basis* hinsichtlich der ins Gespräch einbezogenen Problemfelder angegangen wird.

Die *Struktur* des Dokuments „Das geistliche Amt in der Kirche" unterscheidet sich in einem Punkt deutlich von der des Dokuments über das Herrenmahl: Während dort zunächst breit eine beiden Kirchen gemeinsame eucharistie-theologische Grundlegung entfaltet und dann erst unter der Überschrift „Gemeinsame Aufgaben" von den zwischen Lutheranern und Katholiken noch strittigen Fragen gehandelt wurde, werden die Konsenselemente im Amtsdokument nach einem einleitenden Abschnitt über „Gottes Heilswirken durch Jesus Christus im Heiligen Geist", der die Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften und vom Dienstcharakter der Ämter in der Kirche als gemeinsamen Ausgangspunkt für die Klärung der noch offenen Fragen im Verständnis des geistlichen Amtes festhält, durchgängig in *Gegenüberstellung der lutherischen und der katholischen Position* herausgearbeitet. Das hat den Vorteil, daß die unterschiedlichen Akzentsetzungen, von denen her der Konsens formuliert wird, ebenso hervortreten wie die noch offenen Fragen. Gemeinsam ist beiden Dokumenten der Bezug auf bereits vorliegende Dialogergebnisse zu den ökumenischen Grundthemen Amt und Eucharistie.

Der Rückgriff auf andere Konsensdokumente bestimmt vor allem den zweiten Hauptteil über das ordinierte Amt in der Kirche. Dort wird festgehalten, Lutheraner und Katholiken gingen von der gemeinsamen Überzeugung aus, „daß im Blick auf die Herausbildung des besonderen Amtes die im Neuen Testament zum Ausdruck kommende Tendenz für die nachapostolische Kirche von normativer Bedeutung ist" (Nr. 17). Die konkrete Ausgestaltung des für die Kirche konstitutiven besonderen Amtes müsse für immer neue Aktualisierungen offen sein. Zur *christologischen* und *pneumatologischen* Dimension des Amtes wird ausgeführt, das Amt sei nicht Delegation von unten, sondern Stiftung Jesu Christi. Jesus Christus nehme als der gegenwärtig Handelnde den Amtsträger in seinen Dienst; diese christologisch begründete Vollmacht müsse im Heiligen Geist ausgeübt werden. Das *Verhältnis von Amt und Gemeinde* wird mit der Formulierung des Maltaberichts beschrieben, daß „das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht" (Nr. 23). Die Ausübung der Vollmacht des Amtes, so das Dokument, solle die Beteiligung der ganzen Gemeinschaft einschließen.

In der Frage der *Frauenordination*, die in diesem Zusammenhang aufgegriffen wird, kommt das Dokument zu dem bemerkenswerten Ergebnis, daß es der katholischen Kirche möglich sei, „einen Konsens über das Wesen des Amtes und seine Bedeutung zu erstreben, ohne daß die unterschiedliche Auffassung hinsichtlich der zu ordinierenden Personen einen solchen Konsens und seine praktischen Konsequenzen für eine werdende Einheit der Kirche grundsätzlich in Frage stellen würde" (Nr. 25).

Als Resultat eines Blicks auf die Akzentsetzungen der katholischen und der reformatorischen Tradition zur *Funktion des Amtes* in der Kirche hält das Dokument als gemeinsame Aussage fest, daß die spezifische und wesentliche Funktion des ordinierten Amtsträgers darin bestehe, „die christliche Gemeinschaft durch die Verkündigung des Wortes Gottes sowie durch die Feier der Sakramente sammeln und aufzuerbauen, sowie das Leben der Gemeinschaft in seinen liturgischen, missionarischen und diakonischen Bereichen zu leiten".

Die zwischen Lutheranern und Katholiken strittige Frage nach der *Sakramentalität der Ordination* versucht das Dokument mit dem Hinweis auf ein gemeinsames Grundverständnis zu klären: Wo gelehrt werde, daß durch den Akt der Ordination der Heilige Geist den Ordinierten mit seiner Gnadengabe für immer zum Dienst an Wort und Sakrament befähige, „muß gefragt werden, ob nicht in dieser Frage kirchentrennende Unterschiede aufgehoben sind" (Nr. 33). Trotz noch nicht befriedigend gelöster Probleme hinsichtlich des „character indelebilis" einerseits und des Verhältnisses von Ordination zum geistlichen

Amt und Beauftragung zum Dienst an einer bestimmten Gemeinde andererseits hält das Dokument einen lutherisch-katholischen Konsens auch in der Frage der Einmaligkeit und unaufgebbaren Einzigkeit der Ordination für möglich.

Verglichen mit den Aussagen zum besonderen, durch Ordination übertragenen Amt überhaupt, betritt „Das geistliche Amt in der Kirche" bei seinen Ausführungen über das *Amt in seinen verschiedenen Ausformungen* und damit zum Problem des *Bischofsamtes* eher Neuland. Ein knapper historischer Rückblick führt in einem ersten Schritt zu dem Ergebnis, daß eine „sachlich bedeutsame Konvergenz in der kirchlichen Praxis" (Nr. 44) bestehe, da es in beiden Kirchen sowohl lokale Gemeindeämter wie übergeordnete regionale Ämter gebe, denen die Funktion pastoraler Aufsicht und des Dienstes der Einheit in einem größeren Bereich zukomme. Daraus zieht das Dokument hinsichtlich der theologischen Unterscheidung zwischen Presbyterat und Episkopat den Schluß: „Wenn beide Kirchen anerkennen, daß für den Glauben diese geschichtliche Entfaltung des einen apostolischen Amtes in ein mehr lokales und in ein mehr regionales Amt unter dem Beistand des Heiligen Geistes geschehen und insofern etwas für die Kirche Wesentliches entstanden ist, dann ist ein hohes Maß an Konsens erreicht" (Nr. 49).

Als eine notwendige Konkretion der lutherisch-katholischen Diskussion über das Bischofsamt geht das Dokument auf die Frage von *Lehramt und Lehrvollmacht* ein, wobei hier die Übereinstimmungen begreiflicherweise nur sehr vorsichtig-vorläufig formuliert werden können: In beiden Kirchen gebe es eine übergemeindliche Lehrverantwortung, die zwar verschiedenartig wahrgenommen werde, aber doch eine gewisse Parallelität erkennen lasse. Den Ansatz zu einem gemeinsamen Verständnis der *apostolischen Sukzession* findet das Dokument in der inhaltlichen Apostolizität der Kirche als ganzer. Die lutherische Reformation habe, trotz der historischen Eigenentwicklungen, „unter der Voraussetzung der rechten Evangeliumsverkündigung die Aufrechterhaltung der geschichtlichen Kontinuität kirchlicher Ordnung als Ausdruck der Einheit der apostolischen Kirche durch die Völker und Zeit bejaht und intendiert" (Nr. 65). Eine Aufnahme der Gemeinschaft mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession sei nach lutherischem Verständnis allerdings nicht als isolierter Akt sinnvoll.

Nur kurz angerissen wird von der Kommission die Frage nach dem Dienst an der universalen Einheit der Kirche; es bleibt bei dem Hinweis, in verschiedenen Dialogen zeichne sich die Möglichkeit ab, daß auch „das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht" (Nr. 50). Es wird darauf aufmerksam gemacht, daß die katholische Stellungnahme zum Amt anderer Kirchen, wie die Einstellung zum Amt in den orthodoxen Kirchen zeige, nicht direkt von der Primatsfrage abhänge.

Der Aufweis der verschiedenen Konsenselemente im Verständnis von geistlichem Amt und Bischofsamt wie auch die Hinweise auf die noch ungelösten Fragen münden in eine Stellungnahme zur *Ämteranerkennung.* Hier plädiert das Dokument für ein schrittweises Vorgehen: Einerseits spricht sich die lutherisch-katholische Kommission gegen einen isolierten Anerkennungsakt aus und verweist dagegen auf den Zusammenhang von Ämteranerkennung und Kirchengemeinschaft, für die Übereinstimmung im Glaubensbekenntnis, gemeinsames Verständnis der Sakramente und „die brüderliche Gemeinschaft des christlichen und kirchlichen Lebens" als Voraussetzung genannt werden. Anderseits wird auf der Basis des gegenwärtig erzielbaren Konsenses ein Zwischenschritt vorgeschlagen, der über die bloße gegenseitige Achtung des Amtes in der jeweils anderen Kirche hinausgeht: Er könnte darin bestehen, „daß gegenseitig anerkannt wird, daß das Amt in der Kirche wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat und das man in der eigenen Kirche in voller Weise verwirklicht glaubt. Diese zunächst noch nicht volle gegenseitige Anerkennung würde die Aussage einschließen, daß der Heilige Geist in der anderen Kirche auch durch deren Ämter wirkt und diese in Verkündigung, Sakramentenspendung und Gemeindeleitung als Mittel des Heils benützt" (Nr. 85).

Es ist inzwischen eine ökumenische Binsenwahrheit geworden, daß ein Konsens ohne Rezeption durch die Kirchen wirkungslos bleibt. So bringt auch „Das geistliche Amt in der Kirche" den Wunsch nach einem „möglichst breiten Prozeß der Rezeption der Ergebnisse des bisherigen ökumenischen Dialogs über das kirchliche Amt" zum Ausdruck. Durch das neue Dokument sind die Kirchen vor allem gefragt, ob und inwiefern sie sich in dem im Gespräch mit der katholischen und lutherischen Tradition formulierten gemeinsamen Amtsverständnis *wiedererkennen* und ob sie die im Interesse des Konsenses vorgenommenen Akzentsetzungen mit ihren Implikationen und Konsequenzen bejahen können und wollen, wobei sich hier in diesem Fall wohl für den *lutherischen Partner* die gewichtigeren Herausforderungen ergeben: Weder die im Dokument vorgenommene Akzentuierung des besonderen Amtes als Konstitutivum für die Kirche noch das dort skizzierte konsensfähige Verständnis der Ordination oder auch die Aussage, daß die geschichtliche Entfaltung des apostolischen Amtes in ein mehr lokales und ein mehr regionales Amt „unter dem Beistand des Heiligen Geistes" geschehen sei und die damit gegebene Offenheit für das historische Bischofsamt sind in den lutherischen Kirchen in Theologie und Praxis heute unumstritten oder gar selbstverständlich. Allerdings könnten die Aussagen des Dokuments etwa auch zur Frage der Lehrvollmacht hier die Diskussion neu beleben und vertiefen helfen.

Anderseits sind auch die *Herausforderungen für das katholische Amts- und Kirchenverständnis* nicht zu übersehen: Immerhin plädiert das Dokument beispielsweise dafür, daß die christliche Freiheit, Brüderlichkeit und Verant-

wortlichkeit der gesamten Kirche in ihrem Ausdruck in „konziliaren, kollegialen und synodalen Strukturen der Kirche" finden müsse und wehrt einer einseitigen Deutung des Priesters vom eucharistischen Opfer aus. Jedenfalls kann das Dokument als ganzes Anstoß sein, die Einsichten und Erträge der theologischen Reflexion der letzten Jahrzehnte zum Amtsverständnis präsent zu halten, nicht nur um des ökumenischen Dialogs willen. Die katholisch-lutherische Diskussion über das kirchliche Amt, zu der „Das geistliche Amt in der Kirche" einen gewichtigen und gerade aufgrund seiner begrenzten Zielsetzung weiterführenden und anregenden Beitrag geliefert hat, kann und darf schließlich nie isoliert geführt werden: „Auch die Erörterung der überkommenen Differenzen unserer Kirchen", so das Dokument in der Einleitung, „muß im Horizont der heutigen Herausforderung geschehen und der Bewältigung der hier gestellten missionarischen Aufgaben dienen." *U. R.*

Entwicklungen

Wo steht die Dritte-Welt-Theologie?

Eine Zwischenbilanz nach der Tagung in New Dehli

Vom 17. bis 29. August 1981 trafen sich in New Delhi Vertreter der Ökumenischen Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) unter dem Thema „Der Aufbruch der Dritten Welt – eine Herausforderung an die Theologie". Mit dieser 5. Konferenz seit ihrer Gründung in Daressalam 1976 verband EATWOT große Erwartungen (vgl. HK, August 1979, 415–421). Nach den verschiedenen Kontinentaltreffen – für Afrika 1977 in Accra, für Asien 1979 in Colombo und für Lateinamerika 1980 in São Paulo – sollte in New Delhi eine Synthese versucht werden, um die Gemeinsamkeiten in der theologischen Methode und wichtigen Inhalten einer Dritte-Welt-Theologie zusammenzutragen.

Eine Synthese ist bisher nicht gelungen

Die 43 Teilnehmer waren nach einem Verteilungsschlüssel als Vertreter der Kontinentalgruppen bestimmt worden und brachten die Ergebnisse ihrer jeweiligen Vorbereitung in die Konferenz ein. Dabei war nach der seit der Konferenz von Daressalam in der EATWOT praktizierten Methode vorgegangen worden, von einer Analyse der sozio-ökonomisch, politischen und kulturellen Situation bestimmter Länder und Regionen der Dritten Welt auszugehen, um daraus die theologischen Impulse und Inhalte zu gewinnen. Auch die eigentliche Konferenz folgte derselben Methode. Ausgehend von der Wirklichkeit Indiens, wurde eine Analyse der globalen Weltsituation aus der Perspektive der Dritten Welt zur Grundlage der Konferenzarbeit gemacht, die vornehmlich in den Kontinentalgruppen geleistet wurde. Für den Schluß der Konferenz war eine gemeinsame Erklärung vorgesehen, in der die Ergebnisse programmatisch zusammengefaßt werden sollten. Im Verlauf der Konferenz konnte diese Erklärung nicht mehr verabschiedet werden. Der Entwurf wurde an eine besondere Kommission verwiesen, die die Erklärung in den nächsten Wochen fertigstellen und den einzelnen Teilnehmern zuleiten will.

Daß die Konferenz damit ein wichtiges Ziel zunächst nicht erreichen konnte, hat mit den *Verschiedenheiten in der Bewertung der bestehenden Situation und der theologischen Antwort darauf* zu tun, wie sie unter den verschiedenen Kontinentalgruppen im Laufe der Konferenz sichtbar wurden. Die grundsätzliche Übereinstimmung in der theologischen Methode, von der Analyse der Realität her Theologie zu treiben, wurde strittig bei der Frage, welche Faktoren vornehmlich dabei zu berücksichtigen sind. Hier legten die *lateinamerikanischen* Theologen das Schwergewicht eindeutig auf die sozio-ökonomische und politische Analyse unter Zuhilfenahme von Kategorien marxistischer Herkunft. Die Forderung nach Kontrolle der Rüstung und Schaffung einer neuen Weltwirtschaftsordnung wurde verbunden mit einer grundsätzlichen Option für einen „geläuterten Sozialismus", um den Prozeß der Befreiung aus Unterdrückung und Abhängigkeit weiterzuführen. Die *afrikanischen* Theologen sehen die große Bedeutung dieser Elemente für eine Theologie der Dritten Welt natürlich auch, möchten aber eine Reihe anderer Faktoren – Kultur, Tradition, Religion – in die Analyse mit einbeziehen, um gewisse Einseitigkeiten in den theologischen Schlußfolgerungen zu vermeiden. Hierbei werden sie von vielen *asiatischen* Theologen unterstützt, unter denen die indischen und philippinischen untereinander eine Reihe von Unterschieden in der theologischen Bewertung im Laufe der Konferenz aufzuarbeiten suchten. Den meisten Zündstoff bot die *Frage der Armut.* Die Afrikaner wollten die Einengung dieses Begriffes auf die sozio-ökonomischen Faktoren aufgebrochen wissen durch die Einbeziehung anderer Aspekte von Armut wie politische Abhängigkeiten, kulturelle Enterbung, rassische Diskriminierung und ähnliche Faktoren, die besonders von

Afrikanern empfunden werden. Die Frauen unter den Delegierten betonten die Wichtigkeit der Tatsache der *Unterdrückung der Frau* bei einer Analyse der Wirklichkeit der Dritten Welt.

Der Stellenwert der EATWOT ist noch schwer zu bestimmen

Diese Unterschiede hatten natürlich entsprechende Auswirkungen, als es um die theologischen Aussagen ging. Eine Synthese der bisherigen theologischen Arbeit in der Form einer Festschreibung einer „Dritte-Welt-Theologie" ist angesichts des Pluralismus an theologischen Ansätzen innerhalb der EATWOT nicht gelungen. Von den Teilnehmern wurde die Konferenz trotzdem als ein historisches Ereignis auf dem Weg zur Selbstfindung einer spezifischen Theologie der Dritten Welt gewertet. Die Arbeit von EATWOT wird weitergeführt werden. Als neuer Präsident wurde Bischof *E. de Carvalho* (Angola) mit *S. Torres* (Chile) als Stellvertreter gewählt. Von den Philippinen aus soll Sr. *V. Fabella* als Generalsekretär die Organisationsarbeit betreiben. Das geplante Dialogtreffen mit Theologen aus Europa, den USA und Kanada wird voraussichtlich im Januar 1983 durchgeführt.

Bei der Gründung von EATWOT in Daressalam 1976 war die erklärte Absicht der Initiatoren, möglichst alle wichtigen Strömungen der Theologie innerhalb der Dritten Welt in ihren Vertretern aus den verschiedenen Kirchen zu einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zusammenzubringen. Ohne Einflußnahme von Theologen aus Europa und Amerika wollten die Dritte-Welt-Theologen sich organisieren und aus dem Kontext ihrer besonderen Situation sich daran machen, eine eigenständige Theologie zu entwickeln. Dabei waren sich die dort vertretenen Theologen immer bewußt, ohne offizielles Mandat ihrer jeweiligen Kirchen zunächst eine „informelle Vereinigung von individuellen Theologen" – so der erste Präsident von EATWOT *J. R. Chandran* – zu sein, deren Kompetenz, für die „Dritte Welt" theologisch verantwortlich zu reden, letztlich darin lag, die Elemente an genuiner Theologie, die schon entwickelt waren, unter Wahrung der vorhandenen Vielfalt zusammenzutragen.

Von Anfang an zeigte sich eine starke Dominanz der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, die in der Artikulation ihrer Theologie den Afrikanern und Asiaten zunächst voraus waren. Bei dem Treffen in Accra 1977 zeigte sich eine *Reaktion gegen diesen starken lateinamerikanischen Einfluß,* indem die Afrikaner die besonderen Aspekte ihres eigenen Kontextes herausstellten und auf die Bedeutung der afrikanischen Anthropologie, der afrikanischen traditionellen Religionen, der afrikanischen Kultur in ihren Ausdrucksformen von Sprache, Philosophie, Literatur, Musik und Tanz hinwiesen. Der Einsatz für eine Befreiung des afrikanischen Menschen müsse die ganze Fülle dieser Faktoren berücksichtigen. Die afrikanischen Theologen organisierten sich zu einer eigenen *„afrikanischen ökumenischen theologischen Vereinigung" (AOTA),* die sich als eine die Ziele von EATWOT bejahende unabhängige eigenständige Organisation betrachtet. Mit der Zeitschrift „Bulletin de Théologie Africaine" (mit Beiträgen in englischer und französischer Sprache) schufen sie sich ein Sprachrohr, das immer mehr an Gewicht gewinnt. Ein anderes Zeichen ihrer Eigenständigkeit liegt darin, daß die AOTA für 1982 in Graz eine Begegnung mit europäischen Theologen plant, die in gewisser Weise ein Vorgriff auf das von EATWOT geplante Dialogtreffen ist.

Die Thematik der Dritten Welt als Grundlage und Ausgangspunkt

Auch die asiatischen Theologen haben auf ihrem Kontinentaltreffen in Colombo 1979 ihre Eigenständigkeit und die besondere *Bedeutung der asiatischen Spiritualität und Religiosität für eine asiatische Theologie* herausgestellt. Bei der Vielfalt an theologischen Strömungen im asiatischen Großraum sind die wenigen in der EATWOT organisierten Theologen kaum in der Lage, alle Richtungen wirklich zu vertreten. In der Vorbereitung auf die Konferenz von New Delhi wurde hier auch Kritik laut, daß die in der EATWOT zusammengeschlossenen asiatischen Theologen in der Gefahr stehen, nur einen Teil dessen zu vertreten, was in Asien an theologischen Eigenleistungen vorhanden ist. Hier zeigt sich eine Gefahr, die durch den Verlauf der Konferenz von New Delhi eher noch verstärkt wurde, daß EATWOT durch eine gewisse Einseitigkeit in der theologischen Analyse und Argumentation aufhört, für die theologische Entwicklung innerhalb der Dritten Welt wirklich repräsentativ zu sein. EATWOT hat es verstanden, verschiedene Theologen der Dritten Welt zu einem Austausch und gegenseitiger Befruchtung zusammenzubringen und ihnen eine Stimme zu geben, die zunehmend an Gewicht gewinnt.

Im Unterschied zur traditionellen „Seminartheologie", wie sie in der Priesterausbildung in allen Ländern der Dritten Welt noch weitgehend üblich ist, hat EATWOT es geschafft, die der Dritten Welt eigene Thematik von Abhängigkeit, Unterdrückung und Armut zum Gegenstand der Theologie zu machen. Durch die Schaffung eines gemeinsamen Forums hat EATWOT sich bemüht, eine gewisse Abschottung gegenüber einer durch Ressourcen an Menschen und Institutionen übermächtigen europäischen und amerikanischen Theologie zu gewährleisten. Wenn man die kurze Zeitspanne von 5 Jahren in Rechnung stellt, die seit der Gründung vergangen sind, wird man die Leistung dieser Vereinigung nicht gering veranschlagen. Für den Weiterbestand und die Entwicklung von EATWOT wird es entscheidend sein, wie es der Vereinigung gelingt, die *Pluralität der theologischen Entwürfe* innerhalb der Theologie in der Dritten Welt weiterhin in sich zu vereinigen. Gewinnt die Tendenz an Vorrang, die Vielzahl der bei einer Analyse der komplexen Wirklichkeit der Dritten Welt zu berücksichtigenden Fak-

toren auf einige wenige vornehmlich sozio-ökonomische zu reduzieren, dann wird die Vereinigung wohl die Theologen verlieren, die sich mit der aus einer solchen Orientierung ergebenden Einseitigkeit nicht abfinden wollen.

Die Gemeinsamkeiten liegen in der Überwindung von Abhängigkeit und im Bemühen um Inkulturation

Ist es heute schon möglich, von *Gemeinsamkeiten und Charakteristika einer Theologie der Dritten Welt* zu sprechen? Zunächst könnte man argumentieren, daß diese Gemeinsamkeit in einer weitgehenden Abhängigkeit von der theologischen Entwicklung in Europa und Amerika besteht. So gut wie alle Theologen, die heute in den Ländern der Dritten Welt unterrichten, haben wenigstens einen Teil ihrer Ausbildung in der „Ersten Welt" absolviert und sind davon geprägt.
Die Formulierung ihrer Theologie geschieht in den meisten Fällen mit Hilfe einer europäischen Sprache wie Englisch, Französisch, Spanisch oder Portugiesisch, eine Abhängigkeit, die immer stärker als ein Ballast empfunden wird. Aber für Afrika mit seinen vielen Sprachen, Indien und andere Länder Asiens ist es nicht leicht, sich auf eine einheimische Sprache oder Sprachen zu einigen, die in der Lage sind, als Ausdrucksmittel für eine eigenständige Philosophie und Theologie zu dienen. Japaner, Chinesen, Koreaner und Indonesier haben angefangen, in ihren Muttersprachen Theologie zu treiben, spüren aber neben der positiven Erfahrung eines Gewinns an Authentizität auch die Belastung einer Isolierung in der theologischen Arbeit, da der Kreis der Gesprächsteilnehmer angesichts des Minderheitsstatus der Christen in diesen Ländern natürlich sehr eingeengt ist.

Am Beginn der Bemühung um die Entwicklung einer eigenständigen Theologie in der Dritten Welt stand die *Ablehnung der Universitätstheologie,* wie sie in der einseitigen Betonung von Abstraktion und Wissenschaftlichkeit als für Europa und Amerika typisch erscheint. Gegen diese Loslösung der Theorie von der Praxis wird bewußt der andere Ansatz, von der lebendigen Erfahrung auszugehen, gesetzt. Spielt die akademische Theologie sich weitgehend im luftleeren Raum der Abstraktion ab, so möchten die Theologen in der Dritten Welt ihre Aufgabe in erster Linie darin sehen, die Erfahrungen der Menschen in Basisgemeinschaften und den verschiedenen Lebenssituationen theologisch zu interpretieren. Eine solche Theologie wird parteilich sein und sich für die Belange der Menschen engagieren, ihnen in ihrem Bemühen um Befreiung aus Abhängigkeit und Not zu helfen. Der Theologe als durch besondere Studien qualifizierte Fachmann wird auch weiterhin seine Bedeutung behalten. Er wird aber notwendig interdisziplinär mit Vertretern anderer Fachgebiete zusammenarbeiten müssen. Dies gebietet die theologische Methode, aus einer Analyse der vielfältigen Faktoren, den Kontext für die theologische Bewertung zu erkennen, zwingend. Vieles an den theologischen Ansätzen in der Dritten Welt ist noch im Stadium der programmatischen Erklärung und des Entwurfs.

Sucht man dagegen inhaltliche Aussagen einer Theologie der Dritten Welt zusammenzustellen, so ist noch nicht viel Eigenständiges zu finden. Ausgehend von der Liturgiereform des II. Vatikanischen Konzils, sind in Asien und Afrika viele Versuche zu einer Inkulturation der Liturgie unternommen worden. Neben der Praxis auf dem Gebiet der liturgischen Gewandung, der Musik, des Tanzes, der Symbole und der Sprache, sich des kulturellen Erbes zu bedienen, stehen *grundsätzliche Überlegungen über die Grenzen und Möglichkeiten einer Inkulturation* bei Berücksichtigung der bleibenden Verpflichtung, den Grundbestand der kirchlichen Tradition zu respektieren. Verbunden mit den Fragen der Liturgie sind auch Überlegungen zu den kirchlichen Ämtern. Der in den Ländern der Dritten Welt überall bestehende Priestermangel zwingt dazu, sich Gedanken zu machen, inwieweit das herkömmliche Amt des zölibatären Priesters auf Laien (Katechisten, Mokambi etc.) aufgeteilt werden kann. In der *ökumenischen Theologie* besteht der Beitrag der Dritten Welt zunächst einmal in der Weigerung, die herkömmliche Kontroverstheologie weiterzutreiben. Hier wird betont, daß die Spaltung der Christenheit mit zum Erbe einer kolonialistischen Vergangenheit gehöre, die von der Dritten Welt nicht zu verantworten sei. Wichtiger als die konfessionelle Spaltung stellen für die Dritte Welt Armut und Abhängigkeit die eigentlich ökumenische Herausforderung dar. Allein schon um ihr zu begegnen, müßten die Theologen ökumenisch zusammenarbeiten. Davon bleibt aber unberührt, daß die konfessionelle Zerrissenheit des Christentums auch für die Länder der Dritten Welt eine bleibende Belastung ist, die durch das Phänomen der Unabhängigen Kirchen in Afrika z. B. noch verschärft wird.

Ansätze afrikanischer und asiatischer Theologie

Durch die aus den Erfahrungen des interreligiösen Dialogs gewachsene Theologie der Religionen entstehen *viele Fragen für die Christologie.* Hier werden Fragen der Einzigartigkeit der Sendung Jesu Christi berührt und das Geheimnis der Inkarnation theologisch neu zur Sprache gebracht. Die Annahme religiöser Schriften anderer Religionen als mögliche Träger göttlicher Offenbarung berührt zentrale Fragen des Schriftverständnisses und der Offenbarungstheologie. Auf dem Gebiet der Exegese wird abgerückt von den Auswüchsen einer historisch-kritischen Methode, die bei immer größer werdender Verfeinerung der Methoden und des wissenschaftlichen Aufwands immer weniger an in die Praxis umsetzbaren Ergebnissen hervorbringt. So problematisch der Begriff einer „Theologie der Dritten Welt" wegen seines globalen Anspruchs und notwendiger Ungenauigkeit ist, so sind die Ausdrücke „afrikanische Theologie" bzw. „asiatische Theologie" aus den gleichen Gründen ebenfalls nur bedingt zutreffend.

Fashole-Luke, ein protestantischer Theologe aus Sierra Leone, spricht in einem grundlegenden Aufsatz über die theologische Entwicklung in Afrika in den letzten 10 Jahren (Bulletin de Théologie Africaine, Vol. 3, N. 5, 1981, 19–40) denn auch von afrikanischen christlichen Theologien in der Mehrzahl. In Übereinstimmung mit *J. Mbiti* nennt er 4 Quellen für eine afrikanische Theologie: 1. die einheimischen afrikanischen traditionellen Kulturen; 2. die Bibel; 3. die Erfahrungen des gelebten Glaubens in den Kirchen und 4. das theologische Erbe Europas und Amerikas. Die Reihenfolge dieser Quellen ist zugleich eine Wertung ihrer Gewichtung. Sie weist darauf hin, daß es aus afrikanischer Sicht die Aufgabe für die Sendung der Kirche und der Theologie ist, das Christentum zu afrikanisieren und nicht Afrika zu christianisieren, um eine gängige Formulierung aufzugreifen, die pointiert die Fragestellung beleuchtet. Ganz im Sinne dieser Auffassung haben die katholischen afrikanischen Bischöfe sich 1974 für eine Inkarnationstheologie ausgesprochen und sich von einer falsch verstandenen Adaptationsauffassung abgewandt (vgl. Kardinal *Paul Zoungrana,* Bibel und Kirche, Heft 3, 1980, 78–89). Beeinflußt von den USA, gibt es eine afrikanische Schwarze Theologie, die die Tatsache der rassischen Diskriminierung zum Gegenstand ihres Theologisierens nimmt.

Zur Vielfalt der theologischen Strömungen in Afrika trägt die *Aufspaltung in verschiedene Sprachräume* bei. In den frankophonen Ländern Afrikas hat die katholische Theologie mit den katholischen Fakultäten von Kinshasa und Abidjan zwei Zentren, die immer stärker für eine afrikanische Theologie an Bedeutung gewinnen. In den anglophonen Ländern ist die Einrichtung von selbständigen katholischen theologischen Fakultäten (in Nairobi und Port Harcourt) für die nächste Zeit geplant. Die protesantische Theologie dagegen dürfte in den anglophonen Ländern am meisten entwickelt sein.

Dialog mit den Religionen und religiösen Traditionen

Auch die Befürworter des Begriffs einer „asiatischen Theologie" sind sich einig, daß der gewaltige Kontinent Asien mit seiner Vielzahl von Völkern, Kulturen und Religionen nur sehr notdürftig zu einer Einheit zusammenzufassen ist. Sucht man nach einer umfassenden Gemeinsamkeit, so findet man sie am ehesten in der *Religiosität und Spiritualität Asiens.* Eine Trennung von Theorie und Praxis, von gelehrten Fachtheologen und betrachtenden Mystikern, ist für einen Asiaten nicht leicht nachvollziehbar. Echte Theologie kann nur aus der Meditation erwachsen. Ein Theologe, der kein Heiliger ist bzw. sich um Heiligkeit müht, ist ein Widerspruch.

Mit *A. Lambino* (Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 65, 1981, S. 1–13) lassen sich drei Formen von asiatischer Theologie unterscheiden: 1. Der Dialog von Christentum mit einer partikulären Kultur: Hier sind Versuche einer chinesischen Theologie zu nennen, gewisse Vorstellungen aus der Yin-Yang-Lehre mit christlichem Gedankengut zu konfrontieren. Hierunter fallen auch Überlegungen, den Begriff der Harmonie für die Theologie fruchtbar zu machen. 2. Der Dialog mit den lebendigen Religionen und religiösen Traditionen in Asien, d. h. mit dem Buddhismus, dem Hinduismus und dem Islam. Dabei geht es um die theologische Aufarbeitung des Begriffs des Leidens und um die Auseinandersetzung mit den christologischen Fragen, die sich aus der Praxis des Dialogs ergeben. 3. Die asiatische Form der Befreiungstheologie, wie sie aus der Auseinandersetzung mit den Erscheinungen der Armut und Ungerechtigkeit erwächst. Ansätze dazu finden sich bei philippinischen, koreanischen und einigen indischen Theologen.

Aus dem bisher Gesagten dürfte deutlich geworden sein, daß es zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht möglich ist, von einer einheitlichen Form einer „Theologie der Dritten Welt" zu sprechen. Zu sehr befindet sich hier alles noch im Fluß, zu vieles steht erst am Anfang einer eigenständigen Entwicklung, als daß es gerechtfertigt wäre, schon kritisch werten zu wollen. Treffend hat A. Lambino die gegenwärtige Generation der Theologen in der Dritten Welt „Theologen des Übergangs" genannt, die die Aufgabe haben, die Fundamente für ein neues Zeitalter der Theologie zu legen. Angesprochen auf den Beitrag einer eigenständigen Theologie der Dritten Welt auf der letzten Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, stellte Prof. *Ernst Käsemann* (Lutherische Monatshefte 20, 1981, S. 509–512) nur trocken fest: „Es gibt keine eigenständige Theologie der Dritten Welt ... Es gibt nur einen Aufstand, der theologisch noch keine Form gefunden hat und der sich deshalb nur um die sogenannte Befreiungstheologie Lateinamerikas gruppieren konnte."

Optimismus und Begeisterung

Daß diese Aussage so nicht zutreffend ist, sollte aus dem Voraufgegangenen deutlich geworden sein. Es gibt innerhalb der Theologie der Dritten Welt eigenständige Entwicklungen, die ein vielfältiges Spektrum von theologischen Ausrichtungen vertreten. Neben der Abnabelungstendenz von der europäisch-amerikanischen Theologie ist ihnen eine theologische Vitalität eigen, die sich wohltuend von mancher selbstkritisch-quälenden westlichen Theologie abhebt. Gegenüber der Resignation und rückwärts gewandten Betrachtungsweise in unseren Breiten zeigen die Theologen Asiens und Afrikas Optimismus und Begeisterung, die wir nicht allzu schnell mit Naivität oder dem Vorwurf mangelnder Einsicht in die Komplexität unserer Gesellschaft abtun sollten. Vielmehr ist es eher das Gebot der Stunde, daß Theologen in Europa und Amerika die neuen Stimmen im theologischen Konzert aufmerksam und aufnahmebereit zur Kenntnis nehmen. Dies wird auch ihrer eigenen Theologie nur zum Vorteil gereichen.

Georg Evers

Interview

Was kann heute Philosophie?

Ein Gespräch mit Professor Hans Michael Baumgartner

Wie manche der verwandten Geisteswissenschaften (die Theologie nicht ausgenommen) streitet die Philosophie seit geraumer Zeit schon um ihren Legitimationsanspruch und ihre Aufgabenstellung innerhalb des modernen Ensembles von Wissenschaften und Erkenntniswegen. Wir sprachen darüber anläßlich des Kongresses der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, der vom 29. September bis 3. Oktober in Innsbruck stattfand, mit Professor Hans Michael Baumgartner (Gießen). Die Fragen stellte D. A. Seeber.

HK: Herr Professor Baumgartner, Philosophie ist gegenwärtig sicher keine wissenschaftliche und noch weniger eine gesellschaftliche Macht. Aber muß es deswegen unter Philosophen so trocken akademisch und weltabgeschieden zugehen, wie das meist der Fall ist oder wie man jedenfalls von außen, wenn man den philosophischen Betrieb sporadisch beobachtet, den Eindruck hat?

Baumgartner: Dem allgemeinen Eindruck, daß Philosophie keine wissenschaftliche und gesellschaftliche Macht sei, kann ich als Diagnose zunächst und im großen und ganzen zustimmen. Aber Ihre Frage provoziert Gegenfragen: War Philosophie je eine einheitlich wirksame Macht dieser Art? Und: Muß man den Tatbestand, daß sie es nicht war und nicht ist, im Hinblick auf das, was Philosophie im allgemeinen und speziell als akademisches Fach ist und leisten kann, unbedingt als einen Nachteil ansehen? Ich meine nein. Eine andere Frage freilich ist es, ob Philosophie trocken und weltabgeschieden sein müsse. Auch dies möchte ich eigentlich verneinen. Gleichwohl ist das Verhältnis von Philosophie und Öffentlichkeit ein wesentliches und im Grunde offenes Problem.

HK: Ist Philosophie nur als akademisches Fach oder als institutionalisierter Denkvorgang nicht vielmehr in sich schon Öffentlichkeit und so der gesamten Öffentlichkeit verpflichtet?

Baumgartner: Im Sinne der Zugehörigkeit zum Bildungssystem einer Gesellschaft zweifellos. Aber innerhalb des Bildungssystems kann und muß es Bereiche geben, die sowohl um ihrer selbst willen, wie gerade auch im Hinblick auf ein sinnvolles Wirksamwerden zunächst einmal abgeschottet sind. Zu diesen Bereichen gehört in jedem Falle die Philosophie. Philosophie ist und vermittelt eine Kultur der Reflexion, die zunächst einmal aus ihrer Tradition dargestellt und systematisch vergegenwärtigt werden muß, ehe man daran denken kann, durch sie konkrete Probleme der Lebenspraxis zu bewältigen. Philosophie kann nur dann öffentlich wirksam werden, wenn sie das Reflexionspotential, das in ihrer Geschichte und in ihren aktuellen systematischen Möglichkeiten steckt, erst einmal für sich selber präsentieren kann. Hier macht sich der bekannte Zusammenhang geltend, daß Handeln ohne Denken blind wäre. Auch Reflexion muß erlernt und geübt werden.

„Die Philosophie ist weitgehend demselben Wandel unterworfen wie die gesellschaftliche Wirklichkeit insgesamt"

HK: Aber mit dem Vorwurf zu geringer Öffentlichkeitswirksamkeit der Philosophie hängt auch die Frage nach ihrer Funktion und Legitimität zusammen. Das heißt, Philosophie hat anscheinend nicht nur an Bedeutung eingebüßt, es wird auch gefragt, wie sinnvoll Philosophie und Philosophieren heute noch ist. Liegen die Gründe für diesen „Umschwung" primär im Kulturzustand der Gesellschaft oder im Gang der Philosophie selbst?

Baumgartner: Es ist in diesem Zusammenhang zunächst wichtig zu beachten, daß die Philosophie weitgehend demselben Wandel unterworfen ist wie die gesellschaftliche Wirklichkeit insgesamt. Es handelt sich dabei nicht um Wandlungen an der Oberfläche, sondern um sehr tiefgreifende Veränderungen. Sie betreffen die Rahmen- und Funktionsbedingungen der Philosophie. In traditionalen Gesellschaften steckte der philosophische Gehalt sozusagen in den legitimierenden Instanzen des Gesellschaftssystems selbst und war auf diese Weise strukturell mächtig und wirksam. In Industriegesellschaften mit demokratischer Verfassung erfolgt die Legitimierung des gesellschaftlichen Systems nicht mehr durch eine allgemein verbindliche Religion bzw. Dogmatik oder durch eine an ihre Stelle tretende Metaphysik bzw. Ethik, sondern über den Meinungs- und Willensbildungsprozeß der gleichsam autonom gewordenen Individuen...

HK: Status und Funktion der Philosophie haben sich also aufgrund veränderter Legitimation gesellschaftlicher Handlungszusammenhänge wesentlich gewandelt?

Baumgartner: Ja, der Status der Philosophie ist im Übergang von traditionalen zu industriellen Gesellschaften ein wesentlich anderer geworden. Philosophie ist unter den heutigen Bedingungen nicht mehr – wie früher vorwiegend – Explikat von kulturell vorgegebenen Weltbildern, die zugleich die jeweilige Form der politischen Herrschaft

legitimierten; mit der Abkoppelung des politischen vom soziokulturellen System ist sie vielmehr gänzlich auf ihr eigenes Prinzip, die Vernunft, zurückgeworfen. Nicht zufällig entwickelte sich die neuzeitliche Philosophie in erster Linie als Vernunftphilosophie. Es steht ihr sozusagen nichts anderes mehr zur Verfügung als die Vernunft selbst. Das heißt auch, daß Philosophie heute nicht mehr anders fungieren kann denn als ein Teilnehmer im allgemeinen Streit der Meinungen, allerdings als ein reflektierender und kritischer Teilnehmer. In dieser Situation ist es besonders wichtig, daß Philosophie ihr Reflexionspotential in einem verstärkten Maß in ihrem Binnenbereich entwickelt, um überhaupt ein der komplexen Realität angemessener Gesprächspartner sein zu können. Wie sich dies dann nach außen artikuliert, hängt nicht zuletzt von den Individuen ab, die Philosophie betreiben. Nicht jeder ist ein geborener Staatsmann und nicht jeder Philosophierende ist ein geborener Fachmann für öffentlichkeitswirksames Denken.

HK: Wenn ich Sie richtig verstanden habe, gehen Sie bei der Funktionsbestimmung der Philosophie von einer ihr anhaftenden generellen Kulturabhängigkeit aus...

Baumgartner: Im Prinzip ja, es gilt aber den wesentlichen Kern der Philosophie von seinen geschichtlichen Ausprägungen zu unterscheiden. Die Philosophie ist seit ihrem Entstehen der Sache nach ein an der Idee der wahren Wirklichkeit orientierter Aufklärungsprozeß, in dessen Verlauf die Aufklärung sich schließlich über sich selber aufklärt. Wenn Sie das geschichtliche und systematische Verhältnis der Sophisten zu Sokrates und Platon und zu Aristoteles betrachten, erkennen Sie dieselbe Prozeßfigur, wie sie etwa in der Aufklärungsbewegung des späten 18. Jahrhunderts sichtbar wird, die vom Empirismus zur Philosophie Kants und von da zu den Systemen des deutschen Idealismus verläuft. Beide Male handelt es sich um Paradigmen einer allgemeinen Bewegung philosophischer Reflexion. Als Aufklärungsprozeß ist daher Philosophie noch vor aller geschichtlichen Bestimmtheit auf Wahrheit ausgerichtet, d. h. darauf, wie die Dinge sich in Wahrheit verhalten.

HK: Wie verträgt sich Wahrheitsorientierung eigentlich mit Kulturabhängigkeit bzw. inwiefern ist Philosophie wirklich kulturabhängig?

Baumgartner: Die Kulturabhängigkeit besteht darin, daß das, was die Philosophie der Sache nach immer in gleicher Weise realisiert hat, jeweils in verschiedene Kontexte eingelassen ist; in Kontexte allerdings, die ihrerseits durch philosophische Reflexion mitbestimmt sind. Wir können ja nicht davon absehen, daß die neuzeitliche Gesellschaft in einem gewissen Sinne durch eine Revolution des philosophischen Denkens mitbegründet ist. Innerhalb der von ihr selbst hervorgerufenen Revolution hat Philosophie nun selbst einen veränderten Stellenwert, der eminent folgenreich geworden ist. Sie muß innerhalb des durch das Auseinandertreten von kulturellem, politischem und ökonomischem System geschaffenen und durch eine Vielfalt von Meinungsträgern geprägten Bereiches der Öffentlichkeit wirksam werden. Im übrigen ist die Sache der Philosophie noch in einem ganz fundamentalen Sinne kulturabhängig; Philosophie ist erst im Rahmen von Hochkulturen möglich geworden. Im Verlauf der Entwicklung der Kulturen ist nun in unserem europäischen Bereich eine Situation entstanden, die wir neuzeitliche oder auch schon nachneuzeitliche Situation nennen können. Diese Situation ist strukturell durch das für alles Geistige konstitutiv gewordene Prinzip der Öffentlichkeit bestimmt, so daß die Philosophie selbst nun aus sich heraustreten und dem Streit der Meinungen sich aussetzen muß. Daraus entspringt für die Philosophen ein zusätzlicher Imperativ, nämlich nicht nur sich ihrer Reflexionskultur im Raum der Universitäten und der akademischen Lehre zu vergewissern, sondern am öffentlichen Gespräch wirksam und d. h. mit Argumenten teilzunehmen.

„Vernunft kann niemals bloß als entweder theoretische oder praktische Vernunft verstanden werden"

HK: Wenn es so ist, daß Philosophie heute nur noch als qualifizierter Teilnehmer am öffentlichen Meinungsbildungsprozeß fungiert und nicht mehr die Aufgabe hat, vorhandene Weltbilder ebenso wie Herrschaft legitimierend auszulegen, wachsen dann der Philosophie mit dieser Rolle nicht auch neue Chancen zu? Kann das Zurückgeworfensein auf die Vernunft nicht primär als erweiterter Raum für Wahrnehmung neuer Chancen der Beeinflussung öffentlichen Geschehens verstanden werden?

Baumgartner: In der Tat. Es ist eine veränderte Situation, und zwar eine, die ebenso erregend, ebenso – wenn Sie das Wort gestatten – abenteuerlich ist, wie es für die Philosophie jene Zeiten gewesen sind, in denen sie sich von den Herrschaftslegitimationen mythischer und dogmatischer Art befreien mußte.

HK: Der Vergleich leuchtet auf Anhieb nicht ganz ein, aber auf welchen Gebieten konzentrieren sich ihrer Meinung nach die neuen Chancen?

Baumgartner: Die neuen Chancen sehe ich vor allem auf zwei Gebieten: in der Wissenschaftskritik als Grenzbestimmung dessen, was Wissenschaften prinzipiell leisten können, und auf der anderen Seite in der Entwicklung und Ausarbeitung der philosophischen Ethik.

HK: Wird Philosophie neben Wissenschaftstheorie also vor allem zu praktischer Philosophie?

Baumgartner: Man erwartet jedenfalls in diesem Bereich von der Philosophie sehr viel. Ich darf Sie nur an das jüngste Buch von Aurelio Peccei „Die Zukunft in unserer Hand" erinnern. Der Präsident des Club of Rome spricht darin von drei Revolutionen, auf die es ankomme: die erste – bei ihr will ich es bewenden lassen, weil sie allein einschlägig ist für unser Gespräch – ist jene „echte menschli-

che Revolution, die das Individuum in den Mittelpunkt jedweder Entwicklung stellt und dessen Eigenschaften und Fähigkeiten auf eine höhere Stufe hebt." Man kann darüber streiten, was das im Detail heißen soll. Aber entscheidend ist der Nachsatz: „Im engeren Sinne", so fährt Peccei fort, ist diese echte menschliche Revolution, die gefordert ist, um die Zukunft wirklich zu bewältigen, „die ethische, philosophische und humanistische Erneuerung des universellen Denkens". Gerade weil diese Worte nicht aus dem Binnenraum der Philosophie stammen, sind sie von besonderer Bedeutung; und sie sind zugleich erstaunlich und bedenkenswert, da sie von einem Mann formuliert wurden, der wie kaum ein anderer zur Beurteilung der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung als kompetent gilt.

HK: Wenn es, um das Thema von Peccei aufzunehmen, um die Erneuerung des universellen Denkens als zeit- und kulturspezifische Funktionsbestimmung von Philosophie geht, ist dann eigentlich Philosophie gut beraten, wenn sie einer herrschenden Meinung nachgibt und sich vorwiegend als rein praktische Philosophie versteht? Ist das nicht eine Engführung der Wirklichkeitsdeutung, welche die Philosophie, wenn auch zeitabhängig, aber doch als bleibende Aufgabe jeweils zu leisten hat?

Baumgartner: Ich könnte mir Bedingungen vorstellen, unter denen dies eine Engführung wäre, wenn nämlich gerade die Philosophie versuchte, gänzlich unvermittelt praktisch zu werden, ohne ihre eigene Tradition im Blick zu behalten. Ist sie dagegen ihrer Tradition eingedenk, dann kann ihr Prinzip, die Vernunft, niemals bloß als entweder theoretische oder praktische Vernunft verstanden werden; Vernunft ist dann nur zu begreifen als Einheit beider Perspektiven. Ist doch die Vernunft selber keineswegs dadurch ausreichend bestimmt, daß man sagt, sie sei das Prinzip des Handelns. Ich greife hier auf die Kantische Philosophie als Paradigma zurück. Die Philosophie Kants ist eine Theorie der Möglichkeitsbedingungen des menschlichen Wissens überhaupt, eine Theorie, die zugleich das Gebundensein dieses Wissens an den Imperativ der Vernunft, den kategorischen Imperativ, deutlich macht. Hier ist eine Verschränkung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie gegeben, die im Hinblick auf ein Heraustreten der Philosophie an die Öffentlichkeit nicht übersehen werden darf.

HK: Ist ein Teil der Schwierigkeiten und nicht wahrgenommenen Chancen der Philosophie gegenwärtig nicht durch allzu großen Respekt vor der Leistungsfähigkeit der Einzelwissenschaften bestimmt?

Baumgartner: Respekt vor der Einzelwissenschaft ist sicher berechtigt. Die Einzelwissenschaften sind historisch gesehen eine Explikation, eine Entfaltung des durch die Philosophie überhaupt grundgelegten und eröffneten theoretischen Wissens. Insofern sind die Einzelwissenschaften, was die genaue empirische Kenntnis dieser unserer Welt betrifft, gleichsam die Nachfolgeinstitutionen der Philosophie. Aber Philosophie ist durch die Einzelwissenschaften keineswegs überflüssig geworden. Ich erinnere daran, daß im Grunde genommen nicht die Einzelwissenschaften als solche und ihre Ergebnisse in den Disput der Öffentlichkeit eingebracht werden; vielmehr handelt es sich dabei immer schon um eine philosophische Perspektive, die durch einzelwissenschaftliche Ergebnisse belegt wird. Der eigentliche Streit besteht nicht zwischen den Wissenschaften und der Philosophie. Worüber diskutiert wird, sind in aller Regel verschiedene Philosophien.

„Philosophie kann Technik nicht gleichsam a limine verwerfen"

HK: Ist es unter diesem Aspekt Zufall, daß akute philosophische Fragestellungen vielfach nicht eigentlich von der akademischen Universitätsphilosophie, sondern von den Sozialwissenschaften oder von der Sozialtheorie her kommen? Oder wie ist es zu erklären, daß auf philosophischen Kongressen Habermas und Luhmann gegenwärtig die meistzitierten zeitgenössischen Denkerfiguren sind?

Baumgartner: Historisch gesehen, ist die Philosophie immer wieder von verschiedenen Einzelwissenschaften in Frage gestellt worden. Im 19. Jahrhundert waren es insbesondere die Naturwissenschaften, in unserem Jahrhundert, vor allem wenn man an die jüngste Zeit denkt, waren es die Sozialwissenschaften. Aber das Merkwürdige an diesem Vorgang ist – ich deutete es bereits an –, daß nicht so sehr die Wissenschaften als Wissenschaften die Philosophie in Frage gestellt haben, sondern daß die Einzelwissenschaften jeweils selbst eine neue philosophische Perspektive eröffneten.

HK: Indem sie jeweils gegen herrschende Philosophien philosophisch antreten?

Baumgartner: Ja, und das geschieht nicht ohne ein gewisses Recht; denn dadurch sind jeweils relevante Sachverhalte unserer Welt deutlich gemacht worden, die bis dahin unbekannt waren oder mindestens nicht im Mittelpunkt der Wahrnehmung bzw. des Interesses gestanden hatten. Im übrigen, da Sie gerade die Kontroverse Habermas – Luhmann angesprochen haben: gerade diese Kontroverse ist keine empirisch-wissenschaftliche, sondern eine philosophische Kontroverse gewesen, und gerade durch sie ist eine neue Aktualität der Philosophie entstanden. Man hat gegenwärtig sogar den Eindruck, daß die Sozialwissenschaften, sofern sie empirische Sozialwissenschaften sind, eher wieder in den Hintergrund treten und daß die soziologische Thematik erst *als* philosophische diese große Bedeutung gewinnen konnte.

HK: D. h. Sozialwissenschaftler liefern nicht nur neues Material, sondern vermitteln auch die Denkanstöße für neue philosophische Reflexionen?

Baumgartner: Das ist so. Ich würde aber sagen, der Philosoph selber muß angesichts solcher Prozesse Geduld haben. Es ist immer mehr oder weniger so gewesen, daß

die Philosophie zunächst scheinbar in Frage gestellt wurde, am Ende aber, wenn die Diskussion einen gewissen Komplexions- und Ermüdungsgrad erreicht hatte, wieder hervorgetreten ist und so anhand der vermittelten neuen Fragestellungen sich erneut bewähren konnte.

HK: Man könnte die zeitspezifischen Chancen der Philosophie im Verhältnis Philosophie – Einzelwissenschaft gegenwärtig aber auch von einer ganz anderen Seite her betrachten. Die einzelwissenschaftliche Erkenntnisleistung wird in ihrer Zielrichtung ja immer mehr in Zweifel gezogen nicht zuletzt aufgrund der Entwicklung der technischen Verhältnisse, die den Menschen unheimlich werden. Dieses Unheimlichwerden könnte immerhin zu neuen Versuchen der Selbstvergewisserung des Menschen innerhalb des Entwicklungshorizonts, in dem er lebt, führen. Ist nicht hierin eigentlich der Kairos des Philosophierens heute zu sehen?

Baumgartner: Speziell in bezug auf die Wissenschaften, die technologisch Bedeutung gewonnen haben?

HK: Meine Frage zielt primär darauf.

Baumgartner: Die Bedeutung der Philosophie angesichts der Rationalisierung der gesamten Lebenswelt durch die Technik kann nicht darin liegen, die Technik gleichsam a limine zu verwerfen, denn die Technik ist ja um des Menschen willen entstanden und ist, wenn Sie so wollen, eine Verlängerung der menschlichen Organe bis hin zur Verlängerung des menschlichen Gehirns, wenn Sie an die Computertechnik und ähnliches denken. Aber sie ist eine Verlängerung der menschlichen Organe um des menschlichen Lebens willen. Wo der Zauberlehrling die Kräfte, die er rief, nicht mehr beherrschen kann, ist es im Interesse des Menschen selber, daß eine durch die Traditionen der Philosophie belehrte kritische Reflexion einsetzt. Nicht von ungefähr sind alle Bewegungen, die von der Überforderung durch die Technik, von der Ökologiekrise, von der Ausbeutung der Erde ihren Ausgang nehmen, Bewegungen um des Menschen willen, notwendige Versuche, ein humanes Leben und Überleben der Menschheit zu sichern.

„Die Frage nach dem Ganzen ist gleichsam Motor und Leitfaden"

HK: Wie kann die Philosophie diesen Prozeß in ihrem Sinne beeinflussen?

Baumgartner: Die Frage ist nicht einfach zu beantworten. Daß es sich dabei im eigentlichen Sinn um eine philosophische Aufgabe sowohl in theoretischer wie in praktischer Hinsicht handelt, steht außer Zweifel, ebenso, daß dadurch die Philosophie in besonderer Weise gefordert ist. Denn die Bewegungen, die wir im Moment kennen: Friedensbewegungen, ökologische Bewegungen usw. sind in gewisser Hinsicht blind gegenüber ihrer eigenen Herkunft und gegenüber ihrem eigenen vernünftigen Interesse. Die Kritik der Philosophie dürfte sich also nicht blind auf beliebige und besonders auffällige Phänomene stürzen, sie muß sich vielmehr auf eine fundierte Deutung der Entfaltung der technologischen Welt einerseits und auf die Fehlformen in den Reaktionen der Menschen auf diese Entwicklung andererseits konzentrieren. Eine solche Fehlform wäre zweifellos die Neigung, die Technik zu verabschieden. Ebenso wäre es eine Fehlform, sich selbst in das bloß Private oder in die Subkulturen der „großen Weigerung" zurückzuziehen.

HK: Sie sagten blind gegenüber dem eigenen Interesse. Kommt diese Blindheit ein Stückweit nicht aus der Überbewertung von Teilwissen und Teilperspektiven gegenüber der Gesamtwirklichkeit, insofern als die von Ihnen genannten Bewegungen selbst dem erliegen, was sie kritisieren: das Sichverlieren an Teilfunktionen. Ist deswegen eigentlich der zeitbezogene erste Imperativ von Philosophie heute nicht, mehr Mut zu zeigen zur Reflexion des Ganzen gegenüber dem Sichverlieren an die Details der Einzelwissenschaften?

Baumgartner: Ihre Frage ist nicht nur im Hinblick auf die Einzelwissenschaften berechtigt. Ich würde sogar so weit gehen zu sagen, sie ist ebenso an das Philosophieren selbst, so wie es sich gegenwärtig auch an Universitäten und in dem größeren Teil der philosophischen Literaturproduktion darstellt, zu richten...

HK: Also auch auf den philosophieeigenen Pluralismus der Fächer und ihrer Unterspezialisierungen?

Baumgartner: Ich meine hier speziell den der Haltung des Sich-Verweigerns komplementären Rückzug ins unverbindliche Detail. Dieselbe Problematik der Partikularisierung und des Verlusts des Ganzen tritt ebensowohl innerhalb der Philosophie auf wie im Verhältnis von Philosophie und Einzelwissenschaft. Hier liegen allem voran die Aufgaben philosophischer Kritik und Selbstkritik. Die Frage nach dem Ganzen ist gleichsam Motor und Leitfaden dieser doppelten Kritik. Nur sind wir des Ganzen, wenn ich die Philosophie betrachte, wie sie sich als Philosophie der Neuzeit herausgebildet hat, nicht mehr im Sinne idealistischer Systeme mächtig. Wir sind des Ganzen auch nicht mehr mächtig im Sinne einer herkömmlichen Metaphysik. Weder das Hegelsche System noch die metaphysische Theologie der Hochscholastik, noch die zeitlich dazwischen liegende rationalistische Metaphysik sind heute ohne weiteres nachvollziehbar.

HK: Wie bestimmt sich aber dann die Funktion der Idee des Ganzen gegenüber der von Ihnen apostrophierten Partikularisierung?

Baumgartner: Die Idee des Ganzen kann philosophisch gerechtfertigt und muß aufrechterhalten werden als eine regulative Funktion unserer Vernunft. Sie muß präsent gehalten werden als eine Sinndimension, ohne die menschliches Wissen als theoretisches und praktisches Wissen gar nicht „funktionieren" kann. Dies wird in besonderer Weise deutlich auf dem Gebiet der sittlich-praktischen Einstellung. Fällt nämlich die Dimension des Gan-

zen auf praktischem Gebiet aus, so treten jene destruktiven, ja selbstzerstörerischen Phänomene in Erscheinung, die wir heute so oft beklagen: Mißmut, Langeweile, Depression, Ekel.

HK: Wenn ich Sie richtig verstehe, dann plädieren Sie bei aller Aufrechterhaltung des Totalitätsbezugs als Regulativ der Vernunft anstelle einer Orientierung am philosophischen Systemgedanken entschieden für ein problemorientiertes Denken als zeitspezifischen Auftrag von Philosophie. Aber wie gelingt es – ich frage das gerade angesichts der Klagen über den zunehmenden Wirklichkeitsverlust, sei es im Denken, sei es im Erleben –, das Ganze der Wirklichkeit vor die Vernunft zu bringen? Oder genauer gefragt: Gibt es überhaupt so etwas wie einen unumstrittenen, allgemein akzeptierten Wirklichkeitsbegriff oder ein entsprechendes Wirklichkeitsverständnis der Philosophie selbst?

Baumgartner: Im Grunde kann der Wirklichkeitsbegriff der Philosophie im Blick auf die vielen Aufgabenfelder nur relational und analog verstanden werden. Das entscheidende Moment an diesem Wirklichkeitsbegriff ist dies, daß Wirklichkeit keinen bestimmten Seinsbezirk meint, sondern daß an seiner Verwendung verständlich gemacht werden kann, daß wir Menschen nicht absolut, sondern endliche, jedoch auf Wahrheit und Sinn bezogene Wesen sind. Das gilt auf der erkenntnistheoretischen Seite, wo es darum geht, die Wahrheitsfrage auszulegen. Das gilt genauso auf der praktischen Ebene der Deutung menschlichen Handelns: Wir haben ebensowenig die Vernunft, die uns auszeichnet, wie den uns bestimmenden Grundimperativ humanen Handelns – gleichsam wie aus eigener Machtvollkommenheit – selbst produziert, sondern beides liegt uns als erkennenden und wollenden Wesen voraus. Wirklichkeit in diesem Sinne heißt: unser Denken und Streben kann und darf sich nicht vermessen, sich quasi absolut zu setzen und aus sich heraus Wirklichkeit produzieren zu wollen. Die Wirklichkeit ist, obgleich wir sie verändern können, nicht unser Produkt: sie ist uns vorgegeben, wenn Sie so wollen, geschenkt – eine Gabe jedoch, die uns zugleich aufgegeben ist. Indem sie die Abhängigkeit des Menschen deutlich machten, haben die empirischen Wissenschaften ein eminent bedeutsames Feld eröffnet. Aber diese Abhängigkeit ist nicht zugleich schon das Ganze des menschlichen Wesens. Die Analysen des praktischen Verhaltens in der Verhaltenstheorie, in der Psychoanalyse, im Behaviorismus haben eine wesentliche Dimension unserer menschlichen Natur entdeckt; leider haben sie darüber die andere Seite der menschlichen Existenz vergessen: ihren Charakter der Selbstbestimmung. Erst beides zusammen: Abhängigkeit und Selbstbestimmung geben den Blick auf das Ganze frei.

HK: Wirklichkeit im philosophischen Sinne reflektieren hieße also, im Fragment das Ganze ahnen, sehen lernen?

Baumgartner: Wirklichkeit heißt philosophisch: wir sind endliche Wesen, aber im Rahmen dieses Endlichen wissen wir eines ganz sicher, das wir sein sollen, nämlich humane Wesen. Und noch eines wissen wir ganz sicher: daß wir die Welt, so wie sie ist, nicht geschaffen haben; daß sie uns jedoch gleichwohl aufgegeben ist. Der Begriff Wirklichkeit steht so für die Idee einer Totalität, deren wir nicht mächtig sind, auf die wir uns aber bezogen wissen und beziehen müssen, wenn wir uns als humane Wesen nicht mißverstehen und verfehlen wollen.

„Wenn die ‚theologische' Dimension wegfällt, verliert der Begriff des Sinnes selbst seine Bedeutung"

HK: Wenn ich recht sehe, haben Sie in Ihren letzten Ausführungen nicht nur ein Bekenntnis zur Endlichkeit abgelegt, sondern einen realistischen Modus der zeitbezogenen Selbstvergewisserung oder Identitätsvergewisserung des Menschen beschrieben. Wenn das also Grund und Kernaufgabe von Philosophie heute ist und zugleich das, was sie denkerisch, gestützt auch auf die Einzelwissenschaften, tatsächlich auch leisten kann, ist dann eine starke Aufgabenspezialisierung – Sie haben das Thema selbst schon angesprochen – überhaupt ein gangbarer Weg, oder wird es gerade im Sinne Ihrer Darlegung nicht umgekehrt notwendig, fundamentaler und im guten Sinne radikaler und deswegen auch wieder einfacher auf die Mitte des Sinnes des Menschen hin zu fragen?

Baumgartner: Ich kann der in Ihrer Frage bereits enthaltenen Antwort zustimmen. Das philosophische Geschäft, wie es sich an den Universitäten und in der internen Fachdiskussion darstellt, die ja ebenso wie der öffentliche Disput durch die Medien, Buchveröffentlichungen, Zeitschriften, Abhandlungen vermittelt ist, darf nicht einseitig spezialisiert sein. Aber um zu zeigen, daß es das nicht sein darf, muß die Differenzierung an einzelnen Stellen auf der internen Ebene der Fachdiskussion so weit vorgetrieben werden, daß überhaupt sichtbar wird, an welchen Stellen die allgemeine Relevanz und damit die Idee des Ganzen zum Vorschein kommt. Wo Philosophie in der Öffentlichkeit diskutiert wird, z. B. in den Feuilletons der großen Zeitungen und der Zeitschriften – ich meine das gar nicht negativ, es ist ja geradezu wünschenswert –, haben wir es in aller Regel mit Verkürzungen der Problemdiskussion zu tun, die zwar didaktisch hilfreich sind, aber deswegen noch lange nicht eine adäquate Problemlösung oder jedenfalls dasjenige enthalten, worauf es ankommt, nämlich durch die Darstellung des konkreten Problembestandes auf den Gesamtzusammenhang durchzustoßen, auf das, was wir vorhin die Idee des Ganzen genannt haben.

HK: Herr Professor Baumgartner, unter Philosophen ist es gängige Ansicht, daß die „theologische Dimension" in der Philosophie ihre Berechtigung verloren habe. Der Kürze halber bringe ich jetzt womöglich Äpfel und Birnen durcheinander, aber wäre nicht eine entschiedene Revision des ständigen Redens vom Ende der Metaphysik, das schließlich ja auch diese Dimension meint, nicht gerade gegenwärtig am Platze? Das von Kant festgestellte „meta-

physische Bedürfnis" des Menschen läßt sich nun einmal nicht ausradieren.

Baumgartner: Die Rede vom Ende der Metaphysik ist zumeist ein Propagandatitel zum Zweck der Selbstbestätigung neuer Philosophien. Sie kann in historischer Perspektive keineswegs aufrechterhalten werden. Sie hat ihre Berechtigung nur in einem sehr engen Sinne, nämlich insofern es nicht angeht, philosophische Detailprobleme durch unmittelbaren Bezug auf das absolute Wesen, genannt Gott, zu begründen, als ob sozusagen durch unsere Kenntnis der viscera Dei die Welt als ganze durchkonstruiert werden könnte. Ich denke dabei etwa an das System Spinozas. Diese Art von Metaphysik hält einer kritischen Reflexion des für uns Wißbaren nicht mehr stand. Aber das kann nicht bedeuten, und das ist die entscheidende Differenz, daß alles Wissen nun nicht mehr auf die Idee der Wahrheit bezogen ist, und das heißt insbesondere nicht, daß die gesamte Dimension, die seinerzeit in ontologisch-metphysischen Begriffen ausgelegt wurde, weggefallen wäre. In diesem Sinne kann man nicht von einem Ende der Metaphysik sprechen. Würde man das Ende der Metaphysik so verstehen, bedeutete das, daß wir überhaupt nichts mehr wirklich wissen, sondern uns nur noch Details von einzelnen Wirklichkeitsfeldern in hypothetischer Weise vergegenwärtigen könnten; daß wir insbesondere nichts mehr darüber zu sagen wüßten, was wir mit dem Wissen, das wir in den Wissenschaften produzieren, eigentlich anfangen sollen.

HK: Könnten Sie meiner These zustimmen, daß die „theologische Dimension" eine notwendige Voraussetzung bzw. eine konstitutive Bedingung einer jeden möglichen Selbstvergewisserung von Philosophie heute ist?

Baumgartner: Ja, notwendige Bedingung einer möglichen Selbstvergewisserung von Philosophie überhaupt ebenso wie der Selbstvergewisserung eines jeden Individuums, das nicht nur in oberflächlicher Weise sich auf die Philosophie und auf die Wissenschaften eingelassen hat. Die Identitätskrise unserer jungen Generation hängt nicht zuletzt mit der Verzweiflung darüber zusammen, daß eine solche Dimension von vielen, die sich darüber geäußert haben, als nicht mehr möglich angesehen wird. Ist das aber so, dann ist natürlich auch keine tragende Sinngebung des Lebens mehr möglich. Das heißt nicht, daß Sinngebung nur möglich ist, wenn es Gott gibt und wenn wir genau wissen, daß es Gott gibt; sondern es heißt: Wenn die „theologische" Fragedimension wegfällt, verliert der Begriff des Sinns selbst seine Bedeutung. Nur wenn die Frage nach Gott intellektuell wieder wirklich zugelassen wird, können wir den allgemeinen Mißmut, die Langeweile und die Depression, die sich nicht nur an den Rändern unserer Gesellschaft bemerkbar machen, überwinden.

HK: Wird Philosophie dadurch aber nicht sehr überfordert?

Baumgartner: Ich meine nicht. Denn erste Aufgabe einer praktischen Philosophie ist es gerade – als Voraussetzung jeder weiteren –, zum Leben Mut zu machen, zur Einsicht zu verhelfen, daß es ein Geschenk ist, dazusein, und nicht ein Verhängnis. Vor aller Reflexion auf die Grundbegriffe des Praktischen, auf das Moralprinzip, vor aller Wahrnehmung und Bewältigung von Konflikten usw. gilt es eine ursprüngliche Affirmation des Daseins zu vermitteln, derzufolge es sich auch noch im möglichen Scheitern nicht als umsonst erweist, dagewesen zu sein. Daß dies nicht ohne wenigstens implizite Bezugnahme auf die angesprochene Sinndimension möglich ist, liegt auf der Hand.

HK: Das hieße dann also: die Sinndimension ist die eigentliche Aufgabe der Philosophie?

Baumgartner: Sicher, das Merkwürdige ist nur, daß eigentlich alle unserer Philosophen, die in praktischer Absicht sich allzu gerne auf Detailprobleme beschränkten, die Sinndimension immer noch wie selbstverständlich als Stütze im Rücken haben. Für sie lohnt es sich noch zu leben. Und sie können es sich darum leisten, „auf äußerst originelle Weise langweilig" zu sein, wie Bernard Williams von der Moralphilosophie gesagt hat. Freilich wenn man nur das aufnimmt, was sie ausdrücklich sagen, dann ist der Eindruck von Sinnleere kaum zu vermeiden.

„Eine Vergewisserung der Vernunft über ihre eigene Struktur wird immer auch eine historische Selbstvergewisserung sein"

HK: Diejenigen aber, die ihre Gedanken aufnehmen, sind so sehr von den Details beeindruckt, daß sie glauben, davon leben zu *müssen.*

Baumgartner: Sie *können* nicht mehr davon leben, das ist das Eigentümliche. Diejenigen, die die Sinndimension noch im Hintergrund haben, können noch und mit gutem Recht kritisieren, ohne selbst Schaden zu leiden, aber diejenigen, deren Horizont sich in Konflikt und Kritik erschöpft, was haben sie noch im Hintergrund?

HK: Ich möchte noch einmal das Stichwort von der Selbstvergewisserung aufgreifen. Auf welchem Weg kann Philosophie heute diese erreichen? Nach welchen Maßstäben muß sie dabei vorgehen? Ist der wirksamste Weg der Selbstvergewisserung trotz der geschichtlichen Widersprüchlichkeit ihres Denkens und des Mangels an erkennbarem Fortschritt, den man der Philosophie etwa im Vergleich zu den Naturwissenschaften vorwirft, nicht doch der über die Geschichte des eigenen Denkens, vermittelt auf das hin, was daraus Kultur bzw. Humanität geworden ist?

Baumgartner: Es war schon davon die Rede: Philosophie ist im ganzen eine Art Kultur der Reflexion über die Fragen, von denen der Mensch leben kann und lebt. Insofern kann eine Selbstvergewisserung der Philosophie nie ohne die Aufarbeitung ihres eigenen Traditionsbestandes ge-

schehen. Dies ist ein mühsames Geschäft, und man sollte dieses mühsame Geschäft gerade an den Universitäten nicht vorschnell abbrechen, weil es sonst allzu leicht zu Kurzschlüssen kommt, die immer dann entstehen, wenn Dinge nicht wohl durchdacht sind. Insofern ist die Selbstvergewisserung immer auch eine historische Aufarbeitung der Möglichkeiten, die das menschliche Denken überhaupt hat. Andererseits wäre eine solche Selbstvergewisserung, wenn sie nur im historischen Bereich verbliebe, ein Spiel nach Art des l'art pour l'art.

HK: Wenn wir das Thema Selbstvergewisserung noch etwas weiterfassen in dem Sinne, daß der Mensch selbst und damit das philosophische Denken nur im Rückgriff auf die Geschichte eigentlich zu sich selbst kommt und jeweils neu zu seiner Identität findet, rückt dann nicht von selbst das Verhältnis von Transzendentalität und Geschichtlichkeit in die Mitte der Überlegungen?

Baumgartner: Das ist richtig, soweit damit das Verhältnis von allgemeiner, durch Philosophie als grundlegend erkannter Vernunftstruktur zu ihrer eigenen Geschichte gemeint ist...

HK: Ich meinte, insofern Vernunftstrukturen geschichtlich vermittelt sind, aber die Geschichte transzendentale Strukturen voraussetzt, um selbst verstehbar zu werden...

Baumgartner: Zweifellos erscheint das Verhältnis von Vernunft und Geschichte auf den ersten Blick als ein dialektisches. Hier muß man aber wiederum sehr genau unterscheiden. In einem allgemeinen Sinne ist das plausibel. Eine Vergewisserung der Vernunft über ihre eigene Struktur wird immer auch eine historische Selbstvergewisserung sein, aber sie vergewissert sich dabei eines Geltungszusammenhanges, der seinerseits nicht als historisch bedingt gedacht werden kann. Wenn man diese Unterscheidung einbringt, dann kann man sagen, die Philosophie hat je ihre historische Dimension, aber diese historische Dimension garantiert ihr nicht die Wahrheit der Vernunft, jener transzendentalen Bewußtseinsstruktur, mit deren Hilfe sie diese ihre Geschichte als Geschichte erkennt. Denn in einem gewissen Sinne ist die Vernunft immer auch ein absolutes Moment, das in seinem Geltungsanspruch nicht historisch und in seinem Geltungsanspruch nicht historisch bestimmbar ist.

HK: Muß, das wäre meine letzte Frage, das eben beschriebene Verhältnis von Transzendentalität und Geschichtlichkeit im Prozeß der Selbstvergewisserung des Menschen nicht auf die praktische Philosophie, auf Ethik vor allem, ebenso anzuwenden sein wie auf die theoretische, da das erkenntnisleitende Interesse der Philosophie, um einen Satz von Adorno zu zitieren, letztlich „die Begründung des richtigen Lebens" ist?

Baumgartner: Was wir über das Verhältnis von Transzendentalität und Geschichtlichkeit gesagt haben, gilt selbstverständlich nicht nur für die theoretische, sondern auch für die praktische Vernunft. Dies bedeutet u. a., daß wir seit der Zeit, in der Philosophie aufgetreten ist, den Imperativ der Humanität als Grundprinzip immer auch historisch vermitteln können. Der Imperativ der Humanität begleitet die Geschichte der Philosophie als ein Prinzip, das sich in seinem Kern nicht verändert, aber in bezug auf seine Applikabilität, auf seine Anwendung auf die jeweilige Situation jeweils neue Bedingungen antrifft und daher jeweils neue Interpretationsmöglichkeiten besitzt. Sicher bedeutet Humanität bei Aristoteles, bei Kant und bei Hans Jonas oder Karl Otto Apel jeweils charakteristisch Anderes, Verschiedenes. Platzhalter der Idee der Wahrheit und der Vernunft – wir sagten vorhin: der Idee des Ganzen –, jedoch ist der identische Tatbestand, daß es in allen genannten Fällen immer und wesentlich darum geht, ein menschenwürdiges Leben zu begründen, die Idee eines menschenwürdigen Lebens im Spiel zu halten angesichts der Gefährdungen, die sich aus einem falschen Selbstverständnis des Menschen ergeben.

Themen und Meinungen im Blickpunkt

Ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern

Eine Herausforderung – auch für die christlichen Kirchen

Die Diskussion, inwieweit ausländische Privatinvestitionen in Ländern der Dritten Welt – entwicklungspolitisch gesehen – positive oder negative Auswirkungen haben, hat in den letzten Jahren an Schärfe zugenommen. An ihr sind auch Gruppen und Institutionen der christlichen Kirchen beteiligt: Im Januar 1979 wurde auf dem „Entwicklungspolitischen Kongreß" mit Priorität die Beurteilung der sozialökonomischen Auswirkungen ausländischer Privatinvestitionen auf Wirtschaft und Gesellschaft in Ländern der Dritten Welt erörtert.[10] In den GKKE-Memoranden zu den Welthandels- und -entwicklungskonferenzen der Vereinten Nationen (Nairobi 1976, Manila 1979) haben sie sich auch zu dieser

Frage geäußert. – Der Weltkirchenrat (Genf) hat ein eigenes Programm über „Multinationale Unternehmungen" bereits seit Februar 1978 konzipiert und in Regionalkonferenzen auf den einzelnen Kontinenten durchgeführt. In der 2. Novemberhälfte d. J. soll in Bad Boll die abschließende Auswertung dieses Mehrjahresprogramms erfolgen. – Vor dem Hintergrunde dieses zunehmenden Interesses haben wir Prof. Theodor Dams, *Universität Freiburg i. Br., gebeten, diese Problematik darzustellen.*

1. Ausländische direkte Privatinvestitionen (DPI) in Ländern der Dritten Welt werden nicht als finanzieller Beitrag zur Entwicklungshilfe angesehen; in die Betrachtung der globalen Kapitaltransfers (von westlichen Industrie- zu Entwicklungsländern) werden sie allerdings einbezogen. Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß für die öffentliche Entwicklungshilfe das sog. 0,7%-Ziel formuliert wird; d. h., es soll – am Brutto-Sozialprodukt gemessen – dieser Prozentsatz in den *öffentlichen* Haushalten für Entwicklungshilfe vorgesehen werden. Daneben gibt es das 1,0%-Ziel; d. h., über die vorher genannte „Meßlatte" hinweg soll ein *privater* Kapitalstrom zugunsten der Entwicklungsländer abfließen. Weiterhin gibt es finanzielle Leistungen der Nicht-Regierungsorganisationen für Partner in Entwicklungsländern, so etwa die Hilfswerke christlicher Kirchen. – In dieser dreigeteilten Vorgehensweise (öffentliche und private *nicht*kommerzielle Entwicklungshilfe sowie *kommerzielle* Finanztransfers) liegt keine entwicklungspolitische Diskriminierung der DPI. Es ist eine sachlogische Entscheidung; denn Privatinvestitionen folgen anderen Zielsetzungen, als sie bei der öffentlichen oder der nichtkommerziellen privaten Entwicklungshilfe vorliegen. *Alle* drei genannten Finanztransfers *können* entwicklungswichtige Beiträge leisten; sie werden – wegen der unterschiedlichen Zielsetzungen – bei den beiden zuerstgenannten Formen (staatliche und nichtkommerzielle private Entwicklungshilfe) fast als selbstverständlich angenommen; dieses ist nicht so ohne weiteres zulässig. Theoretisch ist es denkbar, daß DPI gleiche oder sogar höhere entwicklungswichtige Beiträge leisten – und selbst wenn sie es nur begrenzt tun, *kann* ihr Einsatz aus der Sicht des sog. Gastlandes und der dort lebenden Menschen erwünscht sein. Jedoch sind bei DPI – mehr als bei den anderen Formen – empirische Überprüfungen erforderlich, um zu ihrer entwicklungspolitischen Bewertung zu gelangen.

Kritische Begleitung eines notwendigen Beitrags

2. Der „Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden" (KAEF), die „Gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen", das sog. „Dialog-Programm" der christlichen Kirchen, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Unternehmen (ACU) u. a. haben sich verschiedentlich zu DPI unter den verschiedensten Aspekten und aus unterschiedlichen Anlässen geäußert. Solche Stellungnahmen scheinen nicht nur gerechtfertigt, sie sind sogar notwendig:

a) Ausländische Privatinvestitionen werden als wesentlicher Bestandteil unserer marktwirtschaftlichen Ordnung angesehen; ihre kritische Beurteilung ruft ordnungspolitische Gegenrede hervor („Ein ... negativer Faktor in vielen Entwicklungsländern ist die Feindschaft gegenüber dem privaten Unternehmer."[1]) Die christlichen Kirchen haben sich – als Anwalt der Armen und der Menschen in den Entwicklungsländern – mit den herrschenden wirtschaftlichen Auffassungen in unserer pluralistischen Gesellschaft auseinanderzusetzen. Dazu gehört einerseits das Eingehen auf Argumente „kritischer Gruppen", die u. a. ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern ablehnen[2]; andererseits ist der Kontakt mit Institutionen der Unternehmer und der Arbeitnehmer herzustellen, um die bestehenden Konflikte auszuleuchten.

b) Einige kirchliche Gruppen in Ländern der Dritten Welt gehören zu den heftigsten Kritikern ausländischer Privatinvestitionen in Entwicklungsländern; insbesondere sind die sozialökonomischen Verhältnisse in den sog. Freien Produktionszonen („Free Processing Zones") Anlaß zur teilweise scharfen Ablehnung der DPI. Sie erwarten von den christlichen Kirchen der westlichen Industrieländer, daß sie diese ihre Auffassung teilen; für sie ist der Unterschied zwischen „Kapitalismus" und „Marktwirtschaft" unter den dortigen Verhältnissen nicht einsichtig und nachvollziehbar.
Vor allem befürchten sie, daß Aktivitäten kirchlicher Institutionen dahingehend verstanden werden, daß Kirchen mit ihren sozialökonomischen Programmen zu „Reparaturwerkstätten der Schäden des Frühkapitalismus" werden.

c) Trotz dieser Äußerungen (nach b) werden christliche Hilfswerke im Bereich der Entwicklungspolitik nicht umhinkönnen, sich in ihrer Projektkonzeption mit den möglicherweise nachteiligen Auswirkungen ausländischer Privatinvestitionen auseinanderzusetzen. DPI sind dabei allerdings Bestandteil des Prozesses der *allgemeinen* Industrialisierung (niedrige Löhne, lange Arbeitszeiten, unbefriedigende Wohnverhältnisse, nichtausgebildete Arbeitskräfte, nichtorganisierte Arbeitnehmer, kein arbeitsrechtlicher Schutz, ungenügende Sicherungen am Arbeitsplatz u. a. m.). Der Herausforderung, mit entsprechenden „integrierten" Projekten sozialökonomischer, kultureller Entwicklung – in der Trägerstruktur von Nicht-Regierungsorganisationen – zu antworten, können sich auch christliche Hilfswerke nicht (mehr) entziehen. Der Sachverhalt, daß nur schwache oder sogar keine Trägerstrukturen in diesem Bereich vorhanden sind, erschwert solches Vorgehen. Dies kann jedoch nicht bedeuten, solche Projekttypen, die sich aus den nachteiligen Auswirkungen von Investitionen ausländischer Unternehmer ergeben, nicht zu berücksichtigen. Unbestritten bleiben DPI aus sozialökonomischer Sicht für kirchliche

Hilfswerke ein „Problem"; dieses ist von den Beteiligten zu diskutieren. Jedoch sind DPI auch ein „Datum"; ob DPI aus der eigenen Werthaltung her akzeptiert werden oder nicht, es muß den betroffenen Gruppen und Familien konstruktiv durch Projektarbeit geholfen werden.

Das Dilemma in dieser Frage sollte für Institutionen und Hilfswerke der Kirchen nicht verschwiegen werden. Eine zögerliche Haltung bringt jedoch nicht weiter. So hat die niederländische Kommission „Justitia et Pax" im September 1981 einen Bericht zu Lomé II (Oktober 1979) vorgelegt, der sich kritisch mit ausländischen Privatinvestitionen in den AKP-Staaten befaßt. Hier heißt es, daß die Nicht-Regierungsorganisationen „eine besondere Aufgabe zu erfüllen haben, um die vorgesehene Förderung der DPI und das Tätigwerden der multinationalen Konzerne kritisch zu beobachten"[3]. Solche Ausführungen gehören jedoch in den Bereich der „moral suasion" gegenüber Unternehmen und politischen Instanzen; konkrete Projektüberlegungen in eigener Verantwortung sowie unabhängig von privaten und staatlichen Entscheidungen werden demgegenüber in diesem Dokument nicht reflektiert.

Das Ziel: Herstellung gleichberechtigter Partnerschaft

3. Dieses oben genannte Dilemma, das mit den Begriffen „Problem" und „Datum" umschrieben wurde, ist nicht unausweichlich; in jedem Fall kann es verringert werden; dazu ist erforderlich:

a) Weiterer Ausbau einer begründeten Haltung der christlichen Kirchen, daß sie sich nicht für eine bestimmte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung entscheiden (GKKE-Memorandum 1976)[4]; für die Kirchen „ist die Herstellung gleichberechtigter Partnerschaft ein Erfordernis internationaler sozialer Gerechtigkeit". Jedoch ist das politische Bekenntnis *unserer* und der westlichen Gesellschaft zu einer marktwirtschaftlichen Ordnung Anlaß zu der Frage, inwieweit das Verhalten der Unternehmer unserer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in Entwicklungsländern *diesen* Kriterien entspricht.

b) Behandlung des *Gesamt*problems, nicht etwa ausschließlich eine Diskussion *deutscher* ausländischer Privatinvestitionen in Entwicklungsländern; christliche Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland haben in dieser Frage eine *ungeteilte* Verantwortung. Sie tun gut daran, dazu den Dialog mit den Kirchen in anderen westlichen Industrieländern zu führen, um eine gemeinsame Haltung zu erarbeiten. Der Weg dazu ist ungleich schwieriger als etwa bei der Erörterung der Beseitigung des Hungers in der Welt! – Die Positionen der Vertreter der Kirchen in Entwicklungsländern sind ebenfalls nicht einheitlich; unterschiedliche Interessenlagen sind unübersehbar. Vor allem wird die Interdependenz von ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Macht bei den DPI unterschiedlich beurteilt.

c) Für ein solches Vorgehen könnte die Katholische Soziallehre fundierter Ausgangspunkt sein. Den großen Nachholbedarf in dieser Hinsicht hat Friedhelm Hengsbach erst jüngst herausgestellt[5]. „Die Optionen der Katholischen Soziallehre und die Kriterien der privaten Direktinvestitionen in Entwicklungsländern, die daraus abgeleitet wurden, erscheinen vom Horizont alltäglicher Entscheidungszwänge verantwortlicher Unternehmensleitungen weit entfernt." Die Kirchen werden sich – sofern sie Kritik an DPI üben – der Forderung gegenübergestellt sehen, diese „Entfernung" abzubauen!

d) Bei konkreten Maßnahmen und Projekten in Entwicklungsländern, die in diesem Zusammenhang von kirchlichen Hilfswerken finanziell und fachlich gefördert werden, liegt die Verantwortung in den Händen der *dortigen* nichtstaatlichen Organisationen. Jedoch sollte – im Interesse der Glaubwürdigkeit der Verfolgung sozialer Ziele – mit allem Nachdruck darauf abgehoben werden, daß die *verschiedenen* Entscheidungsstrukturen (privat-ökonomische Ebene der Unternehmen; staatliche Maßnahmen; Trägerstrukturen kirchlicher und privater Organisationen) *scharf* und *sichtbar* für alle getrennt sind. Empirische Untersuchungen zeigen, wie schwierig das ist (insbesondere in den Unternehmen und den zugehörigen Siedlungen). Kernpunkte solcher Projekte sollten die Förderung der Arbeitnehmerorganisationen und die Hebung der Organisierbarkeit der Arbeitnehmer sein; dazu gehören auch Angliederung ökonomischer, gesellschaftlicher und kultureller Aktivitäten.

e) Für die Versachlichung der Diskussion um sozial verantwortliches unternehmerisches Verhalten bei DPI kann es hilfreich sein, aus der Projekterfahrung heraus die Verträglichkeit von sozialen *und* ökonomischen Zielen aufzuzeigen. Es wäre eine Aufgabe christlicher Hilfswerke – auf der Grundlage eigener Projekte mit der Zielsetzung der Produktionssteigerung –, nachvollziehbar darzustellen, daß eine *sozial*ökonomische Entwicklung möglich ist und daß *soziale* Maßnahmen keinesfalls das *ökonomische* Ergebnis schmälern müssen, ja daß sogar das Gegenteil eintritt. Die allgemein übliche Formel „Kirchliche Entwicklungshilfe als Hilfe zur Sozialreform"[6] mag eine *notwendige* Aussage sein, als Orientierung für die Konzeption kirchlich finanzierter Projekte der Entwicklungshilfe ist sie *nicht ausreichend.* Wer die Entwicklungshilfe bzw. die Finanztransfers staatlicher bzw. privater kommerzieller Institutionen (DPI) kritisch durchleuchtet, sollte in eigener Sache „informationsfreudiger" sein. Es liegt ein spürbarer Nachholbedarf vor, aus kirchlich finanzierten Entwicklungsprojekten „rechenhaftig" zu belegen, daß „Wachstum" und „Gerechtigkeit" (Growth – Equity) sich nicht ausschließen.

Es sollte auch anerkannt werden, daß eine größere Verteilungsgerechtigkeit der Einkommen *ohne* Wirtschafts-

wachstum fast immer schwierig zu realisieren ist. DPI *können* dazu beitragen, wenn die entsprechenden Voraussetzungen bestehen; um diese *Voraussetzungen* geht es in der vorliegenden entwicklungspolitisch bedeutsamen Frage.

Anfragen an unternehmerisches Verhalten

4. Für alle Gespräche sind – in dieser stark ideologisch bestimmten Frage der DPI – Sachlichkeit geboten und Sachinformation gefordert. Wir wissen einfach zu wenig über die Zusammenhänge kultureller, sozialer und ökonomischer Art, wie sie sich durch DPI ergeben. Wer empirische Untersuchungen in diesem Bereich durchführt, stellt fest, daß es sich um sehr komplexe Interdependenzen handelt; die Bandbreite der Erscheinungsformen ist sehr groß. Generalisierungen in den Aussagen sind kaum möglich; jedoch können Erkenntnisse aus solchen empirischen Untersuchungen gezogen werden, die als Instrumente der Entwicklungspolitik umgesetzt werden können[7]. – Nochmals: Mehr als in anderen Bereichen der Entwicklungspolitik sind für die Beurteilung der Wirkungen der ausländischen Direktinvestitionen empirische Belege erforderlich; Untersuchungen dieser Art sind zeit- und finanzaufwendig. Sie sind nur möglich, wenn Unternehmungen *und* Wirtschaftswissenschaften zusammenarbeiten. Der Anspruch auf repräsentative Ergebnisse wäre zu ambitiös; jedoch liefern auch intensive Betriebsmonographien, wenn sie in makro-ökonomische Daten eingeordnet werden, aussagefähige Ergebnisse, die in die entwicklungspolitische Praxis umgesetzt werden können. Für die Feldaufenthalte in ausgewählten Entwicklungsländern sind je Studie 1 – 1½ Jahre vorzusehen. Wir sollten uns – in der Bearbeitung einer so wichtigen entwicklungspolitischen Fragestellung – davor hüten, mit „Forschungs-Blitzbesuchen" die für eine objektive Beurteilung erforderlichen Unterlagen „zu erfragen"!

5. Es ist besonders positiv zu vermerken, daß sich seit geraumer Zeit deutsche Unternehmer und ihre Institutionen an diesem Dialog über die Nützlichkeit von DPI in Entwicklungsländern beteiligen. Eine neue Gesprächsgrundlage ist damit vorhanden[8]; sie ist offen angelegt und wird durch Äußerungen einzelner Unternehmer mit entwicklungspolitischem Engagement wesentlich erweitert[9]. Nach einer „knallharten" Feststellung, daß „Privatinvestitionen den Unternehmern (auch mittelständischen) und den Entwicklungsländern nutzen, bestehen die folgenden neun Seiten aus einer Fülle von „Fragen" und „Anfragen"[10] an unternehmerisches Verhalten[8]. Das Positive an diesen „Überlegungen von Unternehmern" ist darin zu sehen, daß alle „Fragen" in „Kriterien" umgemünzt werden könnten, die nun – in einen systematischen Zusammenhang gebracht – zur Evaluierung von ausländischen direkten Privatinvestitionen sowie für die Erarbeitung von erforderlichen Entscheidungen und Maßnahmen genutzt werden können. Es reicht im Jahre 1981 nicht aus, „intelligente Fragen" zu stellen, die zwar den Kern des Problems treffen, aber die konkreten Instrumente nicht beim Namen nennen; denn erst bei *diesem* Schritt treten die Kontroversen auf!

6. Bei der Aufstellung eines Katalogs, welche Kriterien für das unternehmerische Verhalten bei DPI beachtet werden sollten, besteht die Gefahr, daß zu ambitiös und perfektionistisch vorgegangen wird. Die Erfahrungen vergangener Jahre – auch bei dem Versuch der Verteilung des „Bensheimer Preises" der „Kübel-Stiftung" an eine „besonders wirksame deutsche Auslandsinvestition in der Dritten Welt" im Sinne sozialökonomischer Entwicklungsbeiträge[12] – raten zur Vorsicht. – *Erhard Eppler* hatte als (progressiver) BMZ-Minister 1971 zu der Problematik der Direktinvestitionen geschrieben: „Nicht alles, was betriebswirtschaftlich rentabel ist, muß deshalb schon entwicklungspolitisch nützlich sein, aber keine Investition, die nicht auch volkswirtschaftlich rentabel ist, kann einem Entwicklungsland helfen."[13] – Nach der (zeitlich späteren) Nicht-Verteilung des „Bensheimer Preises" hat Eppler es sich dann nicht versagen können, darauf hinzuweisen, es müsse doch schon an der entwicklungspolitischen Problematik von ausländischen Direktinvestitionen in Entwicklungsländern etwas dran sein, wenn selbst eine von einem Privatunternehmer geschaffene Stiftung *keine* auszeichnungswürdige deutsche Auslandsinvestition in der Dritten Welt gefunden habe. – Fazit: Kriterienkataloge sollten realistisch formuliert werden, und sie müssen sich auf die *Möglichkeiten und Grenzen* des sozial-verantwortlichen Handelns der Unternehmer beziehen. Die Rolle des Unternehmers (siehe: Eppler-Zitat) darf nicht in den sozialökonomischen Forderungen „überstrapaziert" werden; wo seine Möglichkeiten begrenzt sind (Unternehmensgröße, Kostendruck u. a. m.), sind staatliche und nichtstaatliche Maßnahmen/Projekte *komplementär* (auch von kirchlichen Hilfswerken) gefragt. Um nicht mißverstanden zu werden: Es gibt bestimmte Forderungen an Unternehmer, die unverzichtbar erfüllt sein müssen: Akzeptierung der Gewerkschaften, Einhaltung von Mindestlöhnen und Arbeitszeiten, Sicherheit am Arbeitsplatz u. a. m. Jedoch haben Unternehmungen Gewinne zu machen; ansonsten leisten sie dem jeweiligen Land einen „entwicklungspolitischen Bärendienst".

Keine höchste Priorität: aber Chancen bedenken

7. Bei der Untersuchung politischer Voraussetzungen und sozialökonomischer Auswirkungen von ausländischen Direktinvestitionen sind *drei* Ebenen zu unterscheiden:

a) Unternehmung: Privatwirtschaftliche Rentabilität
b) Gesamtwirtschaft: Volkswirtschaftliche Rentabilität
c) Gesellschaft: (Soziale) Kosten-Nutzen-Analyse (mit den Ansätzen, wie sie in der Wohlfahrtsökonomik entwickelt worden sind. Einbezug von *nicht*marktmäßigen Größen, quantitativ und qualitativ).

Für a) und b) sind bereits Schemata entwickelt und teilweise getestet worden. Auch für das wünschenswerte Zusammenwirken von „Herkunftsland" „Gastland" und „Unternehmungen" liegen Unterlagen vor. Noch im „Diskussionsprozeß" ist ein Referenz-Rahmen nach c); die Kriterien des „Unternehmer-Papiers aus Anlaß des Dialog-Programms"[8], die Erfahrungen kirchlicher Hilfswerke, die Ergebnisse wissenschaftlicher Untersuchungen, jedoch auch die Überlegungen der christlichen Soziallehre sollten bei einem solchen Versuch „operationalisiert" werden. Nach den vorliegenden Materialien scheinen sich die Vorstellungen der Unternehmer [8,9,11] und die Überlegungen der Katholischen Soziallehre[5] sowie die Ausführungen im „Dialog-Programm" der Kirchen[10] durch *eine* Gemeinsamkeit auszuzeichnen: Sie bedürfen der Konkretisierung im Sinne von entwicklungspolitischen Handlungsanweisungen und Entscheidungen auf den bereits genannten Ebenen „Unternehmungen – Staat/Internationale Institutionen – Nichtstaatliche Organisationen".

8. Für die Umsetzung wissenschaftlicher Ergebnisse in die entwicklungspolitische Praxis (auch christlicher Hilfswerke) erscheinen folgende Schritte erwägenswert:

a) Anfertigung von wissenschaftlich-systematischen Analysen sozialökonomischer Auswirkungen ausländischer privater Direktinvestitionen, unter besonderer Berücksichtigung sog. „Freier Produktionszonen" (Free Processing Zones).

b) Kontaktaufnahme im Entwicklungsland (1) mit einem Institut angewandter sozialwissenschaftlicher Forschung, das Aktivitäten und Kooperationen mit Nicht-Regierungsorganisationen (NRO) unterhält. (2) Analyse des Spielraums der NRO für komplementäre Aktivitäten im Hinblick auf staatliche und private Entscheidungen im Bereich der DPI im jeweiligen Land („Agency finding" als Vorstufe zu „Project finding"). In dieser Phase sind Träger zu finden, die sich die o. g. Initiative zu eigen machen und sich mit diesen Zielen, der durch DPI betroffenen Bevölkerung zu helfen, identifizieren. Zu dieser 2. Stufe gehört auch die Einbeziehung der beruflichen Bildung durch betriebliche oder andere nicht-staatliche Träger oder auf überbetrieblicher Ebene.
Diese Stufe (2) ist wesentliche Voraussetzung für das Gelingen der folgenden Etappe.

c) Erarbeitung und Vorlage konkreter Projekte sozialökonomischer Entwicklung in den (vom Staat festgelegten) Zonen, evtl. unter Assistenz des Betreuungsinstituts im jeweiligen Land, unter Verantwortung des dortigen NRO-Trägers und bearbeitet im üblichen Antragsverfahren der Hilfswerke. Der Herausbildung eigenständiger Trägerstrukturen im Entwicklungsland ist dabei erhöhte Aufmerksamkeit zu schenken (durch „Projekte" zur „Bewegung" und zur Verstärkung der Trägerstruktur; Einrichtung von Koordinationsmechanismen im NRO-Bereich u. a. m.).

d) Durchführung der Projekte mit laufenden Erfolgsfeststellungen, d. h. Entwicklung eines „Frühwarnsystems", das bei der Komplexität dieser Vorhaben eine rechtzeitige Erfassung von Hindernissen der Entwicklung ermöglichen sollte.

e) Die gemachten Projekterfahrungen sollten dann in eine allgemeingültige Strategie umgesetzt werden.

9. Christliche Hilfswerke haben im letzten Jahrzehnt große Beiträge zur Strategie einer integrierten *ländlichen* Entwicklung und zum Aufbau eigenständiger Trägerstrukturen im ländlichen Raum geleistet[14]. Bis zum Jahre 2000 wollen die Entwicklungsländer – als eine ihrer Forderungen einer Neuen Weltwirtschaftsordnung – rund ein Viertel der Weltindustrieproduktion stellen; heute sind es um 8 – 9%. Ausländische private Direktinvestitionen werden dabei u. U. eine treibende Kraft sein; eine größere Zahl von „Free Processing Zones" werden so z. B. in der Dritten Welt in den nächsten Jahren eingerichtet werden[7,17].
Für KAEF/GKKE, ACU, Dialog-Programm und für die christlichen Hilfswerke wird sich die Frage stellen, wie sie sich bei dieser Problematik
- aus der Sicht unserer eigenen Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik verhalten (Ordnungspolitik)
- mit den NRO-Partnern in den Entwicklungsländern verständigen
- in der Orientierung ihrer Projekte und in der Erarbeitung entsprechender Konzepte verhalten.

Sicherlich wird der Frage der ausländischen privaten Direktinvestitionen keine *höchste* Priorität beigemessen werden; es wäre jedoch entwicklungspolitisch *bedenklich*, ihre möglichen negativen Auswirkungen und die Chancen ihrer positiven Beiträge nicht rechtzeitig in die Projektpolitik der Hilfswerke sowie in den Meinungs- und Willensbildungsprozeß der obengenannten Gremien einzubeziehen.

10. Es kann nicht nachhaltig genug davor gewarnt werden, diese *konkrete* ordnungs- und ablaufpolitische Diskussion von kirchlichen Institutionen nur mit *allgemeinen* Begründungen und Ansichten (oder mit Fragen) führen zu wollen. In der Vergangenheit hat es bereits Äußerungen seitens der Industrie gegeben, den Vertretern kirchlicher Institutionen fehle für Gespräche dieses Inhalts der Sachverstand und die Einsicht in die konkrete Wirtschaftswirklichkeit; vor dem Hintergrund solcher Feststellungen ist eine gründliche Auseinandersetzung mit der Problematik der DPI dringend geboten – und das auf der Grundlage von konkreten Beobachtungen und Aktionen.
Vertreter der Sozial- und Wirtschaftswissenschaften sind weit davon entfernt, von sich aus zu behaupten, sie könnten aus dem bisher erhobenen Material eindeutige Aussagen ableiten; die empirischen Untersuchungen erlauben nur einige, jedoch wichtige Rückschlüsse: a) für die Diskussion mit den pluralistischen Gruppen in unserer eigenen Gesellschaft, einschließlich der „kritischen" Gruppen; b) für konkrete Erörterungen mit Unternehmern und Gewerkschaften sowie Parteien und staatlichen Stellen; c) für das Gespräch mit „kritischen" Gruppen in den

Entwicklungsländern; d) für die Konzeption von entsprechenden Projekten und Programmen der NRO in Entwicklungsländern und deren Unterstützung durch kirchliche Hilfswerke westlicher Industrieländer.

Die „reine" Marktwirtschaft kann kein Patentrezept sein

11. Eine einschränkende Bemerkung soll in Blick auf das bisher Gesagte noch gemacht werden: Das Erscheinungsbild der Voraussetzungen, Konsequenzen und Ergebnisse von DPI ist bereits sehr komplex und differenziert; es wird jedoch durch die Präsenz ökonomischer (und von dorther abgeleiteter politischer und gesellschaftlicher) Macht von multinationalen Konzernen[15] überlagert. Gerade der Weltkirchenrat (WCC = World Council of Churches) hat sich bemüht, diese Sachverhalte aus der Sicht seiner Mitglieder aufzuzeigen[16]. Eine solche Betrachtung deckt jedoch erst *einen* Punkt des „entwicklungspolitischen Magischen Dreiecks" der ausländischen Privatinvestitionen ab. Über die *beiden anderen* Punkte – die internationale Tätigkeit der TNB's (Transnational Banks) und derjenigen der ITC's (International Trading Companies) – wissen wir aus empirischen Untersuchungen so gut wie nichts. Schließlich sollte eines nicht übersehen werden: Die Stimmen mehren sich – insbesondere durch die neue Zielrichtung der US-Wirtschaftspolitik („Reaganomics") –, für die Grundlage der Entwicklungspolitik ein Patentrezept der Dritten Welt zu empfehlen: Freie Marktwirtschaft im Innern – freier Welthandel nach außen – Öffnung für ausländische private Direktinvestitionen! Schon allein *dieses* Konzept sollte die christlichen Kirchen veranlassen, seine Anwendungsmöglichkeiten unter den Verhältnissen der Dritten Welt kritisch zu reflektieren und auf der Grundlage eigener Erfahrungen zu überprüfen. Einem solchen Leitbild können jedoch nicht nur *allgemein*gehaltene Vorstellungen entgegengehalten werden; dazu gehört auch eine *konkrete Projektpolitik* systematischer Art, die bis heute zu fehlen scheint. So gesehen, sind ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern in der Tat eine Herausforderung auch für die christlichen Kirchen. Man ist versucht, in einer solchen Lage diese Herausforderung an Institutionen und Hilfswerke der christlichen Kirchen mit einem Slogan eines multinationalen Konzerns (TNC) in ihrer Dringlichkeit zu akzentuieren: „Packen wir es an!" *Theodor Dams*

Literaturhinweise:

[1] *Wolfgang Frickhöffer,* in: Schriftenreihe des Arbeitskreises Evangelischer Unternehmer in der Bundesrepublik Deutschland. Bd. 1. Hamburg 1978. S. 28.

[2] u. a. Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden (Hrsg.). Bonn 1980.

[3] Commissie Justitia et Pax/Netherland. Projet de Rapport sur la Convention de Lomé II. Reunion JTF. 14. 9. 1981. S. 17 und 18.

[4] *H. Kunst u. H. Tenhumberg,* Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung. Mainz 1976. S. 9: „Es ist jedoch nicht ihre Aufgabe (der Kirchen), für eine bestimmte Wirtschaftsordnung einzutreten; auch kann der christliche Glaube nicht für eine bestimmte Wirtschaftsordnung in Anspruch genommen werden.

[5] *F. Hengsbach,* Marktwirtschaft, Weltwirtschaft und die privaten Direktinvestitionen in Entwicklungsländern – Aspekte der Katholischen Soziallehre. In: *Th. Dams* (Hrsg.), Auswirkungen ausländischer Privatinvestitionen in Entwicklungsländern. KAEF Arbeitspapier/Dokumentation. Bonn 1980 (DOK-SE 9/80), S. 86.

[6] *Th. Hanf,* Die Kirche vor der sozialen Frage in der Dritten Welt. In: Stimmen der Zeit. München 1/1981, S. 38.

[7] Das Institut für Entwicklungspolitik der Universität Freiburg i. Br. hat seit einigen Jahren hier einen Schwerpunkt seiner Forschungen gelegt. Ausländische direkte Privatinvestitionen wurden in folgenden Ländern untersucht: Korea, Philippinen, Senegal, Ekuador und Nigeria. Siehe: *Suck Kyo Ahn,* Ausländische Privatinvestitionen in Südkorea. KAEF. Materialien Heft 12. Mainz–München 1980. – KAEF Dok.-SE 9/80. Auswirkungen ausländischer Privatinvestitionen in Entwicklungsländern. Bonn November 1980 (Mit Fallstudie für Korea und Philippinen). Weitere Publikationen folgen in Kürze. – Siehe auch: *Th. Dams,* Ausländische Privatinvestitionen in Entwicklungsländern – im Widerstreit der Meinungen. In: Suck Kyo Ahn, Ausländische Privatinvestitionen in Südkorea. Mainz 1978. S. I–XVIII.

[8] Eine wirtschaftliche Zukunftsaufgabe für kleine und große Unternehmen: Privatinvestitionen in Entwicklungsländern. Überlegungen von Unternehmern aus Anlaß des Dialogprogramms der Kirchen „Entwicklung als internationale soziale Frage" Bonn 18. August 1980.

[9] Siehe auch: Gespräch mit *Elmar Pieroth,* Unternehmer der dritten Art. Die Zeit. Nr. 27. 27. 6. 1980. Wirtschaft. S. 19 – *E. Pieroth,* Auch andere zur Freiheit ermuntern. Ein Plädoyer für Neuansätze in der Entwicklungspolitik. Frankfurter Allgemeine Zeitung. 25. 7. 1981, S. 11. Siehe auch: Arbeiten der UNIAPAC. – *M. Drewes.* Der Überblick. Hamburg. September 1979. Aus der Sicht der Gewerkschaften, siehe: Zones Franches d'Exploitation. Développement ou Exploitation. CMT. Brüssel. Juni 1981.

[10] Dieses Verfahren, im Zusammenhang mit ausländischen Privatinvestitionen Fragen zu formulieren, wurde auch auf dem „Entwicklungspolitischen Kongreß" Januar 1979 praktiziert. Siehe: *K. Osner.* In: H. Maier u. K. v. Bismarck (Hrsg.). Entwicklung – Gerechtigkeit – Frieden. München–Mainz 1979, S. 78.

[11] Arbeitskreis Christlicher Unternehmer, Empfehlung für unternehmerisches Verhalten bei ausländischen Privatinvestitionen in Entwicklungsländern. 1978. – Die geringe Aussagekraft vorliegender Veröffentlichungen zeigt u. a. „Materialien zur Diskussion. AEU. Karlsruhe 1976. S. 26.

[12] Siehe: Kriterien der Kübel-Stiftung für Investitionen in Entwicklungsländern. Bensheim o. J. o. V.

[13] *E. Eppler,* Keine Zeit für die Dritte Welt. Stuttgart 1971, S. 87.

[14] *Th. Dams* (Hrsg.), Integrierte ländliche Entwicklung. Theoretische Grundlagen und praktische Erfahrungen. Mainz 1980. – Siehe: Beiträge R. Goldstein (S. 237), H.-B. Knüvener (S. 251) und G. Krause (S. 268), die über Misereor-Projekte berichten.

[15] In der internationalen Diskussion TNC's = Transnational Corporations.

[16] Commission on the Churches' Participation in Development. WCC. Genf. Publikationen: Struggling for the Sharing of Wealth and Power. Bulletin 1–5.

[17] Freie Produktionszonen (Free Processing Zones) = geographisch abgegrenzte Gebiete, in denen Ansiedlung der Unternehmungen und ihre Erzeugung staatlich gefördert wird (zollfreie Ein- und Ausfuhr: Infrastruktur, Kredite u. a. m.).

Wie von der Gnade reden?

Neuere Entwicklungen in der katholischen Theologie

In kaum einer neueren Arbeit zur Gnadentheologie fehlt der einleitende Hinweis auf eine *Spannung,* der sich gegenwärtig jedes Reden über die Gnade unausweichlich stellen muß: Einerseits wird mit Recht darauf insistiert, daß Gnade der „Mittelbegriff der ganzen Offenbarung" *(Johann Auer)* und „Inbegriff des ganzen Christentums" *(Piet Fransen)* sei: Gemeint ist mit dem vielschichtigen Gnadenbegriff ja letztlich die in Jesus Christus endgültig und unüberbietbar geschehene erlösende Zuwendung Gottes zum Menschen. Anderseits konstatiert man ebenso zu Recht, mehr noch als andere Begriffe der christlichen Überlieferung sei Gnade zu einem nur noch schwer zugänglichen Fremdwort oder zu einem „frommen, unüberlegten und unverbindlichen Füllwort" *(Gisbert Greshake)* geworden.

Bruch mit der Schultheologie

Die gerade durch ein solches *Auseinanderklaffen von theologischem Anspruch und faktischer Relevanz* herausgeforderte Neubesinnung ließ allerdings beim Thema Gnade länger auf sich warten als bei ähnlich gewichtigen theologischen Problemen und fiel zumindest bis vor kurzem auch schon rein qualitativ betrachtet eher bescheiden aus. Gründe dafür lassen sich unschwer namhaft machen. Der *Bruch mit der Schultheologie* war in der Gnadenlehre besonders radikal: Struktur, Problemstellungen und Begrifflichkeit des in der nachtridentinischen Epoche ausgebildeten Gnadentraktats sind nicht nur in der Theologie selber, sondern auch in Verkündigung, Katechese und religiösem Alltag in weitem Umfang fremd geworden: man denke nur an Begriffe wie „heiligmachende Gnade", „Verdienst" oder „Gnadenstand". Hier rächte sich die oft beklagte Isolierung der traditionellen Gnadenlehre mit ihren subtilen Unterscheidungen, die in das Ganze des Glaubens und des christlichen Lebensvollzugs kaum mehr wirklich zu integrieren waren.

Zwar stritt man sich in den fünfziger Jahren noch einmal intensiv um das Verhältnis von Natur und Gnade. Die dabei vorgenommenen Neuakzentuierungen (Vorrang der „ungeschaffenen" vor der „geschaffenen" Gnade; personales Gnadenverständnis; Abwendung von einer abstrakten Natur-Gnade-Spekulation zugunsten einer heilsgeschichtlichen Gesamtdeutung) spielten sich jedoch noch weithin im Horizont der traditionellen Gnadentheologie ab. Dann traten aber im Zuge des umfassenden Strukturwandels katholischer Theologie zunächst andere Problemfelder in den Vordergrund. Die Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Philosophie und dem positivistisch-kritischen Gegenwartsbewußtsein rückte zunächst die *Gottesfrage* in den Mittelpunkt; durch die Rezeption der Ergebnisse historisch-kritischer Exegese erwiesen sich vor allem *christologische Neuansätze* als unentbehrlich. In beiden Fällen wurden nicht nur Einzelfragen des Glaubensverständnisses aufgeworfen, sondern ging es um die Identität und gleichzeitig Kommunikabilität des Glaubens angesichts eines tiefgreifend veränderten geistig-gesellschaftlichen Horizonts. Demgegenüber mußten vermeintliche schultheologische Subtilitäten, wie sie die Gnadenlehre (oder auch die Trinitätslehre) auswies, zurücktreten.

Daß es dabei – wie Arbeiten der letzten Jahre zeigen – nicht geblieben ist, hat nicht nur mit dem Wechsel theologischer Moden und den unvermeidlichen Pendelausschlägen zu tun, durch die das gestern Vernachlässigte heute jeweils wieder neu entdeckt wird. Verkürzt gesagt mußte gerade diejenige Entwicklung der Glaubensreflexion, die zunächst eher von der Gnadentheologie *wegführte,* in ihrer eigenen Konsequenz den Leitbegriff Gnade wieder *deutlicher ans Licht treten lassen.* Will die Theologie nämlich nicht nur allgemein von Gott, sondern auch konkret von seinem Handeln an der Welt und am Menschen reden, stößt sie auf das Stichwort Gnade. Das gilt ebenso für eine Christologie, die nicht nur Leben und Botschaft Jesu von Nazaret und die Entwicklung des christologischen Dogmas rekonstruiert, sondern auch nach dem durch Jesus Christus gewirkten Heil und dessen Wirkungen fragt. Damit hängt eine weitere entscheidende Frage zusammen: Gnade bezeichnet für den Glauben einerseits gerade den „Überschuß", der dem Menschen von Gott her zugesagt wird, das, was über seine eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten hinausgeht. Anderseits ist damit aber unausweichlich das Problem verknüpft, wie sich Heil und Erlösung konkret im Leben des Menschen und in seiner gesellschaftlichen Umwelt auswirken.

Die drei bisher genannten Koordinaten: Auflösung des klassischen Gnadentraktats, veränderter theologischer Gesamthorizont, Unverzichtbarkeit der mit dem Stichwort Gnade letztlich gemeinten Fragen prägen so gut wie alle Neuansätze, die in den letzten Jahren im Feld der Gnadentheologie unternommen wurden. Daher laufen diese in ihren Grundlinien und Anliegen auch in vielfacher Hinsicht parallel, vor allem im Bemühen um die Einbindung des Redens von der Gnade in einen umfassenderen theologischen Horizont und damit um die Überwindung der Isolierung der Gnadentheologie, in der Suche

nach *Anknüpfungspunkten* in der gegenwärtigen Erfahrungswirklichkeit, von denen aus sinnvoll und verständlich von Gnade gesprochen werden kann, gleichzeitig aber auch im Aufweis, daß mit der Gnade eine Dimension ins Spiel kommt, die über das vom Menschen her zu Leistende hinausgeht, auf die er aber dennoch angewiesen ist. Anderseits verweisen die beträchtlichen *Differenzen* im Ansatz und in der Durchführung im einzelnen deutlich darauf hin, daß die Spannungen zwischen dem gnadentheologischen Erbe und den neueren Fragestellungen nicht so leicht zu bewältigen sind.

Gnade und wahres Menschsein

Im Jahr 1977 legte *Edward Schillebeeckx* als Fortsetzung und weiterführende Ergänzung seines Jesusbuchs ein umfangreiches Werk vor, das im niederländischen Original den Titel „Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding" trägt. Schon die Art und Weise, in der hier der Begriff Gnade auftaucht (in der deutschen Übersetzung entschied man sich für den Titel „Christus und die Christen" (Freiburg – Basel – Wien 1977), verweist auf den Blickwinkel, unter dem Schillebeeckx das Problemfeld angeht: Gnade ist einerseits Synonym für christliches Heil und für Erlösung; Gnade wird anderseits mit Befreiung als konkret-geschichtlicher Praxis verbunden. Über diese für die gegenwärtige Theologie in der einen oder anderen Form weithin charakteristischen Ausgangspunkte hinaus sind für Schillebeeckx' Entwurf einer Gnadentheologie vor allem *zwei Elemente* bestimmend: Einmal sein schon im Jesusbuch praktizierter methodischer Ansatz in der Vermittlung von neutestamentlichem Zeugnis und gegenwärtiger Erfahrung; zum anderen die damit zusammenhängende Bestimmung des Verhältnisses von Heil (bzw. Gnade) und wahrem Menschsein.

Wenn Schillebeeckx in seinem Buch breit die neutestamentliche Theologie der Gnadenerfahrung entfaltet, zielt diese Rekonstruktion letztlich auf die grundlegende Aufgabe, Gnadenerfahrung, christliches Heil unter den gegenwärtigen Bedingungen *neu zu artikulieren.* Dem dient die Unterscheidung zwischen der Konstante neutestamentlicher Soteriologie, die Schillebeeckx mit der schon aus dem Jesusbuch geläufigen Formel „Heil in Jesus finden von Gott her" benennt, und den verschiedenen Interpretamenten, die etwa im paulinischen oder johanneischen Schrifttum aus dem jeweiligen kulturell-religiösen Kontext zur Deutung dieser Grunderfahrung herangezogen wurden, wie auch die Einbeziehung der gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen die frühe Kirche das in Jesus erfahrene Heil auslegte und in ihrem konkreten Handeln in der Welt umsetzte.

Die Rekonstruktion soll die Einsicht befördern: gerade weil die neutestamentlichen Interpretamente für Gnade und Erlösung aus dem Prozeß einer Konfrontation ursprünglicher christlicher Heilserfahrung mit geläufigen Vorstellungen aus der religiös-kulturellen Umwelt entstammen, brauchen sie für eine gegenwärtige Auslegung des Glaubens an die Erlösung nicht übernommen werden. So reduziert Schillebeeckx denn auch das zunächst in seiner ganzen Vielfalt ausgebreitete Material auf vier „Strukturelemente" der neutestamentlichen Gnadentheologie, „die Christen in einer zeitgemäßen Aktualisierung, in der ein Echo des Evangeliums Jesu Christi vernommen werden kann, berücksichtigen müssen, wenn sie dieses Evangelium unverkürzt und doch zeitgemäß in Wort und Tat lebendig halten wollen" (618): Gottes Ehre liegt im Glück und Heil der Menschen; dieser Plan Gottes wird in der Person und im Leben Jesu erfahrbar; in der Geschichte der Glaubenden geht die Geschichte Jesu weiter; die Vollendung von Gnade, Erlösung und Befreiung geschieht nicht innergeschichtlich, sondern ist dem Eschaton vorbehalten.

Unter dieser Voraussetzung ist begreiflich, daß Schillebeeckx seine Aussagen dazu, was Gnade, Heil und Erlösung heute bedeuten können, im *Kontext der Frage nach dem wahren Menschsein* im Spannungsfeld von emanzipatorischem Befreiungsprozeß und Leidensgeschichte ansiedelt. Dabei spricht er sich unmißverständlich gegen kurzschlüssige Identifizierungen aus: „Aber die göttliche Freiheit, Trägerin und Quelle der menschlichen Freiheit, erschöpft sich nicht in unserer emanzipativen Freiheitsgeschichte" (773). Bei aller in sich differenzierten und dabei auch nicht spannungsfreien Argumentation haben Schillebeeckx' Ausführungen aber ein *unübersehbares Gefälle,* an dem auch am ehesten die Grenzen dieses Ansatzes sichtbar werden: In der Analyse von Gnade und Heil legt er den Nachdruck besonders auf die vorläufige und fragmentarische geschichtliche Praxis, in der immer neu trotz aller Erfahrung des Scheiterns in Fortführung der Praxis Jesu hier und jetzt Erlösung erfahrbar und real wird. Dem korrespondiert eine deutliche Zurückhaltung hinsichtlich der Aussagen über definitives, vollkommenes Heil: „Denn wir haben keinen aus unserer weitergehenden Geschichte herauslösenden Begriff davon, was Menschsein letztlich bedeuten kann, noch einen unhistorischen tauglichen Begriff davon, was Gottes Gottsein – als Heil für Menschen – genau bedeutet" (775). Dasselbe gilt für die Beschreibung erlösten Menschseins als Voraussetzung für befreiende Praxis, die fast nur als Grenzbestimmung einbezogen wird: „Wirkliche Erlösung oder Heil geht immer in Mystik über" (822).

Die Zurückhaltung von Schillebeeckx gegenüber überschwenglich-erfahrungsfernen Aussagen über definitives Heil oder über erlöstes Menschsein sollte man nicht schelten; ebensowenig kann man ihm ein verkürztes Heils- und Erlösungsverständnis vorwerfen. Der *eigentlich kritische Punkt* seiner Gnadentheologie hat mit dem letztlich inhaltlich zu wenig gefüllten Leitbegriff „Heil von Gott her in Jesus" zu tun: Hier rächt sich die nur historisch rekonstruierende Berücksichtigung des Potentials der neutestamentlichen Interpretamente für die Gnaden- und Erlösungswirklichkeit. Auch kann der Begriff die von Schillebeeckx angezielte „Korrelation zwischen Gottes Vorherbestimmung oder absolut-freier Heilsinitiative und der

Erfahrung gefundenen Lebenssinns und entdeckter Lebenserfüllung bei denen, die an Jesus glauben" (614), nicht genügend sichtbar machen.

Gnade als Freiheit und Befreiung

Es hat mit der methodischen Eigenart von Schillebeeckx' theologischem Ansatz zu tun, daß er in „Christus und die Christen" die Geschichte der Gnadentheologie zwischen dem Neuen Testament und gegenwärtigen Verstehensbemühungen ausklammert. Der Zugang zu einem erneuerten Verständnis von Gnade läßt sich allerdings gerade auch durch die *Auseinandersetzung mit entscheidenden Stationen* in der Entwicklung der Gnadentheologie gewinnen. Hier ist besonders *Gisbert Greshake* zu nennen, an dessen einschlägigen Arbeiten sich eine gewichtige Variante der neueren Verstehensbemühungen verdeutlichen läßt: Es geht um die Auslegung von Gnade nicht nur allgemein im Horizont des wahren Menschseins, sondern präziser im Horizont konkret-geschichtlich vermittelter Freiheit.

Zu diesem Zweck greift Greshake auf die *Gnadentheologie des Pelagius* zurück (Gnade als konkrete Freiheit, Mainz 1972), nicht um sie einfachhin als Ausweg für gegenwärtige Aporien zu empfehlen, sondern um auf Einseitigkeiten und Verengungen hinzuweisen, die nicht zuletzt dadurch entstanden, daß die Gnadentheologie in ihrer weiteren Entwicklung durch die Weichenstellungen geprägt wurde, wie sie Augustinus in der Auseinandersetzung mit Pelagius vornahm. Dabei ist vor allem ein grundlegendes Datum der augustinischen Lehre von der Gnade zu nennen: „Ort der Gnade ist das innere Sein des Menschen in seiner Unmittelbarkeit zu Gott; demgegenüber ist alle äußere Vermittlung der Gnade nur instrumentales Zeichen für ihre unsichtbare Wirklichkeit" (276). Der Stellenwert der konkret vermittelten menschlichen Freiheit in der Theologie des Pelagius erweist sich solcher Verengungen auf die innere Gnade gegenüber als Brücke zu einer Antwort auf die im heutigen Denk- und Erfahrungshorizont entscheidende Frage: „Was ist Gnade konkret? Wie und wo läßt sich Gnade erfahren?" (275). *Freiheit* wird damit zum *Leitbegriff*, an dem Grundelemente einer gegenwärtigen Gnadentheologie buchstabiert werden.

Dadurch wird zumindest im Ansatz gleichermaßen die Anknüpfung an einen Zentralbegriff gegenwärtigen Selbstverständnisses wie das Aufgreifen der „klassischen" gnadentheologischen Fragestellungen ermöglicht. Entscheidend dabei ist die Bestimmung der Freiheit als gesellschaftlich vermittelter, konkreter Freiheit einerseits und die Betonung der unaufhebbaren Dialektik von äußerem Anstoß und „innerer" Begnadigung als Ermöglichung von Freiheit anderseits. Das Gnadenhandeln Gottes am Menschen erweist sich darin, daß er in Jesus Christus „ein endgültiges, effizientes, normatives Leitbild der Freiheit aufrichtet und so einen nicht mehr rücknehmbaren, unter den Bedingungen der Geschichte unübertreffbaren, bleibenden Raum konkreter Freiheit stiftet: Die Gemeinde" (*Gisbert Greshake*, Geschenkte Freiheit, Freiburg – Basel – Wien 1977, 115).

Deutlicher als bei Schillebeeckx wird von Greshake auf *dem Zusammenhang zwischen äußerer und innerer Gnade* insistiert, wobei dann auch die Spitzenaussagen der Gnadentheologie positiv aufgenommen und verständlich gemacht werden können: Rechtfertigung des Sünders, Gnade als Selbstmitteilung Gottes. Jesus Christus ist nicht nur das unüberbietbare „äußere" Leitbild der Freiheit, das dem nach Befreiung verlangenden Menschen inmitten seiner konkreten Umwelt einen neuen Anfang ermöglicht, sondern dazu tritt die von Gott gewirkte Entsprechung *im* Menschen: „So gesehen wirkt Gott durch den Heiligen Geist der uns durch Christus gegeben ist, im Inneren des Menschen die dem äußeren Leitbild Jesu korrespondierende innere Befreiung des Menschen" (ebd., 118). Die Deutung von Gnade als befreiter, geschenkter Freiheit erweist sich damit nicht als eine legitime Möglichkeit heutigen Gnadenverständnisses, sondern als fruchtbarer Ansatz, gerade auch wegen seiner Offenheit für anders akzentuierte Verstehensbemühungen.

Angesichts der engen Verbindung, die in neueren Ansätzen durchweg zwischen Gnade und Freiheit, Erlösung und Befreiung hergestellt wird, ist es nicht verwunderlich, daß sich auch ein Vertreter der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung auf diesem Feld zu Wort gemeldet hat. Der Entwurf einer Gnadenlehre, den *Leonardo Boff* vor einigen Jahren vorlegte (Erfahrung von Gnade, Düsseldorf 1978), ist allerdings nicht nur ein Traktat über Gnade im lateinamerikanischen Befreiungsprozeß, sondern geht im Anspruch und auch in der Breite der aufgegriffenen Themen darüber hinaus. Letztlich liegt Boffs Überlegungen, die nicht über Gnade reflektieren, sondern die gelebte Erfahrung von Gnade bewußt machen wollen, ein *einziges Axiom* zugrunde: „Gnade ist eine Seinsweise aller Dinge oder auch des Menschen, insofern sie bzw. er in ihrer Beziehung zu Gott gesehen und als Geschenk, Ungeschuldetheit, Wohlwollen und Schönheit, als Gegenwart und Wirkmacht Gottes in der Welt erlebt werden bzw. wird" (59). An anderer Stelle spricht er von der Gnade als einem „göttlichen Milieu" oder auch als der „existentiellen Atmosphäre aller Menschen".

Ganz im Sinn dieses Axioms begnügt sich Boff auch nicht damit, einen bestimmten Anknüpfungspunkt im menschlichen Lebensvollzug oder in der gesellschaftlichen Wirklichkeit festzumachen, der es ermöglicht, konkret vom Gnadenhandeln Gottes zu sprechen. Vielmehr stellt er mehrere Begegnungsfelder von Gnade und Erfahrungswirklichkeit nebeneinander. Zunächst handelt Boff von „Gnade in der Erfahrung unserer technischen und wissenschaftlichen Welt", wo er als Resultat festhält: „Wissenschaft erscheint von dem Augenblick an als Gnade, in dem sie ihren geschlossenen Zirkel des Logos der Objektivität aufbricht und sich ständig auf das Geheimnis verwiesen weiß" (96). Daneben tritt selbstverständlich die Deutung von Gnadenerfahrungen auf dem Hintergrund befreien-

der Praxis in Lateinamerika und schließlich zählt Boff eine Reihe von Lebenssituationen auf, in denen der einzelne Mensch Gnade erfahren kann.
Zur Deutung der solcherart beschriebenen Gnadenerfahrung zieht Boff auch *Topoi der klassischen Gnadentheologie* heran, die er seinem Ansatz mit mehr oder weniger Erfolg zu *integrieren* versucht. Das gilt einerseits für die Lehre von der habituellen und aktuellen Gnade: Boff deutet die habituelle Gnade als „Treue zu einer auf Gott hin offenen Grundoption" und die aktuelle Gnade dementsprechend als die prozessuale und geschichtliche Dimension dieser Option. Der spezifisch befreiungstheologische Akzent zeigt sich daran, daß ausdrücklich die soziale Dimension der Gnade einbezogen und damit Rechtfertigung als Befreiungsprozeß gedeutet wird: „Gott und Mensch arbeiten gemeinsam daran, daß das Reich Gottes in der Geschichte empfangen und geboren werden und bis zu seiner endgültigen Fülle wachsen kann" (226).
Zum zweiten greift Boff sogar auf in der gegenwärtigen Theologie und Frömmigkeit eher sparsam anzutreffende Begriffe wie Teilhabe am göttlichen Wesen, Kind-Gottes-Sein des Menschen, Einwohnung der Dreifaltigkeit im Leben des Gerechtfertigten zurück, um mit ihrer Hilfe das neue Sein des begnadeten Menschen zu beschreiben. Allerdings schlagen dabei Boffs Grundansatz im Verhältnis von Gnade und Erfahrung und seine Deutung von Gnade als Dimension der Wirklichkeit deutlich durch: „Wenn uns verkündigt wird, wir seien Kinder Gottes ..., dann wird uns eine Wirklichkeit enthüllt, die schon immer im Menschen zugegen war" (268).

Eine Kapitelüberschrift in Boffs Entwurf lautet: „Gnade ereignet sich – unwichtig aber ist, wann, wo und wie" (154). Damit ist gerade der wunde Punkt dieses gnadentheologischen Neuansatzes angesprochen. Er ist nicht darin zu suchen, daß Boff eine Vielzahl von Situationen im Leben des einzelnen und Entwicklungen der modernen Gesellschaft im allgemeinen und in Lateinamerika im besonderen aufgreift, in denen Gottes Gnade am Werk sein kann. Kritisch wird es erst dort, wo bedingt durch Grundformeln wie „Gnade als Seinsweise aller Dinge" nicht mehr wirklich differenziert werden kann. Es wird zwar dann möglich, alle Dimensionen der Erfahrungswirklichkeit in das Reden von der Gnade einzubeziehen, aber gleichzeitig wird die Einseitigkeit der Schultheologie der Gnade mit ihrer Tendenz zur Isolierung und Aufsplitterung gleichsam durch eine ebenso einseitige Entgrenzung beantwortet. Damit bleibt die Aufgabe gestellt, die bei Boff vernachlässigten Unterscheidungen neu zu versuchen, ohne deswegen seinen Impetus aufzugeben, einerseits von Gnade so konkret wie möglich zu sprechen, gleichzeitig aber auch die in Begriffen wie „Teilhabe am göttlichen Wesen" angedeutete Dimension der Gnadenwirklichkeit festzuhalten.

Nicht zuletzt um Unterscheidung geht es einem erst vor wenigen Monaten erschienenen Werk, das schon deshalb in unserem Zusammenhang besonderes Interesse verdient, weil es gleichzeitig die Grundanliegen der neueren Gnadentheologie zu bestätigen und ihre Einseitigkeiten bzw. möglichen problematischen Konsequenzen zurechtrücken will (*Ludwig Weimer*, Die Lust an Gott und seiner Sache, Freiburg – Basel – Wien 1981). Es zeigt einerseits den theologischen Rang der Gnadenthematik, anderseits aber auch den beträchtlichen Anspruch, den Weimer erhebt, wenn er mit seinen Überlegungen der gegenwärtigen Theologie insgesamt einen Weg weisen will, auf dem sich die „Wahrung des unreduziert unterscheidend Christlichen" mit dem „Postulat der Verstehbarkeit der Theologie von Gnade und Freiheit für die moderne Rationalität" (34) verbinden läßt.

Kirche als Vermittlung von Gnade und Freiheit

Die von den bisher dargestellten Ansätzen abweichende Perspektive, die zahlreiche Entsprechungen und Übereinstimmungen mit ihnen im einzelnen keinesfalls ausschließt, zeigt sich schon daran, daß Weimer nicht bei der sonst durchweg in den Vordergrund gerückten Frage nach einem Anknüpfungspunkt für das Reden von der Gnade Gottes einsetzt, sondern bei der Frage nach der *Art und Weise des Zusammenwirkens von Gott und Mensch*, von Gnade und Freiheit. Damit nimmt er eine in den meisten einschlägigen Arbeiten der letzten Jahre zwar immer mitbehandelte, aber doch eher am Rand angesiedelte Problematik wieder explizit auf, mit der Absicht allerdings, die die Geschichte der Gnadentheologie gerade an dieser Stelle prägenden Engführungen zu vermeiden.

Sein Lösungsvorschlag besteht zunächst in der Übertragung der christologischen Formel von Chalkedon auf die Gnadenlehre: Gnade und Freiheit müssen so „unvermischt und ungetrennt" zusammengedacht werden, daß ihr Zusammenspiel je ganz als Werk Gottes und als Werk des Menschen gedacht werden kann. Von dieser Voraussetzung aus kann das Gnade-Freiheit-Problem in einem zweiten Schritt nochmals genauer angegangen werden. Weimer stellt die Grundfrage: „Wie kann Gott den Menschen unfehlbar bewegen, ohne seine Freiheit aufzuheben?" (313). Er bestimmt den Einheitspunkt von souveränem göttlichen Handeln und menschlicher Freiheit als die „Sache", um die es beiden geht: „Die Sache Gottes ist in sich das den Menschen Beglückende, weil Gelingende, so daß sie unbedingt mächtig wird, wenn der Mensch will" (467). „Lust an Gott und seiner Sache" bringt den Menschen dazu, ohne Vergewaltigung seiner Freiheit sich auf das Angebot der Gnade einzulassen.

Dieses Angebot tritt dem Menschen und der Welt überhaupt – und hier liegt der eigentliche Skopus von Weimers Argumentation – in Gestalt der *Kirche* entgegen. Weitaus prononcierter als in den bisher dargestellten Ansätzen rückt er die Dimension Kirche als den einzigen Schlüssel für die Lösung des Gnade-Freiheit-Problems in den Vordergrund.
„Das Wunder der Kirche ist das Dritte, das jenes unver-

mischte zugleich von Tat Gottes und Tat des Menschen vermittelt" (24). Die beiden Pole werden von Weimer folgendermaßen zusammengebracht: Daß es überhaupt Kirche gibt, ist ganz und gar als Werk Gottes anzusehen, darin zeigt sich seine gnadenhafte Initiative, die der Mensch nur als das seine Möglichkeiten Übersteigende annehmen kann (Weimer bezieht in diesem Zusammenhang die Lehre von der Prädestination auf die Kirche: sie ist Gegenstand der sich unfehlbar durchsetzenden göttlichen Vorherbestimmung zum Heil). Anderseits ist Kirche aber die Wirklichkeit, auf die sich die Sehnsucht des Menschen nach gelingender Gemeinschaft richtet. „Erst Gemeinschaft mit dem Absoluten ermöglicht Gemeinschaft von Menschen untereinander; einander zu dienen und sich miteinander zu freuen kulminieren im geselligen Gottgenießen" (385). In einer etwas überschwenglichen Formulierung Weimers: Die Kirche ist als „Traum Gottes" zugleich auch der „Traum des Menschen".

Dieser Grundansatz zielt deutlich auf zweierlei. Zum einen ist er auf *Unterscheidung* aus. Statt eines undifferenzierten Redens von der Gnade in der Welt und in der Geschichte, das zumindest tendenziell zur Nivellierung des unterscheidend Christlichen führen kann, plädiert Weimer mit allem Nachdruck für die Bindung der Gnade an den Raum der Kirche, um sie dadurch identifizierbar zu machen. Daß es Gnade auch außerhalb der Kirche gibt, wird damit nicht geleugnet, nur wird sie von der Kirche als dem Sakrament der Welt her gedeutet. Dieser strikten Unterscheidung korrespondiert eine *Deutung der Kirche als des unvermischten und ungetrennten Handelns von Gott und Mensch,* die sie überhaupt erst ermöglicht. Ist nämlich die eine Unterscheidung sichergestellt, lassen sich alle Dimensionen von Gnade im Raum der Kirche zwanglos zusammenführen: In der Kirche ist der „Zwiespalt zwischen weltlicher und spiritueller Seite an den Begriffen Freiheit und Erlösung" (144) aufgehoben, sind „humane Kultur" und „göttliche Ordnung" untrennbar miteinander verbunden; die Kirche ist der Ort der Versöhnung von Individuum und Gemeinschaft, in ihr ist sowohl die Weltlichkeit und Konkretheit der Gnade gewahrt wie ihre Innerlichkeit. Kurz gesagt: In der Kirche kann deshalb jedes Ereignis, jeder noch so profane Lebensvollzug als Gnade gedeutet werden, weil in ihr der Bezug auf die göttliche Vorgabe und damit die Unverwechselbarkeit von Gnade grundsätzlich gewahrt ist: „Das Zeugnis der Kirche deutet die Zweideutigkeit, das Inkognito der Gnade und läßt durch die Rückgabe der Ehre an Gott die Rede von Gott laut werden; dabei verweist es auf eine feststellbare, unterschiedene Praxis, auf die eigene Kontrasterfahrung" (108).

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem in sich vielschichtigen Entwurf Weimers muß bei seinem Kirchenverständnis ansetzen, das unverkennbar von seiner Zugehörigkeit zur „Integrierten Gemeinde" geprägt ist: Von Kirche wird einerseits in überhöhenden Formulierungen wie „dritter Ort, der noch und schon beides ist, Erde und Himmel" (279) oder als „internationales und universales Volk" (529) gesprochen, anderseits aus dem Blickwinkel einer spezifischen Gemeindeerfahrung. Was dabei weitgehend ausfällt, ist gleichsam der Bereich dazwischen, also die konkrete Kirchenstruktur oder auch die Formen des Ineinander von Kirche und gesellschaftlicher Umwelt. Würde hier ekklesiologisch stärker differenziert, könnte wohl deutlicher als in dem ganz auf Synthese bedachten Entwurf Weimers das notwendige Gefälle zwischen Christologie und Ekklesiologie oder auch die Spannung zwischen der Gnadenerfahrung des einzelnen und ihrer kirchlichen Vermittlung hervortreten, könnten auch manche bei Weimer zu beobachtende *Überdehnungen der Bindung der Gnade an die Kirche* zurückgenommen werden. Trotz solcher Anfragen bleibt festzuhalten, daß Weimer mit seiner Untersuchung neben der wertvollen Auseinandersetzung mit der Geschichte der Gnadentheologie die gegenwärtige Diskussion um zwei unerläßliche Akzentsetzungen bereichert hat: Einmal seine konsequente Durchführung des „je-ganz"-Modells im Verhältnis von göttlichem und menschlichem Handeln, zum anderen das Insistieren auf dem unauflöslichen Zusammenhang von Gnade und Kirche und damit auf der Identifizierbarkeit und Bestimmbarkeit von Gnade.

Wahrnehmung des Mangels – Anfang einer Wende?

In einem Aufsatz zu Tendenzen gegenwärtiger Gnadentheologie kam *Karl Lehmann* vor einigen Jahren zu dem Schluß: „Die Gnadentheologie braucht eine neue Zukunft. Sie steht noch immer in einer dürftigen Zeit. Aber die Wahrnehmung des Mangels könnte auch hier den Anfang einer Wende zu Neuem bedeuten" (Gegenwart des Geistes, Freiburg – Basel – Wien 1979, 204). Nach dem Blick auf einige Neuansätze der letzten Jahre kann nochmals zusammenfassend verdeutlicht werden, womit diese „dürftige Zeit" der Gnadentheologie vor allem zu tun hat: Die klassische Gnadentheologie konnte in einem in sich stimmigen Diskurs das Handeln Gottes am Menschen in seinen verschiedenen Stufen und mit seinen Wirkungen in einer unverwechselbaren theologischen Terminologie beschreiben.

Gerade die zwar nicht unvereinbaren, aber dennoch recht unterschiedlichen neueren Zugänge machen deutlich, daß die heute unvermeidliche Berücksichtigung der *Vielzahl von Dimensionen,* die das Handeln Gottes in Welt und Kirche und den christlichen Existenzvollzug bestimmen oder darin impliziert sind, eine solche Geschlossenheit und Eindeutigkeit kaum mehr zulassen. Gnade hat notwendigerweise sowohl eine anthropologisch-spirituelle, eine ekklesiologische wie eine gesellschaftlich-geschichtliche Dimension. Geht die Gnadentheologie auf all dieses ein – und sie hat es, wie gezeigt, getan –, kann sie zwar die Isolierung der traditionellen Gnadenlehre überwinden, handelt sich aber neue, unvermeidbare Probleme und Reibungsflächen ein, die auch zu Unschärfen und Defiziten führen können. So hat *Karl Lehmann* im oben erwähnten

Aufsatz, von Einsichten der klassischen Gnadentheologie ausgehend, im Blick auf die neueren Tendenzen kritisch angemerkt, es werde dort zu stark die geschaffene gegenüber der ungeschaffenen Gnade betont, zu undifferenziert von Gnadenerfahrung geredet, Gnade erscheine weniger als Anteil am göttlichen Leben denn als „bloß relative Hilfe zum naturgemäßen sittlichen Tun" (196). Pendelbewegungen in der Akzentsetzung, entweder stärkere Betonung des „übernatürlichen" und des Geschenkcharakters der Gnade oder stärkere Einbindung von Gnade in den Horizont menschlichen Handelns, haben immer etwas mit gesamttheologischen und kirchlichen Entwicklungen zu tun. In einer Phase bewußter Weltzuwendung und Praxisorientierung wird eine Gnadentheologie anders akzentuiert sein als in einer Phase intensiverer Besinnung auf die spezifisch religiösen Vollzüge und ihre kirchliche Vermittlung.

Zwei Dinge bleiben in jedem Fall festzuhalten: Zum einen machen gerade die neueren Überlegungen sichtbar, daß Gnade eine *dialektische und paradoxe Wirklichkeit* ist. Diesen Gesichtspunkt hat *O. H. Pesch* in seiner unlängst erschienenen Einführung in die Gnadenlehre mit Recht unterstrichen (*O. H. Pesch/A. Peters,* Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981). Einige seiner Formulierungen seien zur Verdeutlichung des Gemeinten genannt „Die Gnade erscheint im Handeln, aber als dessen Grund und geht insofern im Handeln nicht auf ... Gnade ist Selbstmitteilung des überweltlichen Gottes mitten in der autonom funktionierenden Welt ... Die Kirche ist Zeichen und Gegenwart der Gnade Gottes in der Welt trotz allen Versagens ihrer Glieder und trotz aller Verflechtung in die Funktionsmechanismen dieser Welt" (392).

Unter dieser Voraussetzung hätte Gnadentheologie heute wohl vor allem *eine entscheidende Aufgabe:* Sie müßte Strukturelemente einer Lehre vom christlichen Daseinsvollzug bereitstellen, die nichts von den genannten Paradoxien und dialektischen Verschränkungen wegnimmt, gleichzeitig aber in der Orientierung sowohl an den Topoi der Gnadentheologie vom Neuen Testament bis zu unserem Jahrhundert wie an der gegenwärtigen Erfahrung in ihrer Vielschichtigkeit das Spezifische christlicher Existenz sichtbar macht und damit auch der Praxis dient.

Ulrich Ruh

Kirchliche Zeitfragen

Anstrengung um den Glauben

Zum Medienverbund „Warum Christen glauben"

Auf den Bildschirmen hierzulande wird derzeit in einer in der bundesdeutschen Fernsehgeschichte wohl einmaligen Dichte 13 Halbstunden-Folgen lang vorgeführt, „warum Christen glauben": Zwei Termine hat das ZDF Woche für Woche in seinem Programm für die Serie reserviert. Zuschauer in Süddeutschland und in Anrainergebieten haben gar gleich viermal in der Woche Gelegenheit, die Begebenheit in einer Geburtsklinik zu verfolgen, die den vier Hauptpersonen der Serie – zwei Krankenschwestern und zwei Ärzten –, wie es ein Werbeprospekt formuliert, „Anlaß" sind, „über menschliche Grund- und Grenzerfahrungen zu sprechen und zu fragen: Spielt Gott darin eine Rolle? Kann christlicher Glaube helfen, solche Situationen zu bestehen?" Denn auch der Südwestfunk und das Bayerische Fernsehen strahlen seit Mitte September und noch bis kurz vor Weihnachten wöchentlich jeweils eine Folge mit Wiederholungstermin aus. Der Südwestfunk hat das vor zwei Jahren schon einmal getan. Und auch für andere Sendebereiche stellt „Warum Christen glauben" keine Unbekannte dar: Die Serie lief bereits beim WDR und bei den Anstalten der Nordkette sowie in Österreich und der Schweiz.

Was da seit zwei Jahren, wenn auch nicht zu bester Sendezeit, so massiv über die Fernsehkanäle geht, ist bekanntlich nur *ein* Element einer umfassenderen multimedialen Bildungsmaßnahme, zu der sich Fernsehen und kirchliche Erwachsenenbildung zusammengefunden haben. Zu den Sendungen läuft ein aufwendiges Begleitprogramm mit schriftlichen Materialien und örtlichen Gesprächszirkeln für Interessenten an einer Weiterbehandlung der in der Serie angeschnittenen Themen ab. „Warum Christen glauben" ist nicht der erste Versuch der Zusammenarbeit zwischen Rundfunkanstalten und kirchlicher Erwachsenenbildung. Aber es ist das erste Medienverbundprojekt mit religiöser Zielsetzung, in dem das Fernsehen – und dann gleich noch über eine Serie mit Spielhandlung, also eine besonders zuschauerattraktive Form – die Funktion des Leitmediums übernommen hat.

Die Anregung ging vom Südwestfunk aus. Bereits 1976 war er an die Katholische Landesarbeitsgemeinschaft für

Erwachsenenbildung in Rheinland-Pfalz mit dem Vorschlag herangetreten, gemeinsam ein Medienverbundprojekt mit religiöser Thematik zu gestalten. Nach einigen Anlaufschwierigkeiten kam es Anfang 1977 zu einer vertraglichen Vereinbarung, in die als Produzent der schriftlichen Materialien noch der Spee-Verlag in Trier einbezogen wurde. Zweieinhalb Jahre haben dann Fernsehmacher, Theologen – darunter auch evangelische –, Erwachsenenbildner und der Verlag an dem Projekt gearbeitet, seine Bestandteile konzipiert und produziert, für das Unternehmen geworben, Zirkelleiter geschult.

Ein neuer Zugang zur christlichen Antwort?

Den *programmatischen Äußerungen der Autoren* zufolge sollte „Warum Christen glauben" dabei nicht in erster Linie auf „Erwerb und Erweiterung theologisch-religiösen Wissens" angelegt sein, vielmehr auf breiter Front offene Anstöße geben zur „Auseinandersetzung mit eigenen und fremden Einstellungen, Werten, Glaubensformen, vielleicht auch Glaubenszweifeln", eventuell zur „Revision bisheriger Einstellungen und Haltungen", zum Aufweis von „Wegen zum religiösen Lebensvollzug" und „schließlich auch zum Handeln aus christlicher Verantwortung". Es sollte „um die Einübung einer Gesprächshaltung gehen, die auf gegenseitiger Achtung und Toleranz beruht", und darum, daß „Christen befähigt werden, über zentrale Aussagen ihres Glaubens nachzudenken und sie verantwortlich vor sich selbst und anderen zu vertreten" (Zirkelleitermaterial, S. 9–11).

Ausgangspunkt war die Annahme, daß viele Menschen nach wie vor – und heute vielleicht noch mit neuer Intensität – nach „Sinngebung" suchen, „diese aber nicht unbedingt im organisierten Christentum der Kirche" finden, weil „die Kirchen wie auch die in ihr Engagierten" Schwierigkeiten haben, „Rechenschaft über das zu geben, was sie glauben", zumindest aber „sich im Konzert heutiger Weltanschauungen schwer verständlich machen" können – „sei es, daß man sich in einer oft nicht mal mehr Eingeweihten einsichtigen Begriffswelt verfangen" hat, „sei es, daß viele ihren Glauben nicht mehr in das integrieren" können, „was sonst gedacht, gefühlt und gelebt" wird (Zirkelleitermaterial, S. 9).

„Warum Christen glauben" sollte eine Art „*Hinführung zum Christentum*" werden (Sachbuch, S. 21), aber nicht in abstrakter theoretischer Abhandlung, sondern lebensnah, alltagsorientiert, „von unten" her, über die „Darstellung gelebten Christentums", adressiert an „alle, die sich mit der Frage einer religiösen Sinngebung des menschlichen Lebens auseinandersetzen wollen" (Katholische Landesarbeitsgemeinschaft, S. 6). Der Einbezug des Fernsehens versprach dabei eine Reichweite und Nutzung weit über das Maß der bis dahin mit dem Hörfunk realisierten Programme hinaus und möglicherweise auch den Ausbruch kirchlicher Erwachsenenbildung aus dem Kreis der kirchlich Hochverbundenen.

Die *Konkretisierung der Idee* verlief dann allerdings doch eher nach tradierter deduktiver Praxis: Man orientierte sich an der Struktur des Glaubensbekenntnisses, wählte daraus 13 Themen aus und ließ zu jedem Thema von einem Theologen einen Basistext schreiben. Diese Aufsätze sollten die inhaltliche, theoretisch-theologische Grundlage für das gesamte Projekt bilden und für die Entwicklung der Verbundelemente Fernsehserie und Begleitbuch Orientierungsfunktion haben. Zur Umsetzung dieser theologischen Konzeption in eine Spielhandlung wurden Fernsehmacher mit viel Erfahrung in der Produktion von Spielfilmserien für Bildungsprogramme, aber wenig Beziehung zu religiösen Stoffen gewonnen.

Sie siedelten die *Umsetzung der Themen in Lebenssituationen* in einem überschaubaren Rahmen an, im Umfeld einer Geburtsklinik, und stellten in den Mittelpunkt der Geschichten dort tätige Schwestern und Ärzte, Vertreter ganz unterschiedlicher Einstellungen und Lebensperspektiven. In deren Verarbeitung verschiedener Vorkommnisse, in deren Teeküchen-Gesprächen sollte das jeweilige Thema aufgerissen, sollten seine Fragen und Probleme sowie Ansätze zu ihrer Beantwortung und Lösung angedeutet werden, aber eben nur Ansätze. Handlung und Dialog sollten bewußt vieles offenlassen. Allerdings wollte man diesen spielerischen Einstieg dann offenbar doch nicht ganz allein für sich sprechen lassen und setzte jeder Folge noch ein professorales Schlußwort auf.

Dazu wurde eine reichhaltige Palette schriftlicher Arbeits- und Studienmaterialien produziert: ein „Begleitbuch" zur Fernsehserie und Zirkelarbeit, das versucht, die 13 formaltheoretischen *theologischen Basistexte* in eine verständliche Sprache zu übersetzen und Bezüge zur persönlichen Erfahrung und zum Film herzustellen, also das Geschehene zu ergänzen und zu vertiefen und zu weiterer Reflexion und Diskussion anzuregen; „Zirkelleitermaterial" mit Vorschlägen für Anlage und Gestaltung eines Gesprächskreises sowie „Predigtskizzen" zur Begleitung der Reihe vom Gottesdienst aus. Und auch die 13teilige Aufsatzsammlung, die bei der inhaltlichen Entwicklung des Projekts Pate stand, wurde in Druck gelegt und steht besonders Interessierten als „theologisches Sachbuch" zur Verfügung.

Wenn auch Fernsehserie und Begleitmaterial durchaus eine eigenständige Nutzung erlauben, so sind sie doch angelegt auf das dritte Element des Verbunds: die *Sozialphase,* den direkten persönlichen Austausch über Glaubensfragen und Glaubenspraxis. Die Zielsetzung des gesamten Projekts rückt den *örtlichen Gesprächskreis* in den Mittelpunkt dieses Bildungsunternehmens. Ihm war die Funktion zugedacht, die von der Serie erhoffte breite Betroffenheit aufzufangen und die zusätzlich noch vom Begleitbuch angesprochene Thematik ins eigene Leben zu transferieren. Unter dem Aspekt der Wirksamkeit ist diese Sozialphase mit ihrer Möglichkeit zur Rückfrage, zum Einwand, zum Einbringen eigener Gedanken allen Erfahrungen mit Medienverbundprogrammen nach jeder noch so ausgeklügelten medialen Vermittlung weit überlegen und unverzichtbar.

Imponierende Größenordnungen

Gerade diesen *Lernort Gruppe* herzustellen brachte überall für die Einrichtungen der Erwachsenenbildung einen über das alltägliche Maß weit hinausgehenden Organisationsaufwand: Aufmerksamkeit mußte für das Projekt geweckt, Zirkelleiter mußten rekrutiert und geschult, die Materialien verteilt werden. Hierbei kam „Warum Christen glauben" die Anlehnung kirchlicher Erwachsenenbildung an die pastoralen Strukturen und ihr dichtes dezentralisiertes Organisationsnetz mit Außenstellen in nahezu allen Gemeinden sehr zugute. Sie verlieh dem Großvorhaben in Sachen theologischer Erwachsenenbildung enorme Publizität, zumal es auch die Ordinariate in der Regel massiv unterstützten und so der Erwachsenenbildung ungewöhnliches Gehör bei den Multiplikatoren an der kirchlichen Basis verschafften.

Zu „Warum Christen glauben" liegen denn auch mittlerweile *imponierende Zahlen* auf dem Tisch. Die Serie hat weit mehr Zuschauer vor den Bildschirm gezogen als jedes andere Programm auf der relativ bewegten Verbundszene hierzulande. Allein beim Start im Sendebereich von S 3 (Baden-Württemberg, Rheinland-Pfalz und Saarland) hatten sich Woche für Woche mit einer erstaunlichen Konstanz an die 300 000 Zuschauer eingeschaltet, und das bei nicht gerade günstigen, teilweise auch noch wechselnden Sendeterminen. Bei den im Blick auf die Dritten Programme und auf religiöse Sendungen nicht mit hohen Einschaltquoten verwöhnten Programmachern hat das Aha-Erlebnisse ausgelöst. Die nachfolgende Welle der Übernahme durch den WDR und die Nordkette, in Österreich und der Schweiz und jetzt durch ZDF, Bayerisches Fernsehen und die erneute Ausstrahlung durch den Südwestfunk haben der Serie ein Millionen-Publikum verschafft, wie es Regel-Sendungen mit erklärt religiösem Inhalt sonst nicht zustande bringen.

Eine von der Katholischen Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Rheinland-Pfalz durchgeführte *Begleituntersuchung* schätzt, daß sich beim Start in der Südwestecke ein Zehntel der Serienzuschauerschaft in den vielerorts angebotenen Gesprächszirkeln eingefunden hat. Genau 2253 solcher Gruppen konnten beim ersten Durchlauf dort registriert werden. Dazu dürfte noch eine größere Ziffer informeller und nicht an die Bildungswerke gemeldeter Zirkel kommen. Vor der derzeitigen Ausstrahlungswelle sind im deutschsprachigen In- und Ausland insgesamt rund 12 000 registrierte Zirkel gelaufen (Sturm, S. 91). „Warum Christen glauben" pulverisiert gleichsam die in der Erwachsenenbildung schon hoch eingeschätzten Beteiligungsquoten früherer Medienverbundprojekte.

Nicht überall kommt es dabei zu 13 Treffen. Vielerorts trifft man sich auch nur 14tägig oder in noch größeren Abständen. Aber es ist keine Frage, daß „Warum Christen glauben" vor Ort für ein für die Verhältnisse in der bisherigen Praxis theologischer Erwachsenenbildung erhebliches Mehr an Kontinuität und Intensität und damit für günstige Wirkungsvoraussetzungen sorgt. Und wenn nicht eine Positiv-Auslese in der Mainzer Zirkelleiter-Umfrage die Wirklichkeit beträchtlich schönt, dann haben die Treffen eine für die – unter dem Prinzip der Freiwilligkeit stehende – Weiterbildungslandschaft überraschend geringe Ausfallquote: Auf 14,6 Teilnehmer belief sich der Mainzer Begleituntersuchung zufolge die Stärke der Gesprächskreise am Anfang, auf 12,6 am Ende (Auswertungsbericht, S. 114).

Was die *Zusammensetzung der Gruppen* anlangt, so haben sich die an das Projekt geknüpften Hoffnungen auf den Ausbruch kirchlicher Erwachsenenbildung aus den engen Grenzen der Sonntagsgemeinde nicht erfüllt. Rund drei Viertel aller in der Begleituntersuchung erfaßten Zirkelteilnehmer gaben an, entweder „hauptberuflich" (14,3%), „nebenberuflich/ehrenamtlich" (44,6%) und/oder „über eine Vereinszugehörigkeit" (48,4%) im kirchlichen Feld besonders engagiert zu sein. Bezüglich des Restviertel geht der Autor der Begleituntersuchung davon aus, daß es sich zu „einem hohen Prozentsatz" ebenfalls noch aus dem engeren kirchlichen Umkreis rekrutiert, aus „Kirchgängern" und „passiven Christen" ..., „die aber nicht als Kirchenfernstehende bezeichnet werden können" (Sturm, S. 94). Auch die Attraktivität des Programms auf die jüngere Generation und die Männer hielt sich sichtlich in Grenzen (Auswertungsbericht, S. 40 und 44).

Dafür ließ eine andere Zahl aus dieser Studie aufhorchen: Jeder 5. Zirkelteilnehmer hatte eigenen Angaben zufolge in den letzten zwei Jahren zuvor nicht an einer Bildungsveranstaltung teilgenommen (Auswertungsbericht, S. 99). Entweder war für ihn der Besuch der Gesprächsrunde überhaupt der erste Kontakt zur Erwachsenenbildung oder hat „Warum Christen glauben" bei ihm ein schlummerndes Interesse für die theologische Erwachsenenbildung neu entfacht. Allerdings bedarf es erst noch weiterer Prüfung, bevor diese erstaunliche Mobilisierung „Bildungsungewohnter" einer besonderen Motivationskraft dieses Medienverbunds zugeschrieben werden kann. Sie könnte auch lediglich Frucht der beispiellosen Aktivierungskampagne sein, die dem Projekt überall vorausgeht und es aus dem Alltag kirchlicher Bildungsarbeit weit heraushebt.

Keineswegs nur ungeteilter Beifall

Daß „Warum Christen glauben" mittlerweile zum Bestseller im Medienverbundgeschäft mit Superlativ-Dimensionen avanciert, muß freilich nicht unbedingt auf das Konto seiner inhaltlichen und gestalterischen Qualitäten verbucht werden. Das ursprünglich mehr als Versuchsballon mit regional begrenzter Reichweite gedachte Projekt profitierte wohl ganz erheblich vom *Aufwind des quantitativen Erfolgs,* an dem sich Fernsehen wie Erwachsenenbildung stark orientieren. Zumindest die fixen und damit der Kritik leichter zugänglichen Elemente – die Serie und Begleitmaterialien – finden alles andere als ungeteilten Bei-

fall. In Bayern beispielsweise hat sich der Bildungsausschuß der katholischen Akademie lange Zeit mit schweren inhaltlichen Bedenken gegen eine Durchführung des Projekts im Sendebereich des Bayerischen Fernsehens gesträubt und ist erst auf den „Begleitzug" aufgesprungen, und das nicht mit Begeisterung, als der Bayerische Rundfunk und das ZDF eine Ausstrahlung der für die Programmränder relativ einschaltquotenträchtigen Serie ankündigten.

Wer die intern kursierenden grauen und halbgrauen Papiere zu dem Projekt sichtet, stößt darin auf eine Menge an Problematisierung und Skepsis. Nicht gegen die Idee, den Medienverbund unter Einbezug des Fernsehens als solchen, werden Vorbehalte gesetzt. Es ist die *Ausführung*, die auf Bedenken stößt. Vor allem der Gestaltung der Serie werden ein paar fragwürdige bis unglückliche Mißgriffe angekreidet. Von „Schwarzweißmalerei" ist da die Rede, von „Unglaubwürdigkeit" und „Künstlichkeit", von der inhaltlichen „Überfrachtung" der 13 Kursteile, von „Klischeeantworten", theologischen „Verengungen", von „einseitiger Verzeichnung".
Da wird beispielsweise angefragt, ob es klug war, gerade einer Ordensfrau die Rolle des Glaubenden zu geben, einem „amtskirchlichen" Vertreter sozusagen, und ob diese kirchliche Identifikationsfigur nicht zu sehr als Besitzer der Wahrheit erscheint, der auf alle Fragen eine Antwort hat (Diözesanarbeitsgemeinschaft München, S. 1). Da stellen sich Bedenken ein wegen der *Konzentration menschlicher Ausnahmesituationen* – bevorstehende Geburt, schwere Krankheit, unerwünschte Schwangerschaft, Tod –, die leicht den Eindruck erwecken kann, als ob christlicher Glaube in erster Linie und hauptsächlich in Grenzerfahrungen zum Tragen kommt (Teilnehmerecho, Auswertungsbericht, S. 125). Da wird die Typisierung des Skeptikers beklagt, der nicht nur dem Glauben ablehnend gegenübersteht, sondern auch noch gegenüber seiner Freundin moralisch verwerflich handelt und mit seinem Verhalten die Beziehung scheitern läßt, was leicht die Gefahr unstimmiger Gleichungen – etwa „Unglaube – mißlingende Partnerschaft"/„Glaube – gelingende Partnerschaft" – heraufbeschwören kann (Arbeitsgemeinschaft evangelischer Erwachsenenbildung in Bayern, S. 43 f).

Andere Schwächen haben Gruppendiskussionen mit österreichischen Zuschauern deutlich werden lassen, z. B. die vom Bruch zwischen Spielhandlung und dem jeweiligen Thema: „Die Mehrheit", so der Untersuchungsbericht, „sieht *keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Glaubensinhalt und Handlung.* Es fehlen Situationen in den Filmen, in denen deutlich vor Augen geführt wird, wie und *warum* ein gläubiger Mensch in ein und derselben Situation anders handelt als ein Nichtgläubiger." Vor allem die Randständigen – in Österreich waren es etwa 25 Prozent Nichtkirchgänger in der Zuschauerschaft –, weniger die kirchlich eng verbundenen Seher haben danach mit der Serie einige Probleme: „Erhebliche Teile vor allem der kirchenfernen Seher können sich mit keiner der Personen der Sendung identifizieren. Für sie sind ihre eigenen Gedanken, Gefühle, Vorstellungen und Handlungen in den Filmen nicht vorfindbar." Für zukünftige Vorhaben dieser Art empfiehlt die Studie eine präzisere Zielgruppenbestimmung (Institut für kirchliche Sozialforschung, S. 67 u. S. 71).

Das Problem der Theologen

Ziemlich gerupft kommt aus der Beurteilung der Zuschauer, der an den Zirkeln Beteiligten und der Erwachsenenbildner das „theologische Stichwort" heraus, das Statement eines Theologieprofessors am Ende einer jeden Folge. Wie die Erfahrungen in Österreich zeigen, wird es von den Fernsehzuschauern häufig gar nicht mitgesehen. Der Mainzer Begleituntersuchung zufolge hat es bei zwei Dritteln aller Zirkelteilnehmer die Erwartung nur „teilweise" (49,8%), „kaum" (19,8%) oder „überhaupt nicht" (4,6%) erfüllt und damit das mit Abstand schlechteste Echo erhalten. Die Hauptklage: die Unverständlichkeit und Alltagsferne der Sprache. Die Theologie hat *Anlaß zur Selbstbesinnung,* inwieweit sie sich dem „Durchschnittschristen" noch mitteilen kann, zumal auch das „theologische Sachbuch" von den Zirkelleitern alles andere als gute Noten erhielt (Auswertungsbericht, S. 83 und 121).
Die Fernsehsendungen sind freilich nur ein – wenn auch eigenständig nutzbarer – Teil von „Warum Christen glauben". Angesichts ihrer Schwächen und Fragwürdigkeiten gewinnen das Begleitbuch und der Gesprächszirkel zusätzlich an Bedeutung, ja sie werden geradezu zum Muß. Sie könnten und müßten relativieren und differenzieren und so möglicherweise bedenkliche Nebenwirkungen ausfiltern. Wieweit sie das faktisch leisten, muß hier offenbleiben. Die Datenlage wirft nur ein sehr schwaches Licht auf sie.

Faktum ist: Das *Begleitbuch* hat Absatzzahlen, wie sie auf der theologischen Literaturszene nur wenige Werke erreichen. Das muß allerdings noch nicht viel besagen, da vielerorts für Zirkelteilnehmer das Buch in der erhobenen Teilnehmergebühr mitenthalten war. Was seine Beurteilung anlangt, kommt es relativ gut weg: Nahezu die Hälfte der befragten Teilnehmer gibt an, es habe ihre Erwartungen „völlig erfüllt" oder „übertroffen", und mehr als drei Viertel glauben, daß es „geeignet" sei, „Verständnis für Glaubensfragen zu vermitteln". Diese guten Noten für das Begleitbuch könnten aber auch schlicht aus seiner Unkenntnis und mangelnden Nutzung resultieren. Denn nahezu 40 Prozent der Zirkelteilnehmer geben zugleich offen zu, die entsprechende Kapitel im Begleitbuch „überhaupt nicht" oder nur „selten" gelesen zu haben (Auswertungsbericht, S. 83 und 79). Wo die Verbindung mit der Teilnehmergebühr nicht eingegangen wird, ist es kaum in Gebrauch.

Schriftliches Begleitmaterial hat in der kirchlichen Erwachsenenbildung nicht nur bei „Warum Christen glauben" einen schweren Stand. Bisher war ihr die häusliche

Vor- und Nacharbeit von Veranstaltungen ziemlich fremd, sie hat weithin nur auf den Veranstaltungskontakt und das dort gesprochene Wort gesetzt. Dieser Ausgangslage trägt das Buch nach Ansicht vieler Erwachsenenbildner in seiner Anlage und Aufmachung zu wenig Rechnung. Es stellt sich vergleichsweise unattraktiv dar, zu seriös, schematisch, abstrakt. Die Theologie hat mit ihren Vorgaben und Formeln es noch allzusehr durchsetzt.

Austausch, nicht Belehrung

Und die *Begleitzirkel?* Nach den Vorstellungen der Projektinitiatoren sind sie das wichtigste Verbundelement und zugleich das offenste. Was sich dort abspielt, steht und fällt nach allen Medienverbunderfahrungen in hohem Maß mit dem jeweiligen Leiter. Angesichts der Dimensionen, die das Projekt bei allen Durchläufen angenommen hat, mußten Tausende von Zirkelleitern gewonnen werden, die weder eine besondere theologische Vorbildung noch über Erfahrungen in der Gesprächsführung und der Arbeit mit Erwachsenengruppen verfügten. Das ist zweifellos eine der besonders brüchigen Stellen des gesamten Unternehmens, wiewohl die Konzeptüberlegung einiges für sich hat, daß es nicht des diplomierten Theologen bedarf, um sich über seinen Glauben auszutauschen, ja daß der Wissensvorsprung und die Dominanz eines Fachmanns möglicherweise diesen Austausch gerade erschweren oder ganz blockieren. Aber auch die Rolle des Impulsgebers und Moderators setzt einiges voraus.

Es wurden zwar je länger je mehr Hilfen produziert und bereitgestellt. Wo immer das Projekt übernommen wurde, arbeiteten Arbeitsgruppen *Ergänzungen* aus. Und überall wurden auch „Schulungen" angesetzt. Aber so mancher hat sie gar nicht wahrgenommen, und vielfach übertreibt diese Etikettierung doch ganz beträchtlich, was an Vorbereitung lief: ein Nachmittag mit der Vorführung von ein, zwei Filmen und dem Versuch, daran kurz zu verdeutlichen, wie man es machen kann und wie man es besser nicht machen soll – und das häufig genug in Großgruppen. Was den als Hilfe für den Zirkelleiter gedachten offiziellen Leitfaden anlangt, so wurde er der Mainzer Begleituntersuchung zufolge von vielen Zirkelleitern selbst nicht als sonderlich hilfreich empfunden. So manchem dürfte nicht ganz wohl in seiner Haut gewesen sein ob des Abenteuers, auf das er sich da eingelassen hatte. Die Studie hat jedenfalls deutlich den *Ruf nach einer besseren Vorbereitung* aus den Auskünften der Zirkelleiter heraus gehört (Auswertungsbericht, S. 118 ff.).
Folgt man dem Urteil der Zirkelteilnehmer über die Gesprächskreise, dann legt sich der Eindruck nahe, daß sich die Leiter großenteils gut geschlagen haben müssen. Der Begleitzirkel erhält jedenfalls von den Teilnehmern das mit Abstand beste Echo. Zwei von dreien geben an, daß er ihre Erwartungen „völlig erfüllt" oder gar – bei jedem Fünften – „übertroffen" habe. Nur jeder Zwanzigste dagegen sah seine Erwartungen „kaum" oder „überhaupt nicht erfüllt". 85 Prozent der Teilnehmer würden nach eigenem Bekunden auch an einer „Fortsetzung oder einem „ähnlichen Programm" teilnehmen, und nicht selten ist es auch spontan zu Weiterführungen nach Abschluß der Serie gekommen. Wenn zugleich das Interesse an der „Vertiefung religiösen Wissens" und am „jeweiligen Thema" in der Rangreihe der Teilnahmegründe und das „Gespräch über persönliche Glaubenserfahrungen" und die „Diskussion strittiger Probleme" in der Rangreihe der für sie bedeutsamsten Schwerpunkte der Zirkelarbeit von den Teilnehmern auf die Spitzenplätze gesetzt wurden, dann läßt der hohe Grad der Zufriedenheit vermuten, daß es in vielen Runden zu sehr intensivem Austausch über Glaubensfragen gekommen ist (Auswertungsbericht, S. 77; 88; 99). Möglicherweise hat man dabei im Zirkel die *Rückkoppelung an die Elemente Film und Buch* sehr locker gehandhabt. Sie war wohl in vielen Fällen ohnehin schwierig, weil zum einen Sendung und Zirkel zeitlich auseinanderfielen und keine Aufzeichnung der Folgen zur Verfügung stand und weil zum anderen auch die Bearbeitung des Begleitbuchs zu wünschen übrig ließ. Jedenfalls wurden in der Mainzer Studie die „Klärung von Verständnisschwierigkeiten", die „Wiederholung und Besprechung der Fernsehsendungen", die „Kritik an den einzelnen Teilen des Medienverbunds" und die „Bearbeitung des Textes und der Arbeitsanleitungen im Begleitbuch" von den Zirkelteilnehmern als für sie weniger bedeutsam eingeschätzt wie das „Erlebnis der Gruppenatmosphäre" und die „Kontakte mit anderen Teilnehmern". Auch die Rückmeldungen der Zirkelleiter über die Schwerpunkte ihrer Arbeit deuten darauf hin, daß in den Kreisen weniger die Vermittlung „sauberen" theologischen Sachwissens und mehr das Gespräch vom Glauben Betroffener über ihre Probleme und Fragen im Vordergrund stand (Auswertungsbericht, S. 117).

Ansätze, die hoffen lassen

Die *religiösen Auswirkungen* eines solchen Bildungsunternehmens sind natürlich nicht zu messen. Bloßes Wissen aufzubauen ist eins, Einstellungen, Haltungen ein anderes, langwieriger, störanfälliger. Man wird sich nicht von Zahlen blenden lassen dürfen. Fernseheinschaltquoten sagen nichts darüber aus, wie die Sendungen genutzt werden und welche Reaktionen sie kurz- und langfristig auslösen. So mancher – auch im kirchlichen Raum – auf die Attraktivität und audiovisuelle Darbietungsform gegründeten Hoffnung, im Fernsehen sei *das* breitenwirksame Bildungs- bzw. Verkündigungsinstrument herangewachsen, hat die Fernsehwirkungsforschung bittere Dämpfer verpassen müssen. Gerade in den siebziger Jahren hat sie massiv den Verdacht erhärtet, daß dieses Medium seine nachhaltigsten Wirkungen im emotionalen Bereich, in bleibenden Gefühlseindrücken hat, nicht so sehr im Zuwachs an Orientiertheit und Rationalität – auch bei Informationssendungen.
Geht man von bewährten *Wirkungsregeln der modernen*

Kommunikationsforschung aus, dann wird man des weiteren nicht die große Rolle außer acht lassen dürfen, die im Kontakt mit massenmedial vermittelten Botschaften der „selektiven Wahrnehmung" zukommt. Der Zuschauer tritt ihnen nicht als eine Art unbeschriebenes Blatt gegenüber. Er hat immer schon eine mehr oder minder lange Lerngeschichte hinter sich, die Meinungen, Wertorientierungen, Denkmuster, Interessen ausgeprägt hat. Sie schieben sich gleichsam wie ein Filter vor die vermittelten Botschaften und färben sie spezifisch ein, von Zuschauer zu Zuschauer, von Leser zu Leser unterschiedlich, in der Tendenz aber mit der Wirkung, das bestehende Gefüge seiner Auffassungen und Gewohnheiten vor Irritation zu schützen, also tendenziell mit der Wirkung der Bestätigung und Verstärkung, weniger der der Veränderung.

Daß auch die Sendefolgen von „Warum Christen glauben" diese Regel nicht ganz außer Kraft haben setzen können, deutet der *Ergebnisbericht* zur österreichischen Studie über die Zuschauerschaft der Serie an, wenn er feststellt, „daß die Filme der Sendereihe als ‚religiöse Filme' angesehen werden, und folglich von den Sehern auf dem Hintergrund ihrer Einstellungen gegenüber Religion und Kirche wahrgenommen und beurteilt werden. Aufnahme und Erleben dieses Programms wird in erheblichem Maß von religiösen Haltungen und kirchlichen Bindungen bestimmt" (Institut für kirchliche Sozialforschung, 1980, S. 65). Man wird gut daran tun, die Wirkung einer solchen Serie inmitten eines stark kontrastierenden Programmumfeldes nicht zu überschätzen, und wird miteinzukalkulieren haben, daß „Warum Christen glauben" auch Abwehr provoziert, und Vorurteile verstärkt, kurz Nebenwirkungen hervorgerufen hat, die nicht in Absicht und Interesse seiner Urheber lagen.

Gerade mit auf diesem Hintergrund einer gewissen *Ernüchterung über die Leistungskraft des Fernsehens* hat sich die Idee des Medienverbunds entwickelt, die Kombination des Fernsehens mit anderen Informations- und Kommunikationskanälen, insbesondere mit einer „Sozialphase". Was die Zugkraft des Fernsehens zur Nutzung dieses Angebots gemeinsamen Weiterdenkens im überschaubaren Kreis anlangt, so haben sich wohl nicht alle Reichweiten-Erwartungen erfüllt. Vielleicht waren sie auch nicht realistisch genug angesetzt, waren die Kräfte unterschätzt, die viele auf Distanz zur Kirche oder kirchlichen Bildungsarbeit halten. Vielleicht war das Fernsehen in seinem Motivationsvermögen etwas überschätzt, wenn von ihm die ganz große Mobilisierung zum außerhäusigen Gesprächsstoff erhofft war.

Es bleiben viele Fragen offen um dieses Projekt. In Anlage und Ausgestaltung bietet es sicherlich manche Angriffsfläche, war es wohl nicht in all seinen Bestandteilen vorher ausreichend auf seine Adressaten abgestimmt, mit „Betroffenen" getestet. Dennoch, und das ist kein Widerspruch: „Warum Christen glauben" darf als ein wichtiges, notwendiges und auch fruchtbares Unternehmen eingeschätzt werden. Es hat im großen Stil dazu angestiftet, christlichen Glauben zum Gegenstand, von Befragung und Diskussion zu machen und ihn nicht einfach der vermeintlichen Kompetenz von Fachleuten und kirchlichen Profis zu unterstellen. Es hat damit vielerorts der *religiös-theologischen Weiterbildung* einen kräftigen Schuß einer ihr dort bis dato unbekannten Qualität gegeben: die des offenen Dialogs, des Erfahrungsaustauschs, ohne die die Sache Jesu auf die Dauer wohl zu einer institutionalisierten Unverbindlichkeit verkümmert. Und es hat manchem die Augen dafür geöffnet, daß diese kommunikative Ausrichtung, das gemeinsame Suchen beim Normalverbraucher religiöser Weiterbildung zugleich auch „ankommt", vielfach besser als die Experten-Belehrung.

Es sind die der gesamten kirchlichen Erwachsenenbildung eröffneten Perspektiven, die diesen Versuch bei allen seinen Schwächen wertvoll machen: das Potential an neuen Mitarbeitern, das er angesammelt, die ökumenischen Kontakte, die er intensiviert, das Bewußtsein von der Relevanz der Anstrengung um den Glauben, das er – nicht zuletzt dank einer sonst nicht immer so massiv gewährten Unterstützung seitens der kirchlichen Behörden – in der Führungsschicht vieler Gemeinden belebt hat. Oder da wäre die Erschütterung so manchen „Dogmas" über kirchliche Erwachsenenbildung, die „Warum Christen glauben" unter den Mitarbeitern auf allen Ebenen hervorgerufen hat. Daß teilnehmeraktivierende Langzeitarbeit „nicht drin" sei und daß jede Diözese, jedes Bildungswerk, jeder Marktflecken vor anderen Problemen stehe und sich deshalb globale Planung und eine gewisse Vereinheitlichung verbiete, ist seit „Warum Christen glauben" nicht mehr glaubhaft zu vertreten. Es hat vieles zur realen Möglichkeit in der kirchlichen Erwachsenenbildung werden lassen.

Georg Betz

Arbeitsgemeinschaft für Evangelische Erwachsenenbildung in Bayern e.V. (Hrsg.), Warum Christen glauben – Eine 13teilige Fernsehserie. Hinweise und Materialien für Gesprächskreise, Tutzing 1981.

Diözesanarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in der Erzdiözese München und Freising (Hrsg.), Ergebnisprotokoll der Fachtagung: „Warum Christen glauben" am 7. Dezember 1979 im Kardinal-Döpfner-Haus Freising.

Institut für kirchliche Sozialforschung, ORF-Studienprogramm „Warum Christen glauben". Qualitative Untersuchung über Rezeption von Inhalt und Gestaltung der TV-Sendereihe, durchgeführt im Auftrag des ORF, Wien 1980.

Institut für kirchliche Sozialforschung. ORF-Studienprogramm „Warum Christen glauben". Gruppenleiterbefragung, Wien 1981.

Katholische Landesarbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung in Rheinland-Pfalz (Hrsg.), Warum Christen glauben.

- Informationen zum Fernsehkurs, Mainz o.J.
- Auswertungsbericht. Wissenschaftliche Begleituntersuchung zur 13teiligen Fernsehreihe des Südwestfunks Baden-Baden, verfaßt von Hermann Sturm, Mainz 1981.
- Begleitbuch zur 13teiligen Fernsehreihe, Trier 1979.
- Theologisches Sachbuch zur 13teiligen Fernsehreihe, Trier 1979.
- Zirkelleitermaterial zur 13teiligen Fernsehreihe, Trier 1979.

Hermann Sturm, „Warum Christen glauben" – Ein Beitrag zur Öffnung kirchlicher Erwachsenenbildung?, in: Erwachsenenbildung Heft 2/1981, S. 91 ff.

Herausforderungen für Südafrikas Christen

Zwischen Annäherung, Kooperation und Widerstand

Im Frühjahr dieses Jahres gedachte man in Südafrika mit Festen und Aufmärschen des 31. Mai 1961, an dem der damalige Premierminister *Verwoerd* sein Land aus dem Commonwealth löste und die Republik ausrief. Laut Anordnung der Regierung in Pretoria sollten dies Feiertage für die Bürger aller Farben werden, aber Gründe, sich dem Fröhlichkeitsukas nicht anzuschließen, gab es in allen Bevölkerungsgruppen. So hatte z. B. die Stadt Frazerburg alle Feiern abgesagt; die weißen Farmer der Gegend drohten damit, ihre Kinder aus der Schule zu nehmen, wenn diese der Schande ausgesetzt würden, mit den Kindern der Farbigen – wie es die Regierung wünschte – den Feiertag begehen zu müssen.
Ganz andere Gründe hatten die Kirchen, Gewerkschaften und andere Vereine, als sie dazu aufriefen, den *Tag der Republik zu boykottieren* (vgl. HK, Juli 1981, 370 f.). Tausende von Südafrikanern blieben dem Fest fern, so hieß es im Kommentar einer in Johannesburg erscheinenden Zeitung, „weil sie einfach das Gefühl haben, daß Verhaftungen ohne Gerichtsverhandlungen oder Öffentlichkeit, Verbannungen, Verfahren wegen Paßvergehen, die nationale christliche Erziehung, die vom Gesetz verordnete Rassentrennung, die Ungleichheit der Chancen ... nicht geeignet sind, als Grundbestände einer Republik zu dienen, die sie gerne feiern würden" (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30. 5. 81).

Der Ständige Rat der *Südafrikanischen Bischofskonferenz* bekräftigt seine Haltung u. a. mit den Worten: „Wir sind überzeugt, daß die Mehrheit der Bevölkerung Südafrikas keinen Grund sieht, den Nationalfeiertag zu begehen. Dies um so mehr, als sie in ihrem Geburtsland unterdrückt ist und in der Regierung des Landes sowie bei Entscheidungen, durch die sie so sehr in ihrer Menschenwürde betroffen wird, praktisch nichts zu sagen hat ... Wir fordern von neuem eine Politik, in der die Diskriminierung ausgeschaltet ist" (Fidesdienst, 23. 5. 81). Zusätzlich wies der Vorsitzende der Südafrikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *Denis Hurley,* in einem Hirtenbrief darauf hin, daß eine Teilnahme an den Festivitäten den Anschein erwecken könnte, „daß die Kirche mit den politischen und gesetzlichen Ereignissen in dieser Republik einverstanden" sei, und das sei „einfach nicht der Fall". Daran allerdings, daß zahlreiche weiße Katholiken während der Verlesung dieses Hirtenbriefes die Kirchen verließen und eine sogenannte „Katholische Verteidigungsliga" den Aufruf Hurleys als „unpatriotisch" brandmarkte, wird bereits einiges von dem Spannungsfeld sichtbar, in dem die Kirche in Südafrika operieren muß.

Reformen oder kosmetische Korrekturen?

An der Bürde der *Apartheid,* die dieses Land politisch, sozial und kulturell mit einem Netz von Vorschriften überzieht, trägt die Regierung angesichts des weitgehend abgeschlossenen Entkolonisierungsprozesses aller anderen afrikanischen Länder immer schwerer. Seit die damals oppositionelle Nationale Partei (NP) aus dem Wahlkampf von 1948, der eindeutig im Zeichen der „Native Policy" und des Konzepts der Apartheid stand, erfolgreich hervorging, beruht der Grundgedanke jeglicher Politik auf der Rassentrennung. Der Großteil der juristischen und politischen Maßnahmen zur Förderung der „getrennten Entwicklung" wurde bis 1953 festgeschrieben (vgl. HK, Februar 1966, S. 61 ff.). Mußte bereits Premierminister Verwoerd in der ersten Hälfte der sechziger Jahre Konsequenzen aus der zunehmenden internationalen Isolierung und Ächtung ziehen und Beziehungen nicht nur zu westlichen Ländern, sondern auch zu gemäßigten Ländern Afrikas aufnehmen, so hat der seit 1978 amtierende und Anfang Mai dieses Jahres wiedergewählte Ministerpräsident *Pieter Botha* vor allem mit den sich verstärkenden innenpolitischen Problemen zu kämpfen.

Ein *grundsätzlicher Reformwille* wurde Botha bereits Ende der siebziger Jahre nicht abgesprochen, als er unter dem Motto „adapt or die" rund 800 der ca. 2000 Rassengesetze als „überholt und überflüssig" bezeichnete und zu ersten Reformen ansetzte: so wurde z. B. das Paßgesetz aufgehoben und damit erstmals schwarzen Südafrikanern gestattet, sich, wenn auch abgesondert, in weißen Gebieten niederzulassen. Voraussetzung ist allerdings, daß sie einen Arbeitsplatz und eine menschenwürdige Unterkunft haben. In den sogenannten „Internationalen Hotels" sind inzwischen auch Schwarze zugelassen – nur sind dies ausnahmslos exklusive Häuser, deren Besuch für das Gros der Farbigen aus finanziellen Gründen kaum möglich ist. Zwar seien die „Whites only"-Schilder im Bild der südafrikanischen Städte seltener geworden, heißt es in einem Reisebericht, „doch an Stränden, in Schwimmbädern sowie in den meisten Bussen und Bahnen besteht die Trennung nach wie vor" (Süddeutsche Zeitung, 3. 8. 81). Dies sind aber auch nur die ersten Schritte nach Jahrzehnten der Erstarrung hin zu einem *evolutionären Umstrukturierungsprozeß,* an dessen Ende eine staatliche und wirtschaftliche Ordnung stehen soll, welche die vielschichtigen Interessendivergenzen der zahlreichen Minoritäten so auszubalancieren versteht, daß ein Zusammenleben

ohne permanente Explosionsgefahr möglich wird. Von nur *„kosmetischen Korrekturen"* zu sprechen mutet vielleicht voreilig an, wird aber andererseits durch die Regierungspolitik der vergangenen Monate eher bestätigt. Durch den Boykott des Nationalfeiertages nervös geworden, kündigte die Regierung z. B. gegen unbotmäßige Studenten und Intellektuelle Strafmaßnahmen an, die Zahl der *Bannungen* nahm sprunghaft zu. Insgesamt 112 Personen waren im August dieses Jahres, wie Polizeiminister *Louis le Grange* vor dem Parlament ausführte, ohne Prozeß inhaftiert. Nach dem Abschnitt 6 des Terroristengesetzes können sie unbeschränkte Zeit festgehalten werden, was für 75 dieser Personen zutrifft. Weitere 25 Jugendliche unter 18 Jahren waren auf Grund des Gesetzes für innere Sicherheit im Gefängnis. Die Zahl der Gebannten schließlich belief sich zu diesem Zeitpunkt auf 174, darunter 35 Weiße (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 19. 8. 81). Der Bannbefehl ist eine speziell auf die Waffen der Intellektuellen – Schrift und Rede – zugeschnittene Strafe; unter den 1400 Südafrikanern, die seit 1951 gebannt wurden, stellten sie den Großteil. So auch jetzt, als in den vergangenen Wochen die Studentenführer *Sammy Adelmann* und *Andrew Boraine* sowie eine Reihe von Journalisten gebannt wurden.

Schlagzeilen machte die Politik der Republik Südafrika in den vergangenen Wochen auch nicht nur wegen der militärischen Verfolgung von Einheiten der Südwestafrikanischen Befreiungsorganisation SWAPO über namibisches Gebiet hinaus bis nach Angola. Aufsehen erregten auch die Nachrichten darüber, daß Kleinkinder zur Feststellung ihrer Rassenzugehörigkeit drei Jahre lang in Polizeigewahrsam gehalten wurden (epd, 5. 8. 81) und daß ca. 1500 schwarze Frauen und Kinder nach der *Zwangsräumung* ihrer Notunterkünfte in der Nähe von Kapstadt verhaftet, wochenlang festgehalten und dann umgesiedelt wurden. Nach Angaben der Regierung wurden sie mit Bussen in die 1000 Kilometer entfernt liegenden Homelands Ciskei und Transkei transportiert. Die südafrikanischen Rassengesetze erlauben den Schwarzen zwar, in den für Weiße reservierten Gebieten zu arbeiten, verbieten ihnen jedoch, sich dort dauerhaft niederzulassen oder ihre Familien nachzuholen. Wie ein Sprecher der südafrikanischen Kommission „Justitia et Pax" dazu ausführte, sterben in den Homelands jährlich etwa 50 000 Kinder an Unterernährung. Deshalb wanderten ganze Familien aus den unterentwickelten Landregionen in die Industriezentren, wo sie Arbeit finden oder mit ihren Angehörigen zusammenleben wollen.

Ob und wie Botha seinen vorsichtigen Reformkurs wieder aufnehmen kann, hängt nicht zuletzt davon ab, wie er sich innerhalb seiner Partei gegen den konservativen Flügel und innerhalb des Landes gegen die rechtsextreme Reformierte Nationale Partei (RNP) behaupten wird. Die einzige ernst zu nehmende Opposition, die liberale Progressive Föderale Partei (PFP) konnte zwar bei den Parlamentswahlen im Mai ihren Abgeordneten-Anteil von 18 auf 27 erhöhen. Aber auch der radikal rassistischen RNP gelang eine Verdreifachung ihres Stimmenanteils auf 14%. Berücksichtigt man ferner, daß der rechte Flügel innerhalb der NP gestärkt aus den Wahlen hervorging und daß sich 30% der Wahlberechtigten – fast ausschließlich enttäuschte NP-Wähler – ihrer Stimme enthielten, wird die *schwache Stellung Bothas* deutlich. Die Ergebnisse der Wahl, bei der nur die 18,7% weißen Südafrikaner, d. h. zwei der insgesamt 22 Millionen Einwohner, zur Stimmabgabe berechtigt waren, veranschaulichen, wie sehr die burischen Denkkategorien eine pragmatische Rassenpolitik ausschließen und wie wenig die Überlebensinstinkte des Afrikaandervolkes ein Abbröckeln seiner Einheit zulassen.

Eckpositionen: Die reformierten Kirchen und die anglikanische Kirche

Die Kirchen Südafrikas sind, ob sie es wollen oder nicht, vom herrschenden Rassensystem tief mitgeprägt. Dabei sind die mit dem Burentum verbundenen Kirchen nach wie vor vorwiegend ideologische Stütze der herrschenden Rassengesetzgebung. Das gilt vor allem für die *„Nederduitse Gereformeerde Kerk"* (NGK), die bereits 1961 den Ökumenischen Rat der Kirchen verließ und sich Anfang 1978 von der holländischen Mutterkirche trennte, weil diese im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) der Unterstützung des Antirassismus-Programms zustimmte. Zu ihr zählen mehr als 40% aller Weißen im Lande; aufgrund der *engen Verzahnung von Religion und burischer Tradition* ist sie die politisch stärkste Macht in Südafrika. 1950 stellte die NGK auf einem Kongreß selbst fest, daß von den burischen Kirchen aus die Politik der getrennten Entwicklung grundgelegt worden sei.

Im 19. Jahrhundert entstand in dem von den burischen Vortrekkern neu eroberten Gebiet als Ableger der NGK *„Nederduitse Hervormde Kerk"* (NHK) als Staatskirche von Transvaal, sie zählt heute etwa eine viertel Million Weiße. Von dieser spaltete sich wiederum mit der Forderung einer noch strengeren Observanz um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die *„Gereformeerde Kerk"* (GK) ab, die mit ihren ca. 115 000 Mitgliedern noch heute vor allem in Westtransvaal beheimatet ist. Wie ungebrochen in diesen Kirchen die konservative Überlieferung hochgehalten wird, zeigte sich in jüngster Zeit vor allem angesichts von Bothas Reformplänen. Bereits als die ersten Konzepte bekannt wurden, verlangte man kategorisch die konsequente Aufrechterhaltung der „getrennten Entwicklung" mit all ihren Aspekten (vgl. Neue Zürcher Zeitung, 16./17. 12. 79) und sträubte sich besonders hartnäckig gegen die geplante Aufhebung des 1957 beschlossenen Gesetzes, das Geschlechtsbeziehungen über Rassengrenzen hinweg verbietet, und des Verbotes gemischtrassiger Ehen von 1929. Nicht ohne Erfolg: das Vorhaben verschwand auf unbestimmte Zeit in der Schublade.

Im ersten Drittel dieses Jahrhunderts hat die oft als Staatskirche bezeichnete NGK begonnen, für die Farbigen eigene Kirchen zu bilden. Die größte der Tochterkirchen ist

die „*Nederduitse Gereformeerde Kerk in Afrika*" (NGKA), die – ausschließlich für Schwarze – inner- und außerhalb der Südafrikanischen Republik eine knappe Million Mitglieder vereint und im Lande etwa 6% der Schwarzen umfaßt. Die „*NG Sending Kerk*" ist die Kirche der Coloureds, der Mischlinge. Ihr gehören etwa 30% dieser Volksgruppe an, insgesamt rund 700 000 Gläubige. Für die Inder gibt es schließlich die „*Reformed Church in Africa*" (RCA), die allerdings nur 9% der Asiaten (60 000) für sich gewinnen konnte. Auch die NGK hat eine separate Kirche für die Schwarzen aufgebaut, die „*Bantu Hervormde Kerk*", die 250 000 Mitglieder zählt.

Nicht eben mühelos gelingt die *theologische Grundlegung der Apartheidspolitik.* Ein Bericht unter dem Titel „Menschliche Beziehungen und der südafrikanische Schauplatz im Licht der Heiligen Schrift", der von der Generalsynode der NGK 1976 veröffentlicht wurde, beharrt auf der Notwendigkeit ständigen Nachdenkens über die Beziehungen zwischen den Rassen und Völkern. Große Bedeutung wird darin dem Bericht der Genesis über die Sprachenverwirrung beigemessen: Auch wenn nur die Verwirrung der Sprachen genannt sei, meine sie doch auch eine geistliche Aufsplitterung der Menschheit in getrennte Gemeinschaften, die der psychischen Struktur des Menschen Rechnung trage. Die „Einheit in Christus hebt die kulturellen und rassenbedingten Unterschiede nicht auf, sondern transzendiert sie, und deshalb behält diese Politik einer getrennten Entwicklung ihren Wert, selbst unter diesen neuen Voraussetzungen" (Informationen zum besseren Verständnis der Apartheid in Südafrika. Pro-Mundi-Vita-Bulletin 72, 1978, S. 35). Im Hinblick auf die getrennten Tochterkirchen unterstreicht der Bericht, daß dieses System mit der Vielfalt der kirchlichen Gruppen und Untergruppen, wie sie in der Bibel beschrieben werden, übereinstimmen.

Selbst innerhalb der NGK ist diese offizielle Auffassung nicht unumstritten, vor allem die Koppelung von Verschiedenartigkeit und Trennung wird von den farbigen Tochterkirchen nicht mehr widerstandslos akzeptiert.

Zwar sind deren Pfarrer überwiegend weiß, aber der ständige Kontakt zu den Armen der südafrikanischen Gesellschaft entfremdet sie der Gedankenwelt ihrer weißen Mutterkirchen. Erstmals 1975 gaben über 100 Pfarrer eine Erklärung gegen die Apartheid ab, 1976 protestierten sie gegen „das allzulange Schweigen ihrer Kirche zur Lage in Südafrika", und seit Mitte der siebziger Jahre begannen Pfarrer aus allen drei Tochterkirchen der NGK den *Broederkring als Gegenstück zum Broederbund,* dem protagonistischen Zirkel der burischen Politik, zu organisieren. „Ein Bruch muß nicht schon bald erfolgen. Ein Bruch wäre außerdem vermeidbar. Aber die Spannungen zwischen den reformierten Kirchen in Südafrika werden sich bis ins Unerträgliche steigern" – so formulierte der führende farbige Theologe *Allan Boesak* die Lage (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 5. 8. 80).

Als eine Kirche für alle Rassengruppen verstand sich dagegen von Anfang an die ca. 1 700 000 Mitglieder starke *anglikanische Kirche.* „Sie verkörpert den längsten und dauerhaftesten Protest gegen die Rassengesetzgebung" (Pro-Mundi-Vita-Bulletin, a.a.O., S. 36). Immer wieder wurde sie deshalb bezichtigt, anti-afrikaans zu sein; viele ihrer einflußreichen Mitglieder wurden ausgewiesen, so z. B. 1972 Bischof *Colin O'Brien Winter* und noch 1977 fünf weitere Geistliche, die am Christlichen Institut arbeiteten, sowie *David Russel,* Pfarrer einer schwarzen Gemeinde am Kap. Schon 1950 gab die anglikanische Synode eine Erklärung ab, in der die Überzeugung zum Ausdruck gebracht wurde, daß „Diskriminierung auf Grund der Hautfarbe unvereinbar ist mit den Grundsätzen der christlichen Religion" (vgl. HK, Februar 1966, S. 91). 1953 folgte eine lange Erklärung, in der es unter anderem hieß: „Wir glauben, daß es vom moralischen Standpunkt aus falsch ist, eine Politik anzuwenden, die darauf hinzielt, die Angehörigen einer bestimmten Rasse permanent in einer untergeordneten Stellung zu halten, und wir glauben, daß die Rassendiskriminierung, wie sie in diesem Land betrieben wird, genau darauf hinzielt" (Pro-Mundi-Vita-Bulletin, a. a. O., S. 36 f.).

Seit Jahren ist es vor allem der anglikanische Bischof von Lesotho und Sekretär des südafrikanischen Kirchenrates *Desmond Tutu,* der nicht müde wird, die Politik der Regierung im In- und Ausland anzuprangern. Im Anschluß an eine Reise durch europäische Länder im April dieses Jahres wurde ihm der *Paß entzogen,* eine Nachricht, die nicht nur im Ausland, sondern auch in Südafrika Bestürzung auslöste. Trotzdem ist Bischof Tutu unter den besonnenen schwarzen Politikern Südafrikas keineswegs eine unumstrittene Figur. Vor allem die bei seiner letzten Reise und schon früher immer wieder erhobene Forderung nach einem internationalen wirtschaftlichen Boykott Südafrikas, um das „rassistische Regime" von Pretoria in die Knie zu zwingen, stoßen auf öffentlich ausgesprochene Ablehnung so angesehener Führer wie des Zulu-Oberhauptes *Gatsha Buthelezi* und der schwarzen Gewerkschaftsführerin *Luca Mvubelo.* Ihnen scheint die unausbleibliche Konsequenz jeglichen Wirtschaftsboykottes lediglich die weitere Verarmung der schwarzen Bevölkerung zu sein.

Die lutherische Kirche und die Position des ÖRK

Die heute knapp eine Million Gläubige zählende *lutherische Kirche* versuchte lange, ungefähr eine *Mittellinie* zwischen den reformierten Kirchen und der anglikanischen Kirche einzuhalten; d. h., zu den schwierigen Rassenfragen schwieg sie sich aus und leitete damit Wasser auf die Mühle der Regierungspolitik. In den siebziger Jahren erst setzte so etwas wie ein wachsendes Problembewußtsein ein, man erkannte, daß indifferentes Verhalten eher die Zwietracht gefördert hatte, und betonte das dringende *Bedürfnis nach Einheit,* sowohl im Inneren der lutherischen Kirchenfamilie wie auch unter den christlichen Kirchen im allgemeinen. „Ein wesentlicher Hinderungsgrund zur vollen Einheit innerhalb der lutherischen Kirche ist

die Mentalität gewisser Weißer – 4,42% aller Mitglieder –, die die Regierungspolitik gutheißen, während sie gleichzeitig an der Zweireichelehre festhalten" (Pro-Mundi-Vita-Bulletin, a.a.O., S.38). An der gesamtafrikanischen lutherischen Konsultation in Gaberone, in Botswana (1977), wurde der Enttäuschung über die weißen lutherischen Kirchen Ausdruck gegeben, insbesondere über ihren mangelnden Kontakt mit den schwarzen lutherischen Kirchen des Landes. Die Versammlung beschwor die Kirchen offen, sich auch im Kampf um die soziale Gerechtigkeit zu engagieren. Andererseits waren mit der Entkolonisierung Afrikas neue Kirchen entstanden, die parallel zu den Staaten in den Vereinten Nationen auf kirchlicher Ebene die Rassismusdiskussion im ÖRK forcierten und Handlungsstrategien konzipierten. Die IV. Vollversammlung des ÖRK in *Uppsala* 1968 erteilte einer Expertenkonferenz den Auftrag, ein Programm zur Bekämpfung des Rassismus zu erarbeiten. 1970 wurde die Einrichtung eines *Sonderfonds* des Programms beschlossen und erstmals 200 000 Dollar an 19 antirassistische Organisationen vergeben, unter ihnen an den südafrikanischen African National Congress (ANC) und die namibische South West African People's Organisation (SWAPO).
Auf die Empfehlung zum Rückzug wirtschaftlicher Investitionen aus Südafrika, wie sie die Kommission des ÖRK in Utrecht 1972 gab, reagierte die EKD mit einem Sondervotum, das auf *Reformmaßnahmen zugunsten afrikanischer Arbeiter* in Südafrika abzielte, nahm Gespräche mit deutschen Investoren in Südafrika auf und untersuchte in der Folgezeit den EG-Kodex für Unternehmen mit Südafrika kritisch (epd-Dokumentationen Nr. 18/77; 42/77; 16/77; 23–24/81).

Die lutherische Kirche Südafrikas schloß sich dieser Intention insofern an, als sie im Juli 1979 zu einer *Südafrikanischen Konferenz Christlicher Führungskräfte (SACLA)* einlud, zu der sich mehr als 5000 Teilnehmer und Gäste auch aus einer Reihe von westlichen Ländern einfanden, darunter auch eine deutsche Delegation unter der Leitung des stellvertretenden Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Kirchenpräsident *Helmut Hild.* Für die Dauer der Konferenz wurden die Rassengesetze aufgehoben, was Vertreter der NGK dazu veranlaßte, die Veranstaltung weitgehend zu meiden. Aber „die eigentlichen Kontrahenten kamen nicht", heißt es in einem abschließenden epd-Kommentar: Die Buren nicht, weil sie Angst hatten, es könnte sich an der augenblicklichen Situation etwas ändern; die jungen Schwarzen nicht, weil viele von ihnen bereits das Vertrauen in Gespräche mit den Weißen verloren haben. So schilderte denn auch Helmut Hild seine Eindrücke von der Konferenz als „außerordentlich widersprüchlich" (epd, 2. 8. 79); die Veranstaltung sei eine „politische Demonstration" gewesen, die aber keine sichtbaren Konkretionen für die Veränderung in Südafrika gebracht habe.

Sicher spricht einiges für die These, daß konkrete Verbesserungen der Lebensbedingungen und der Abbau rassenbedingter Diskriminierungen eher durch direkte Kontakte zu den Investoren als durch einen Aufruf zum Abbruch der Wirtschaftskontakte zu erreichen ist. Doch hängen Erfolgsaussichten von Zugeständnissen der Investoren ab, jene wiederum von den Möglichkeiten, die das System der Südafrikanischen Regierung an Spielraum bietet.

Wachsender Widerstand der katholischen Kirche

80% der Katholiken Südafrikas, d.h. ca. 1,5 Millionen Menschen, sind Schwarze. Schon aus diesem Grund kann der Kampf der schwarzen Südafrikaner um Gleichberechtigung der katholischen Kirche nicht gleichgültig sein. Ebenso wie die Lutheraner sind die Katholiken eine Minderheit, sie machen etwa 7% der Gesamtbevölkerung aus. Dennoch ist die Zuwachsrate erheblich, allein von 1960 bis 1970 betrug sie unter den weißen Katholiken 58%, unter den schwarzen sogar 76% (*Reinhard Rode,* Die Südafrikapolitik der Bundesrepublik Deutschland 1968–1972, München 1972, S. 99).
Derzeit sind in den vier Erzdiözesen und 18 Diözesen des Landes 1166 Priester tätig, den nur 404 männlichen Ordensbrüdern stehen 4313 Ordensfrauen gegenüber, die sich vor allem mit der Verwaltung und Betreuung der 2098 Missionsstationen befassen, da von diesen nur ca. 180 gleichzeitig Sitz einer Pfarrei sind. Bemerkenswert ist der Zuwachs an Ordensfrauen: In den vergangenen fünf Jahren stieg ihre Zahl um 117, während sich die der männlichen Ordensbrüder im gleichen Zeitraum um 24 verringerte.
In den Städten ist die katholische Kirche eine Kirche englischsprechender Weißer, in ländlichen Gebieten eine schwarze Kirche, und in den Barackenstädten der Kapprovinz schließlich ist sie „coloured". Unter der Bevölkerung niederländischer Abstammung ist sie fast gar nicht vertreten. Von ihren Institutionen und Strukturen her gesehen, ist sie eine *weitgehend europäische Kirche;* von den Bischöfen sind 10 schwarzer Hautfarbe, einer ist Inder, 21 sind – ebenso wie 80% der Priester – Weiße. Der hohe Anteil der Ausländer unter der Geistlichkeit brachte Unsicherheiten für die Kirche und schuf einen besonderen *Anpassungsdruck* für die Kleriker, die bei Konflikten mit den rassistischen Normen von Ausweisung bedroht waren. So waren selbst gemischtrassige Pfarreien bis in jüngste Zeit geteilt, Gottesdienste fanden in *nach Rassen getrennten Kirchen* statt, Kommunikation zwischen den Rassen blieb die Ausnahme. Als Konsequenz war die Kirche in Südafrika „trotz gegenteiliger Beteuerung oft genug nicht die *eine* Kirche, sondern – wegen der politischen Situation – in Wirklichkeit ebenso aufgesplittert in Personalkirchen wie alle anderen" (*Johannes Henschel,* Situation der katholischen Kirche in Südafrika, Referat auf der 4. Werktagung für Theologen 1974 in Aachen, S. 3). Die Mehrheit des Klerus reduzierte Christsein auf die spirituelle Ebene und schreckte vor jeglicher, auch potentieller Konfrontation mit der Staatsgewalt zurück.

Dennoch hatten die katholischen Bischöfe bereits 1952 erstmals in einem Hirtenbrief zur Rassenfrage Stellung genommen und sich seither mit wachsender Deutlichkeit geäußert. Noch sehr zurückhaltend bemerkten sie 1952, daß ein schlecht angebrachter und gewaltsamer Versuch, die Nicht-Europäer in ihren Gewohnheiten und Sitten zu europäisieren, katastrophal sei. Es brauche eine *schrittweise Entwicklung* und eine klug *dosierte Annäherung* auf der Basis von Besonnenheit, Liebe und Gerechtigkeit (vgl. HK, August 1952, S. 510ff.). 1957 stellten die Bischöfe fest, daß sich seit ihrer Erklärung von 1952 nichts geändert habe; sie verurteilen erstmals ausdrücklich die Politik der getrennten Entwicklung, weil die Tatsache der weißen Oberherrschaft in allen Lebensbereichen verleugnet werde. „Wir sind Heuchler, wenn wir die Apartheid in der südafrikanischen Gesellschaft verurteilen, sie gleichzeitig aber in unseren eigenen Institutionen dulden" (Pro-Mundi-Vita-Bulletin, a. a. O., S. 39). 1960 bestanden die Bischöfe darauf, alle *friedlichen Mittel zur Veränderung* einzusetzen, und verurteilten jede Anwendung von Gewalt. 1962 heißt es: „Wir müssen alle legitimen Mittel anwenden, die uns unser christliches Gewissen eingibt, um die Ungerechtigkeiten zu bekämpfen und zu überwinden, die auf den unterprivilegierten Gruppen lasten ... besonders, da ja diesen Leuten das elementare Recht verweigert wird, sich zur Verteidigung ihrer legitimen Interessen zu organisieren" (vgl. HK, Februar 1966, S. 92). 1966 machten die Bischöfe die Gläubigen mit der Konzilskonstitution Gaudium et spes vertraut und kritisierten die Einschränkung der Grundrechte sowie das System der Wanderarbeit scharf.

Aufsehen erregte besonders der mit „bisher nie gekanntem Freimut" (HK, Mai 1972, S. 220) verfaßte Fastenhirtenbrief des Jahres 1972 unter dem Motto *„Aufruf an das Gewissen"*. Neben den bereits vorher angesprochenen Zielrichtungen gegen das Apartheidssystem wendet sich der Aufruf hauptsächlich an die *weißen Katholiken:* „Unser Zeugnis für soziale Gerechtigkeit muß zu Hause beginnen, wenn es glaubwürdig sein soll ... Wir müssen zeigen, daß die Kirche nicht bereit ist, unter privilegiertem Schutz zu existieren, sondern daß sie wie Christus eine besondere Bindung an die Armen, Ausgestoßenen, Unterdrückten und Unglücklichen hat" (Misereor Aktuell, April 1972, S. 19). „Doch die Realisierung im eigenen Bereich stieß bei Teilen der kirchlichen Führungskräfte und den weißen Gemeinden auf *passiven Widerstand*" (Reinhard Rode, a. a. O., S. 101).

Zuspitzung seit 1976

Noch deutlicher wurde die Sprache der Bischöfe in den Verlautbarungen im Anschluß an die im Februar 1977 tagende Bischofskonferenz (vgl. HK, März 1977, S. 163 f.). Scharfe Kritik wird am *Verhalten der Polizei* bei den Schüler- und Studentenunruhen des Jahres 1976 geübt, die mindestens 575 Todesopfer gefordert hatten (nach Neue Zürcher Zeitung, 2. 3. 80). „Wir rufen in Erinnerung zurück, daß die Unruhen in Soweto mit einer Demonstration der Jugend gegen ein Erziehungssystem begannen, das die Schüler und Studenten eher als einengend und begrenzend, denn als förderlich für ihre Erziehung und Ausbildung ansahen ... In dem Kampf, der seit Juni 1976 eine neue Intensität erreicht hat, werden wir besonders durch verläßlich scheinende Berichte über die Brutalität der Polizei verstört ... wir sprechen hier von anscheinend systematischem Niederknüppeln und nicht zu rechtfertigendem Schießen und von kaltblütigem Foltern festgenommener Personen" (epd, 11. 2. 77). Weiter gaben die Bischöfe bekannt, daß sie ihre im März 1976 begonnene *Öffnung katholischer Schulen für nicht-weiße Rassen* fortsetzen wollten. Erziehungsminister *Piet Koornhof* hatte mehrfach mit der Schließung der betreffenden Schulen gedroht, und erst nach längerem Tauziehen kam es in dieser Frage zu einem Kompromiß. Heute sind etwa 20% der katholischen Schulen allen Rassen zugänglich, erhalten aber aus diesem Grund keine staatliche Unterstützung, und obwohl kein Schulgeld verlangt wird, sind nur 10% der Schüler Farbige (vgl. Telema, Juli–September 1981, S. 67).

Des weiteren gaben die Bischöfe im Februar 1977 ein *21 Punkte umfassendes Programm* heraus, in dem sie sich verpflichteten, für *Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche* zu sorgen (vgl. Die katholischen Missionen, Mai/Juni 1977, S. 75). Sie kündigten darin an, alle Formen von Diskriminierung in bezug auf Rasse und Kultur beseitigen zu wollen, sowohl hinsichtlich der Strukturen innerhalb der Kirche als auch im Hinblick auf die Dienstleistungen der Kirche im Bereich von Erziehung, Gesundheit und Sozialfürsorge. Vor allem sei man entschlossen, den Schwarzen *mehr verantwortliche Posten* in der Kirche zu übertragen. Zur Kontrolle der Verwirklichung wurde eine *interdiözesane Pastoralkonstitution* gegründet.

Die *staatlichen Repressionen* nahmen im Laufe des Jahres 1977 deutlich zu. Am 19. Oktober wurde *Smangaliso Mkhatswa,* damals Sekretär der Südafrikanischen Bischofskonferenz und außerdem Mitglied der nationalen Justitia-et-Pax-Kommission sowie der ökumenischen Kommission, verhaftet und für fünf Jahre unter Bann gestellt. Der damalige Vorsitzende der Bischofskonferenz, Erzbischof *Joseph P. Fitzgerald* von Johannesburg, protestierte in diesem Zusammenhang öffentlich gegen alle unbegründeten Bannurteile. Der damalige Sekretär der Bischofskonferenz, *Dominic Scholten,* wurde in einem anonymen Telefonanruf mit dem Tod bedroht, und Polizisten drangen illegal in die Räume der Bischofskonferenz ein. Daß Mkhatswa als erster schwarzer Priester trotz seiner fortbestehenden Bannung am 1. Mai 1981 zum Sekretär der Südafrikanischen Bischofskonferenz ernannt wurde, ist mehr als eine demonstrative Geste der Bischöfe.

Immer an vorderster Front, wenn es um die Propagierung von Interessen der farbigen Bevölkerung geht, ist seit nahezu 30 Jahren Erzbischof *Denis Hurley* zu finden. So wurde z. B. in jüngster Zeit sein Vortrag vor der Interna-

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. 1ff.). 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 verweigert 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 kargeres 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 protugiesischen 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 Tembé 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 auftut" (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 finden. 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 Pastoralkonzept 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 Identi-

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 Zoungrana*, 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 Zoungrana betonte, das Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag 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 Besuches 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

Liebe zu einem verläßlichen Band verhelfen. Darum hält die Ehe dazu an, daß Mann und Frau über ihre unmittelbaren Empfindungen hinaus ein unbegrenztes und durch keine Bedingungen eingeschränktes Ja zueinander sagen. Dieses Ja zum gemeinsamen Leben meint die beiden Personen in ihrer Partnerschaft und schließt die Kinder ein." Es gelte für Aufgaben in Ehe und Familie, die sich auf dem Weg des Lebens stellen, was immer dieser an Erfahrungen und unvorhersehbarem Geschick mit sich bringe. Wo sich Menschen einander endgültig und vorbehaltlos anvertrauten, erschließe sich ihnen Gott als Schöpfer. Interessant ist dabei, wie das *zwischenkirchlich kontroverse Verständnis von Ehe* umschrieben wird. Dazu heißt es wörtlich: „Weil (der) Segen Gottes für die Ehe unter Christen von der römisch-katholischen Kirche als eine von Jesus Christus selbst gewollte und von Gott im Zeichen des Eheversprechens geschenkte Zusage der Gnade verstanden wird, versteht sie die Ehe als Sakrament. Auch wenn die evangelische Kirche mit Martin Luther die Ehe als ein ‚weltlich Ding' begreift, sieht sie ihre Verbindlichkeit in Gottes gnädiger Anordnung und in seiner Liebe zu den Menschen begründet und getragen." Im Mittelpunkt steht aber weniger eine gemeinsame theologische Sprache hinsichtlich des Eheverständnisses, auch wenn hierin ein gewisser Fortschritt zu erkennen ist, sondern *das Bemühen, die Notwendigkeit der Ehe als dauerhafter Institution begreiflich zu machen,* auch wenn das Wort Institution dabei kaum benutzt wird. Die Erklärung bezeichnet „das ausdrückliche und öffentlich gesprochene Ja zum gemeinsamen Leben" als eine Hilfe zur Dauer der Liebe in wechselnden Situationen der Ehegemeinschaft. Durch die Öffentlichkeit des Eheversprechens werde die Verläßlichkeit des Jawortes in seiner Verbindlichkeit für die Ehepartner und für die Menschen, mit denen sie in der Gesellschaft leben, bekannt und bekräftigt. Persönliche Beziehung und öffentliche und deshalb auch rechtlich wirksame Bindung im Eheversprechen gehörten zusammen, zwischen der persönlichen Beziehung der Eheleute und ihrer institutionellen Form bestehe kein Gegensatz.

Auf der diesjährigen Herbstvollversammlung (vgl. ds. Heft S. 548) haben die deutschen Bischöfe ein Wort „Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft" verabschiedet und veröffentlicht. Der Text geht aus von der Feststellung Johannes XXIII. in „Pacem in terris" (Nr. 41), nach der die Tatsache, daß die Frau „sich ihrer Menschenwürde immer mehr bewußt wird", zu den Zeichen der Zeit gehört. Als Ziel der Aufarbeitung dessen, was dieses Zeichen bedeutet, stellt das Wort der Bischöfe der Kirche die Aufgabe, sich „mit ganzer Kraft" dafür einzusetzen, „daß die Frau die Gleichheit ihrer Würde und die Eigenart ihres Frauseins wahren, entfalten und in der Gestaltung von Gesellschaft und Kirche einbringen kann". Um die Voraussetzung dieser Aufgabe richtig einzuschätzen, werden *eine Reihe von Grundsätzen* festgehalten und begründet. Sie beziehen sich vor allem auf drei Punkte: auf die Gleichheit von Mann und Frau als Person, auf die verschiedene Ausprägung des Menschseins von Mann und Frau und auf das Angewiesensein von Frauen und Männern auf gegenseitige Partnerschaft. Zum ersten Punkt wird eingeräumt, daß in der Geschichte der Menschheit wie in der Geschichte der Kirche und der Theologie die grundlegende Wahrheit von der gleichen Würde aller Menschen, also auch von Mann und Frau „nicht immer vollständig erkannt" und „noch weniger gelebt" worden ist. In verschiedenen Zeiten und Kulturen habe es unter unterschiedlichen Gesellschaften und Verhältnissen *Unterdrükkung und Diskriminierung der Frau* gegeben. Unter Punkt zwei werden *einseitige Typisierungen,* etwa die Festlegung des Mannes auf eine aktive und die der Frau auf eine passive, empfangende Rolle zurückgewiesen, gleichwohl aber die Unterschiedlichkeit der Ausprägung des Menschseins von Mann und Frau stärker herausgestellt. Dabei wird vor allem die unterschiedliche „Berufung zum Dienst am Leben", und das heißt bei der Frau, die „Disposition zum Muttersein" besonders hervorgehoben. Zu Punkt drei, zur gegenseitigen Partnerschaft von Mann und Frau, werden *flexiblere Strukturen* gefordert, die eine Überforderung der Frau zum Schaden vor allem der Kinder unterbinden sollen. Verantwortliche Entscheidung von Frauen und Männern für Familie und Erwerbstätigkeit dürfe nicht diskriminiert, sondern müsse ermöglicht und akzeptiert werden. Den Grundsätzen folgen *eine Reihe von praktischen Hinweisen auf die verschiedenen Verantwortungsbereiche* der Frau in Familie, Arbeitswelt und auch in der Politik. Eine stärkere Beteiligung der Frauen an der kirchlichen Gemeindearbeit und an verschiedenen kirchlichen Diensten wird gutgeheißen und gefordert. Die Frage der *Zulassung der Frau auch zum priesterlichen Dienst* wird durch einen knappen Hinweis auf die Erklärung der Glaubenskongregation vom 15. Oktober 1976 „erledigt". Hingegen wird der *Ständige Diakonat der Frau* mit Hinweis auf den entsprechenden Entschluß der Gemeinsamen Synode für möglich gehalten. Allerdings wird angesichts römischen Widerstandes ausweichend mit der Forderung nach „weiterführender Diskussion" geantwortet. – An dem Text wurde seit etwa 5 Jahren gearbeitet. Gemessen an der Vorbereitungszeit ist das Ergebnis zwar nicht ohne Gewicht, weil solche allgemeinen Grundsätze festgehalten werden, die für jedes Gespräch über die Stellung der Frau Maßstäbe setzen. Aber gemessen an der teilweisen Schärfe der Auseinandersetzung und bezogen auf die auch empirisch nachweisbaren einschneidenden Verhaltensänderungen von Frauen im Verhältnis zum familiären und zum religiös-kirchlichen Bereich bleibt der 20 Druckseiten umfassende Text relativ profillos.

Vom 18. bis 22. September tagte in Güstrow (Mecklenburg) die Synode des evangelischen Kirchenbundes in der DDR. Während der Tagung wurde der Magdeburger Bischof *Werner Krusche* als Nachfolger von Bischof *Albrecht Schönherr* zum neuen Vorsitzenden des Kirchenbundes gewählt. Eines der Hauptthemen der Synode war die geplante Schaffung einer „Vereinigten Evangelischen Kirche in der DDR". Die 62 Synodalen aus den acht Landeskirchen stimmten in Güstrow mit überwältigender Mehrheit einer „Gemeinsamen Entschließung zur schrittweisen Verwirklichung einer verbindlichen föderativen Gemeinschaft" zu. Es handelt sich dabei um eine Art *Stufenplan* für die Neuorganisation, die im Lauf von sechs Jahren abgeschlossen werden soll. Als ein erster Schritt wurde von der Synode ein Kirchengesetz verabschiedet, mit dem die *Verfassung* des Kirchenbundes *geändert* und ihm mehr Kompetenzen eingeräumt werden sollen. Demnach soll der Kirchenbund künftig für alle Gliedkirchen und auch für die beiden konfessionellen Zusammenschlüsse der lutherischen und der unierten Kirchen das gesamte Mitarbeiterrecht einschließlich Ausbildung, Versorgung und Vergütung regeln können, dazu Fragen der Kirchenzugehörigkeit und der Kirchensteuer. Außerdem gehört es zu seinen Aufgaben, gesamtkirchliche Beschlüsse im liturgischen Bereich herbeizuführen. Vergrößert werden soll nach dem verabschiedeten Kirchengesetz die Synode des Kirchenbundes, die künftig 80 Mitglieder zählen wird. Zur Sprache kamen in Güstrow auch zahlreiche *gesellschaftspolitische Fragen:* So beklagte sich die Synode über Schwierigkeiten, die christlichen Schülern, Lehrlingen und Studenten aus ihrer aktiven Beteiligung am Gemeindeleben immer noch erwüchsen. In einer einstimmig angenommenen Entschließung wurde darauf hingewiesen, daß Respekt vor der Glaubens- und

Gewissensfreiheit in der kommunistischen Erziehung der DDR eine zentrale Frage des Zusammenlebens von Christen und Marxisten sei. Sachgespräche der Kirchenleitungen mit Staatsvertretern seien darum „dringend erforderlich". Als Ausdruck des gewachsenen Vertrauensverhältnisses zwischen den Kirchen in der DDR und Polen, „das auch unter komplizierten Bedingungen nicht aufgegeben werden darf", bezeichnete die Synode die Hilfssendungen für polnische Gemeinden und kirchliche Einrichtungen. Nachdem die Forderung junger Christen in der DDR nach der Ermöglichung eines *sozialen Friedensdienstes* als Alternative zum Wehrdienst zunächst in nichtöffentlicher Sitzung diskutiert worden war, verabschiedete die Synode schließlich mit großer Mehrheit eine *Entschließung zur Friedensverantwortung,* in der die Kirchenleitungen aufgefordert wurden, in Gesprächen mit Staatsvertretern erneut nach Möglichkeiten zu suchen, wie der Forderung nach einem zivilen Wehrersatzdienst Rechnung getragen werden könne. Mit ihrem Anliegen werde von den Jugendlichen der Kirche besonderes Vertrauen entgegengebracht, das sehr ernst genommen werde.

Unter dem Titel „Rüstung und Entwicklung" hat die Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für Kirchlichen Entwicklungsdienst einen Diskussionsbeitrag zur Problematik des Rüstungsexports vorgelegt. Ausgehend von der Feststellung, daß nicht erst Gebrauch und Einsatz, sondern bereits Produktion, Lieferung und Erwerb von Waffen die Überlebenschancen von Millionen Menschen *auch materiell* gefährdeten, werden die in der gegenwärtigen Diskussion vorgebrachten Argumente für Waffenexporte in Entwicklungsländer kritisch geprüft. Dem Argument, Entwicklungsländer hätten wie die Industrieländer ein Recht auf Selbstverteidigung und deshalb könnten ihnen Waffenlieferungen nicht prinzipiell verweigert werden, wird entgegengehalten, daß der Anspruch auf nationale Unversehrtheit besser durch *die Förderung und Schaffung handlungsfähiger internationaler Gremien, kollektiver Bündnisse und regionaler Zusammenschlüsse* gesichert werden könne. Der Versuch, auch in der Dritten Welt militärische Gleichgewichte aufzubauen, führe erfahrungsgemäß zu einer Rüstungsdynamik, die die Handlungsspielräume von Politikern einenge. Dem Hinweis auf die Notwendigkeit von Rüstungslieferungen angesichts der Auswirkungen der Ost-West-Auseinandersetzungen auf die Dritte Welt wird entgegengehalten, die Ost-West-Auseinandersetzungen erschwerten die Lösung der ohnehin komplizierten Probleme der Länder der Dritten Welt. Waffen gehörten nicht nur für die Empfänger zu den gefährlichsten Exportgütern, sondern seien auch für Lieferländer gefährlich: „Die zahlreichen Kriege in der Dritten Welt seit 1945 zeigen, daß mehr Waffen nicht mehr Sicherheit bedeuten und die Einflußmöglichkeiten von Waffenlieferländern begrenzt sind." Angesichts der ruinösen Verschuldung vieler Entwicklungsländer sei die Ausweitung des Waffengeschäfts *entwicklungspolitisch eine Investition in verkehrter Richtung.* Zum Argument, die Bundesrepublik dürfe als wichtiger Käufer von Öl und Rohstoffen die militärische Sicherheit der Lieferländer nicht prinzipiell anderen überlassen, wird darauf hingewiesen, daß die bisher eindeutig restriktive Haltung der Bundesrepublik in Fragen der Rüstungsexporte in die Dritte Welt in bilateralen und internationalen Verhandlungen zu Klarheit und Glaubwürdigkeit deutscher Politik beigetragen und Spielraum für alternative Sicherheitsüberlegungen eröffnet habe. Auf eine Koppelung von Rohstofflieferungen und Abnahme von Industriegütern durch die eine mit Lieferung von Rüstungsgütern durch die andere Seite einzugehen, sei ethisch unannehmbar. Das Papier kommt zu dem Schluß: „Die Bundesregierung und die im Bundestag vertretenen Parteien sollen an den Rüstungsexportbeschränkungen festhalten und sie konsequent handhaben." Bemühungen um Umstellung militärischer auf zivile Produktion, insbesondere im Schiffsbau, sollten unterstützt werden. Zur Aufgabe der Kirchen wird ausgeführt, daß in den westlichen Rüstungsexportländern eine gegenseitige und gemeinsame Beratung der Kirchen dringlich sei. Die EKD und ihre Gliedkirchen sollten ihren geistlichen und finanziellen Beitrag zu Frieden und Gerechtigkeit in der Welt durch umfassende Hilfen deutlich verstärken.

Bücher

EUGEN BISER, **Der Zeuge.** Eine Paulus-Befragung. Verlag Styria, Graz – Wien – Köln 1981. 336 S. 55.– DM.

Eugen Bisers Paulusbuch geht von der Voraussetzung aus, wer mit dem Völkerapostel über Sinn und Gestalt seiner Botschaft ins Gespräch kommen wolle, müsse in den Kernbereich vorstoßen, dorthin, „wo er, der apostolische Partner, selbst ein Hörender und Vernehmender ist". Daher findet Biser den hermeneutischen und sachlichen Schlüssel zur Deutung im Damaskuserlebnis, das er durch eine Verschränkung der Leitbegriffe Offenbarung und Auferstehung zu fassen versucht. Sein Buch ist letztlich eine in verschiedenen Anläufen vorgenommene Explikation des von der entscheidenden Wende durch die Christusbegegnung her gedeuteten Existenzakts des Apostels. Einem Kapitel über die Berufung folgen Abschnitte über die Lebensgestalt, die theologische Konzeption, das Glaubensverständnis, die Verkündigung und den Dienst des „antwortenden Zeugen" Paulus. Die letzten beiden Kapitel, an die sich noch ein Abschnitt über die Eigenart der Paulusbriefe als Medium der Verkündigung anschließt, zeigen, wo neben der Konzentration auf das „Urerlebnis" der zweite Schwerpunkt von Bisers Entwurf liegt: Es geht ihm um Probleme religiöser Kommunikation, die sich an Paulus, der den Übergang von der direkten zur durch das Medium Brief vermittelten Verkündigung markiert, in besonderer Weise herausarbeiten lassen. Gerade diese doppelte Konzentration macht zweifellos die Stärke dieses eigenwilligen Buchs aus. Biser vermag nicht zuletzt durch seine Formulierungskunst und eine große gedankliche Klarheit die Faszination, die Paulus auf ihn ausübt, auf den Leser zu übertragen. Die zahlreichen Stellen aus den Briefen des Apostels werden nicht exegetisch auseinandergenommen, sondern primär auf ihre Sprachleistung befragt und ganz und gar aus der Einheit von Person und Verkündigung gedeutet. Diese Art der Paulusbefragung, die den hermeneutischen Brückenschlag durch die Verwendung des Vokabulars der Glaubens- und Existenzanalyse versucht und den Existenzvollzug des Apostels in engagierter Weise gleichsam nachmeditiert, hat allerdings auch ihre blin-

den Flecken. Der theologische und gesellschaftliche Kontext des frühen Christentums tritt weitgehend in den Hintergrund, nach der Herkunft der paulinischen Theologumena und Interpretamente wird nicht gefragt. Letztlich wären an Bisers Buch wohl vor allem zwei Fragen zu stellen. Einmal nach der Angemessenheit einer Paulusdeutung, die sich ihr Zentrum so exklusiv im Damaskuserlebnis sucht, zum anderen nach seiner Betonung der einzigartigen Stellung des Apostels, dem Unüberholbarkeit attestiert wird. Seiner „Gesprächsbereitschaft" seien grundsätzlich keine Grenzen gezogen. Solche Anfragen mindern nicht die Leistung Bisers, der zu Anfang und zum Schluß seines Buchs mit Recht auf die Schwierigkeiten hinweist, die die Kirche von Anfang an mit Paulus und seiner schwer integrierbaren Verkündigung hatte. *U. R.*

Frieden in Sicherheit. Zur Weiterentwicklung der katholischen Friedensethik. Hrsg. von Norbert Glatzel und Ernst Josef Nagel. Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1981. 288 S. 45.– DM.

Diese Schrift, die dem aus dem Amt scheidenden Militärgeneralvikar *Martin Gritz* zu dessen 65. Geburtstag gewidmet ist – man wird nicht so begriffstutzig sein, darin ein sachliches oder gar personelles Paradox sehen zu wollen –, erscheint in gewissem Sinne gerade zu rechten Zeit. In einer Phase, in der pazifistisches Gedankengut besonders unter jüngeren Leuten auch bei Katholiken verstärkt Resonanz findet, ist jede wissenschaftliche und publizistische Hilfe, die Orientierung über das bietet, was die katholische Kirche durch Lehramt und Theologie zur Entwicklung einer modernen Friedensethik beigetragen hat und beiträgt, zu begrüßen. Der Untertitel läßt ein Programm vermuten, das man so in den 11 vorwiegend historischen, zeitgeschichtlichen und systematischen Gesichtspunkten kirchlicher Friedensethik gewidmeten Beiträgen nicht vorfindet. Der Band konzentriert sich vielmehr ganz entschieden auf die bisherige Entwicklung katholischer Friedensethik und auf die Analyse der dort insbesondere angesichts der drohenden atomaren Auseinandersetzung vorgenommenen, um die Theorie vom „bellum iustum" kreisenden Akzentverschiebungen. Dabei sind vor allem die Beiträge von *Harald Oberhem* („Zur Kontroverse um die bellum iustum-Theorie in der Gegenwart") und von Mitherausgeber *Norbert Glatzel* („Neueste kirchliche Lehrverkündigung zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945") als Einführungen in ein sowohl von der Theologie wie von der kirchlichen Publizistik vielfach vernachlässigtes Problemfeld von besonderem Interesse. Von einer Gesamtdarstellung katholischer Friedensethik zu sprechen wäre in bezug auf den vorliegenden Band allerdings übertrieben und zugleich untertrieben. Für eine wissenschaftliche Abrundung der Thematik fehlt eine nicht nur analysenhaft sporadische Berücksichtigung von Minderheitenpositionen, auch wenn beispielsweise der Beitrag von *Hans Theo Risse* und *Hans Jürgen Möller* („Zum Stand der christlichen Friedensarbeit") einen sehr sachlich und informativ gehaltenen Überblick über die verschiedenen „Handlungsträger" christlicher Friedensarbeit gibt. Zum anderen sind unter der Rubrik „Gegenwartsanalyse" politologische *(Hans Buchheim),* völkerrechtliche *(Otto Kimminich)* und wehrpolitische (General a. D. *Franz-Joseph Schulze,* der übrigens die deutschen Bischöfe auf ihrer Frühjahrsvollversammlung 1981 einen Tag lang über wehrpolitische Sachverhalte unterrichtete) Beiträge aufgenommen, die als Hilfe zur Klärung der Sachlage sehr wohl von friedensethischer Relevanz sind, aber nicht kirchliche Friedensethik im eigentlichen Sinn behandeln. Gerade diese Beiträge erhöhen aber den Informationsgehalt des Bandes, dessen größter Wert nicht zuletzt sein sehr sachlicher Stil ist. *D. S.*

PETER BENDER. **Das Ende des ideologischen Zeitalters.** Die Europäisierung Europas. Verlag Severin und Siedler, Berlin 1981. 272 S. 32.– DM.

Ist in politischen, wissenschaftlichen oder journalistischen Veröffentlichungen von Europa die Rede, so kann man in der Regel davon ausgehen, daß mit diesem Begriff meist die westlich der Staaten des Warschauer Pakts gelegenen Länder gemeint sind und oft genug auch dann nur an die Mitgliedstaaten der europäischen Gemeinschaft gedacht wird. Nicht so in einer Publikation, die vor allem in Kreisen der SPD auf größtes Wohlwollen zu stoßen scheint: *Egon Bahr* hielt das Buch im „Merkur" (August 1981) für eine der fünf wichtigsten Neuerscheinungen dieses Jahres und *Herbert Wehner* sah in ihm soviel richtungsweisende Substanz, daß er jedem SPD-Bundestagsabgeordneten ein Exemplar zukommen ließ. Neu ist Benders Europa-Begriff nicht, erstmals aber wird er einer umfassenden Analyse der gegenwärtigen weltpolitischen Situation und den sich daraus für die europäischen Länder sowohl des westlichen als auch des östlichen Einflußbereichs ergebenden Folgen, Anforderungen und Möglichkeiten zugrunde gelegt. Bender gibt in seinen Thesen einer Stimmung Ausdruck, die sich in den vergangenen Monaten besonders in der sogenannten Friedensbewegung verbreitet hat. Sie kann zugespitzt auf die Formel gebracht werden: die europäischen Staaten sollten sich aus der Rivalität der beiden Supermächte heraushalten, zugleich aber die Initiative ergreifen, „wenn sie zur Vermittlung oder Verständigung irgendwo nützlich sein können". Für diese Strategie werden eine Reihe von Gründen angeführt: Eine „Entideologisierung" der beiden Blöcke habe in den vergangenen Jahren stattgefunden. Im Osten trete an die Stelle des kommunistischen Glaubens immer stärker die Nachahmung der materiellen Errungenschaften des Westens, im Westen sei die Furcht vor dem Kommunismus einer eher vagen Sorge über das sowjetische Machtstreben gewichen. Gleichzeitig habe sich das Verhältnis der europäischen Länder zu ihrer jeweiligen Vormacht geändert, dadurch entstünden politische und ideologische Freiräume. Da der europäische Kontinent von drei wesentlichen Hemmfaktoren einer gemeinsamen Interessenwahrnehmung – der ideologischen Spaltung, dem „explosiven Nationalismus" und „einem nicht ausgleichbaren deutschen Übergewicht" – befreit sei, verblieben die Macht- und Sicherheitsbestrebungen der beiden Großmächte die einzigen Hindernisse auf dem Weg zu einer europäischen Politik. Für diese „Europäisierung Europas" entwickelt Bender ein Minimalkonzept in vier Schritten, die „von der akuten Notwendigkeit bis zu einem sehr fernen Idealzustand" reichen. Erstes Gebot sei gegenseitiges Vertrauen, eine zweite Stufe wäre erreicht, wenn die europäischen Länder trotz ihrer Bündnispflichten eine „feste" Rolle", d. h. mehr Eigenständigkeit gegenüber den Großmächten, entwickeln würden. Eine dritte Stufe: die Ereignisse in Polen seien als Anfang einer Reihe von Prozessen zu sehen, mit denen der Ostblock in den nächsten Jahren konfrontiert werde; das sowjetische Imperium sei nur noch „durch Lokkerung zu festigen". Nur ahnen läßt Bender die Umstände, unter denen die vierte Stufe erreichbar würde: die Verschärfung des Nord-Süd-Gegensatzes bringe die Industriestaaten einander näher, der Aufstieg Chinas werde auch die USA beschäftigen und die Stabilisierung der europäischen Verhältnisse könne den Europäern und auch den Großmächten das Risiko eines Truppenabzugs tragbar erscheinen lassen. Mit seiner Einschätzung, daß es möglich erscheine, „den jahrhundertelangen Prozeß der Europäisierung Rußlands zu unterstützen und daran mitzuwirken, daß er nicht zur Amerikanisierung gerät", dürfte der Autor die gegenwärtigen Möglichkeiten Europas jedoch weit überschätzt haben. *C. R.*

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

AMBAUM, JAN. **Die Identität des Priesters.** Bemerkungen zum ontologischen und funktionalen Amtsverständnis. In: Internationale katholische Zeitschrift Jhg. 10 Heft 5 (September 1981) S. 421–434.

Mit dem Hinweis darauf, daß sich dem Neuen Testament kein definitiver Entwurf entnehmen lasse, der die heutigen Strukturen des Priesteramtes umfassend kennzeichne, beschränkt sich der Verfasser für seine Ausführungen über den „bleibenden Kern des Amtes" auf patristisches Material. Aus dem Zusammenhang von Glauben und Hören wird gefolgert, daß der Glaube nicht nur in seinem Entstehen, sondern auch in seinem fortwährenden Bestehen einer amtlichen, aus der Vollmacht Christi hergeleiteten Verkündigung bedürfe. Aus der Grundeinsicht, daß Verkündigung im christlichen Glauben personal ist, ergibt sich die Notwendigkeit einer personalen Aneignung der Berufungsgnade durch den Amtsträger. Es gehe nicht nur um die Erfüllung einer Funktion, sondern um ein Amt, „das die ganze Person sozusagen ontologisch in Beschlag nimmt". Ambaum plädiert für ein Verständnis des Priesteramts vom mit der Weihe verliehenen „character indelebilis" her, auch unter Berufung auf das erste Gründonnerstagsschreiben Johannes Pauls II. in dem eine deutliche ontologische Vertiefung des priesterlichen Merkmals erreicht werde. Die ontologisch-sakramentale Interpretation des Merkmals biete ein ausgewogenes Verständnis der christologischen und innertrinitarischen Implikationen der Sendung des Sohnes zum Dienst und zum Heil aller Menschen.

BIEMER, GÜNTER. **Theologische Grundlagen der Jugendpastoral.** In: Diakonia Jhg. 12 Heft 5 (September 1981) S. 293 bis 310.

Die viel ventilierte Frage nach dem spezifisch Christlichen in der kirchlichen Jugendarbeit versucht Biemer in einem ersten Schritt durch den Aufweis der Korrelation zwischen Grunddaten theologischer Anthropologie und humanwissenschaftlichen Einsichten über das Jugendalter zu beantworten. Die von Karl Rahner übernommenen Kategorien der theologischen Anthropologie, nach denen der Mensch ein Wesen der Geheimnisverwiesenheit, der Freiheit, der Kommunikation, des Scheiterns und der Zukünftigkeit sei, erweisen sich als geeignete christliche Deutungshilfen für Spezifika jugendlicher Welt- und Selbsterfahrung. Ein zweiter Schritt macht theologische Prinzipien namhaft, die Ausgangspunkt für Strukturformeln des spezifisch Christlichen in der Jugendarbeit sein können. Biemer nennt das Prinzip des Heilswegs, sichtbar gemacht an der Emmaus-Perikope, das Prinzip der Freisetzung, der Stellvertretung und des Überflusses, letzteres mit dem Verweis auf Jesu Rede von den Vögeln des Himmels und den Lilien auf dem Feld. Diese Prinzipien ergeben Handlungsorientierungen für die kirchliche Jugendarbeit: Sie müsse den Weg der Jugendlichen mitgehen, an Freisetzungsprozessen mitarbeiten, Stellvertreterfunktionen wahrnehmen und „Einführungswege in das Geheimnis des Lebens mit Gott geben".

O'LEARY, JOSEPH STEPHEN. **Dieu-Esprit et Dieu-Substance chez Saint-Augustin.** In: Recherches de science religieuse Jhg. 69 Heft 3 (Juli–September 1981) S. 357–390.

Die These des Aufsatzes, der einen Beitrag zur Frage des Verhältnisses von Theologie und abendländischer Metaphysik liefern will: Die Aufnahme des philosophischen Substanz-Begriffs hat Augustinus daran gehindert, die neutestamentliche Gottesoffenbarung im Denken voll auszuschöpfen. Während Augustinus in den „Confessiones" die Erfahrung des Göttlichen in einer metaphorisch-erzählenden Sprache beschreibt, zeigen sich in „De Trinitate", dessen Struktur der Autor analysiert, die Aporien einer Deutung Gottes als Substanz, die an von Augustinus nicht mehr reflektierten Spannungen zwischen verschiedenen Begriffsebenen aufgewiesen werden können. Der Begriff einer göttlichen Substanz behindere den Zugang des Glaubens zum Nichtobjektivierbaren der Offenbarung; die intuitive Deutung Gottes als Wahrheit und Güte werde durch die Rede von der Substanz mit ihrer „summarischen Stilisierung" erschwert. Das Geheimnis des „Ich" trete hinter einer Deutung der Seele als Substanz zurück. Die damit verbundene Deutung der Trinität stehe einem tieferen Verständnis der Unbegreiflichkeit Gottes entgegen. Der Substanzbegriff habe die Tendenz, als ein Idol zu wirken und damit eine Stufe in der transzendierenden Bewegung des Glaubens zu hypostasieren.

Kultur und Gesellschaft

KILMANSEGG, PETER GRAF. **Freiheit und politische Beteiligung.** In: Merkur Jhg. 35 Heft 9/10 (September/Oktober 1981) S. 941–953.

Kilmansegg geht aus von der Frage, ob denn die lauter und zahlreicher werdenden Protestbewegungen ein Signal dafür seien, daß die für freiheitliche Verfassungssysteme selbstverständliche Verbindung von Freiheit und politischer Selbstbeteiligung in Auflösung sei und durch andere Formen des Zusammenlebens im Gemeinwesen ersetzt werden müsse. Diese Frage stellen heißt sie freilich in bezug auf die erhofften Folgen, aber auch in bezug auf ihre Voraussetzungen auch schon verneinen. Zunächst räumt Kilmansegg mit dem von Rousseau herkommenden und in der politischen Protestszenerie der letzten 15 Jahre beherrschenden Meinung auf, Freiheit und politische Beteiligung seien gleichsam identische Größen, politische Beteiligung sichere in sich schon die je größere Freiheit des Bürgers. Politische Beteiligung sei im freiheitlichen Verfassungsstaat zwar immer auch ein Stück Freiheit, aber unter keinen Umständen die ganze Freiheit, zumal als drittes konstitutives Element die Ämterordnung (mit ihren Delegations- und Entscheidungsregeln) dazukomme. Zudem erweise sich, daß politische Beteiligung schon deswegen kein ausreichender Weg zur Sicherung von Freiheit sei, weil politische Beteiligung, wie immer sie institutionalisiert werde, als Möglichkeit unmittelbarer Beteiligung eine Angelegenheit von Minderheiten bleibe. Daraus zieht Kilmansegg die generelle Schlußfolgerung: „Wir leben zwar in einer Freiheit, die (auch) durch politische Beteiligung bewirkt und erhalten wird, aber wir erfahren sie nicht als durch politische Beteiligung bewirkt."

SCHULZ, WALTER. **Das Handeln des einzelnen Menschen als Frage der philosophischen Ethik heute.** In: Universitas Jhg. 36 Heft 9 (September 1981) S. 919–925.

Freiheit ist im Dasein des Menschen derjenige Faktor, der sittliches Handeln ermöglicht und damit zugleich Ethik notwendig macht. Mit dieser Einsicht wendet sich Schulz gegen jene deterministischen Systeme und Lehren des späten 19. Jahrhunderts (Marx, Freud, Darwin), die die Ohnmacht des Geistes deklarieren, indem sie menschliches Handeln als Resultante der materiellen Verhältnisse der Gesellschaft, der Triebstrukturen des Menschen oder der biologischen Evolution erklären und so die „klassische", metaphysikgebundene Ethik ablösen. Ethik sollte so durch Wissenschaft ersetzt, menschliches Handeln als Angelegenheit der Wissenschaft betrachtet werden. Die Substituierung der Ethik durch Wissenschaft sei aber nicht möglich. Auch wenn diese eine maßgebende Funktion in der Lebensgestaltung habe, so könne sie doch nicht das moralische Bewußtsein im Sinne des Ersatzes der Metaphysik abstützen. Auch die dieser Erkenntnis folgende, die gegenwärtige praktische Philosophie beherrschende Diskurstheorie bringe hier keine Lösung. Der Diskurs selbst sei keineswegs voraussetzungslos, wie er von den Diskurstheoretikern gedacht werde, spätestens bei Problemen „im Fernhorizont" – Schulz nennt dafür die Beispiele Kernenergie und Rüstung – versage die Diskurstheorie. Demgegenüber rät Schulz mit einer Rückbesinnung auf Fichte dazu, die Frage nach der Freiheit neu zu stellen. Es gebe kein „Tun ohne Täter", das Freiheitsbewußtsein sei vorgängig.

VANDERMEERSCH, EDMOND. **Laicité 1881–1981.** In: Études (Oktober 1981) S. 325–340.

Der Beitrag ist ein historischer Rückblick auf zwei klassische Begriffe des französischen politischen Lebens seit der Dritten Republik: „laicité" und „laicisme", die ins Deutsche mit laikalem, Staat, laikaler Schule und „Laizismus" nur undeutlich übersetzbar sind. Der Rückblick wird gegeben aus aktuellem Anlaß: Seitdem in Frankreich François Mitterrand und die Sozialisten regieren, ist der unter De Gaulles Fünfter Republik so gut wie beigelegte Streit über die katholischen Privatschulen wieder neu aufgeflammt. Zum Regierungsprogramm der neuen Führung gehört die Verwirklichung eines „großen öffentlichen, vereinheitlichten und laikalen Schulsystems", wobei seit einiger Zeit ein großer Streit darüber geht, was das im einzelnen zu bedeuten habe. Für die radikalen Erben des „Laizismus" ist die Zielsetzung allerdings klar: die ganz überwiegend katholischen Privatschulen sollen nach nicht allzu langer Frist aufgelöst bzw. voll in das System öffentlicher Schulen integriert werden, als private Schulen also verschwinden. An der Spitze dieser Kampagne steht nicht die sozialistische Partei als solche (diese ist zu einem Teil auch von der katholischen Wählerschaft abhängig), sondern die gewerkschaftlich organisierte Lehrerschaft an

den öffentlichen Schulen, die der sozialistischen Partei nahesteht. Auf der katholischen Seite gibt es vor allem in Lehrer- und Elternverbänden heftige Stimmen, die das katholische Privatschulsystem sogar wesentlich eindrücklicher verteidigen als die Bischöfe. Da andererseits die katholischen Privatschulen nach allen einschlägigen Umfragen von einer starken Mehrheit der Bevölkerung nicht nur toleriert, sondern geschätzt werden, diese aber zugleich an konfessionellem Profil viel verloren haben, macht Vermeersch einen Vorschlag der Güte: Man solle alle ideologischen, nur noch aus der Vergangenheit verständlichen Gesichtspunkte fallen lassen, von staatlicher Seite einen von der Kirche getragenen religiösen Unterricht an den staatlichen Schulen zulassen und in den katholischen Privatschulen, die ja allen Schülern und nicht nur katholischen offenstehen müßten, sich auf die Pflege eines rein pädagogischen Profils beschränken.

Kirche und Ökumene

BIERITZ, KARL-HEINZ. **Abendmahlsverständnis und Abendmalspraxis in der Gegenwart.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 27 Heft 4 (Oktober–Dezember 1981) S. 242–268.

Anhand der anläßlich einer Umfrage in einer evangelischen Zeitschrift in der DDR eingegangenen Stellungnahmen skizziert der Autor Spannungen im gegenwärtigen Verständnis des Abendmahls: Abendmahl wird verstanden und erfahren als Christusbegegnung und Gemeinschaftserfahrung, als Feier und Fest, als sakrales und säkulares Geschehen, als Empfangen wie als Tun. Er plädiert für ein Verständnis der Eucharistie als Prozeß, in dem diese Spannungen ausgehalten und zusammengehalten werden müßten. Die Sinnrichtung dieses Prozesses versucht er durch die Explikation von vier Grundsätzen zu verdeutlichen: Das Abendmahl ist eine Mahlzeit, in der das Gedächtnis des Herrn als Mahl begangen wird; es erhält seine Einzigartigkeit durch die Person seines Stifters; das Abendmahl ist Mahl der Liebe Christi und insofern ein Geschehen, in dem die Selbsthingabe Christi im Kreuzestod zur Wirkung kommt; schließlich ist Abendmahl Mahl der Gemeinde, bei dem es um Kommunion mit Christus und gleichzeitig um die Kommunikation mit den Brüdern geht. Als liturgische Konsequenzen für eine Erneuerung der evangelischen Abendmahlspraxis empfiehlt der Autor eine Aufwertung des eucharistischen Hochgebets, durch das die Sinnrichtung des eucharistischen Prozesses erkennbar werde, die Verdeutlichung des Mahlcharakters sowie die Erneuerung des Opfergangs.

NIKOLAOU, THEODOR. **Teilhabe am Mysterium der Kirche.** Eine Analyse der Gespräche zwischen Ökumenischem Patriarchat und EKD. In: Ökumenische Rundschau Jhg. 30 Heft 4 (Oktober 1981) S. 425–448.

Der Aufsatz bietet eine systematisierende Zusammenfassung der Themen, die bei fünf theologischen Gesprächen zwischen der EKD und dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel in den Jahren 1969 bis 1978 behandelt wurden. Es wird zunächst deutlich, daß beim Ökumenischen Patriarchat wegen der Rücksichtnahme auf die Gesamtorthodoxie Reserven hinsichtlich eines solchen bilateralen Dialogs bestanden. Nikolaou weist auf die unterschiedlichen Akzente hin, die sich trotz der beiden Traditionen gemeinsamen Bezeichnung der Kirche als Leib Christi bei der näheren Bestimmung des Wesens der Kirche ergaben. Die Gespräche machten auch die Differenzen hinsichtlich der Voraussetzungen für die Einheit sichtbar: „Die Orthodoxen halten unerschütterlich an der Vorstellung fest, daß die Einheit des Glaubens die Einheit der Kirche ermöglicht und gewährleistet und umgekehrt die Grenzen der Kirche sich durch die Einheit des Glaubens manifestieren." Unterschiedlich beurteilt wurde zwischen orthodoxen und protestantischen Gesprächspartnern die Frage der Heilsgewißheit, wie auch das Verhältnis von Schrift und Tradition, vor allem was den Stellenwert der patristischen Tradition in bezug auf die Schrift anbelangt. Beide Kommissionen, so Nikolaou, seien der Überzeugung, daß die Gespräche theologisch wertvoll und aufschlußreich gewesen seien.

Personen und Ereignisse

Vor der Vertreterversammlung des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg sprach Bundespräsident *Karl Carstens* den freien Wohlfahrtsverbänden Dank und Anerkennung aus. Die Wohlfahrtsverbände seien eine Art von moralischem Gewissen in einer Gesellschaft, in der die Gruppeninteressen großes Gewicht hätten. Der Staat solle auch weiterhin Rahmenbedingungen dafür schaffen, daß die freien Wohlfahrtsverbände ihre Arbeit zum Wohl der Allgemeinheit leisten könnten. Bund, Länder und Gemeinden sollten nur da tätig werden, wo die Verbände an die Grenzen ihrer Möglichkeiten stießen: „Wenn dieses Subsidiaritätsprinzip durch eine staatlich verordnete und bürokratisch verwaltete Solidarität ersetzt würde, ginge ein wesentlicher Bestandteil unserer freiheitlichen Ordnung verloren."

Der Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom, Kardinal *Ugo Poletti,* wies zum Abschluß eines Diözesankongresses auf zahlreiche Mängel in der Diözese hin, die von einer geistlichen und sozialen bis zur kulturellen Armut reichten. Die Glaubenspraxis, der Empfang der Sakramente und die religiöse Erziehung der Kinder seien oft rein willkürlich, nicht aber ein klares Zeugnis innerhalb der Gemeinschaft. „Rom, der in seinen Monumenten, seinen Traditionen, seiner Kultur und seinen Institutionen große Wallfahrtsort, läuft Gefahr, ein ausdrucksloser Wallfahrtsort zu werden." Die Christen dürften sich angesichts dieser Situation nicht auf die Teilnahme an den Gottesdiensten beschränken. Vielmehr verlange das religiöse Zeugnis soziales, kulturelles und gesellschaftliches Engagement.

Nach Meinung von Kardinal *Joseph Ratzinger* werden sich die Katholiken in der Bundesrepublik auf eine weltanschaulich geprägte Kampagne zur Legalisierung aktiver Sterbehilfe einstellen müssen. Vor dem Priesterrat seiner Erzdiözese sagte Ratzinger, nach der Legalisierung der Abtreibung gebe es jetzt Bestrebungen, die Euthanasie zu legalisieren. Die bei dieser Kampagne ausgelöste Welle könne „bedrängende Ausmaße" annehmen. Die Abtreibungsdiskussion werde hier „von der anderen Seite" aufgenommen und das Leben in die Verfügung des Menschen gestellt. Ratzinger merkte an, viele Menschen in der Bundesrepublik hätten kein Verhältnis mehr zum Leiden und außerdem „eine ungeheure Furcht vor der Konfrontation mit den letzten Fragen".

Der neue konservative Ministerpräsident Norwegens, *Kare Willoch,* hat den einzigen katholischen Abgeordneten im Parlament, *Lars Roar Langslet,* als Kultusminister in sein Kabinett berufen. Langslet gehörte dem Storting seit 1969 an und wurde 1973 Vorsitzender des Kirchen- und Unterrichtsausschusses. Beobachter werten seine Berufung zum Kultusminister als Zeichen für das große persönliche Ansehen Langslets und auch für das verbesserte ökumenische Klima in Norwegen.

Beim Attentat auf den ägyptischen Präsidenten Sadat ist auch der koptische Bischof *Amba Samuel* ums Leben gekommen. Bischof Samuel war innerhalb des koptischen Episkopats Referent für gesellschaftliche Belange, für ökumenische Beziehung sowie für Öffentlichkeitsarbeit. Er war dabei um den Ausbau sozialer Hilfsprogramme der koptischen Kirche ebenso bemüht wie um die Beziehungen zu den anderen Kirchen. Bischof Amba Samuel hatte 1976 und 1978 als Vertreter seiner Kirche an den von der Stiftung „Pro Oriente" in Wien durchgeführten Gesprächen mit den altorientalischen Kirchen teilgenommen. Im Auftrag des koptischen Patriarchen hatte er auch regelmäßig die Aachener Missio-Zentrale besucht, um über gemeinsame Projekte in den Nilländern zu beraten.

Die indische katholische Zeitung „The Herald" veröffentlichte einen Brief des Erzbischofs von Kalkutta, Kardinal *Lawrence Trevor Picachy,* an den westbengalischen Minister *Sri Jyoti Basu,* in dem sich der Erzbischof gegen „unwiderrufliche Befehle" an ausländische Missionare wandte, Westbengalen innerhalb von dreißig Tagen zu verlassen. Die Zahl der Missionare werde geringer, nicht weil es an Freiwilligen fehle, sondern weil Visa und Aufenthaltserlaubnisse nicht erteilt würden. Der Kardinal führte aus, die ausländischen Missionare hätten heute in einem großen Ausmaß die Verantwortung ihren indischen Brüdern und Schwestern übergeben. Sie wollten aber das Land ihrer Wahl nicht verlassen, sondern böten an, in untergeordneter Stellung ihr Bestes zu geben. Solcher Edelmut solle, so der Kardinal, gefördert werden.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegt ein Prospekt des Verlags Herder, Freiburg, bei.

Herder Korrespondenz

Heft 12
35. Jahrgang
Dezember 1981

Wir alle sind angenommen ohne Vorleistung. Der Mensch ist akzeptiert als solcher, weil die Mitte seines Lebens über das hinausliegt, was er selbst aus eigener Kraft zu gestalten vermöchte.

Herbert Wehner

Die Behinderten

Viel wird heute für behinderte Menschen getan. Die sozialen, medizinischen und pädagogischen Hilfen haben, zumindest in der Bundesrepublik, ein solches Ausmaß erreicht, daß manche Kritiker, vor allem angesichts der wachsenden Institutionen, vor einer Gefahr „unmenschlicher Gigantomanie" warnen. Und doch ist – wer könnte es ernsthaft bestreiten – selbst gegen Ende des von den Vereinten Nationen zum Internationalen Jahr der Behinderten erklärten Jahres 1981 etwas Grundlegendes nicht in Ordnung: das Verhältnis zwischen nichtbehinderten und behinderten Menschen. Von „Gleichstellung und Mitwirkung der Behinderten" und „einander verstehen – miteinander leben" – so das Leitmotiv des Jahres – sind wir weit entfernt.

Fensterreden und Mißklänge

In die offiziell positiven Zwischenbilanzen des laufenden Jahres mischen sich eine Reihe von Mißklängen. Während Institutionen, Politiker und Funktionäre sich über „ungewöhnliche Resonanz", „erste Erfolge" und „echte Signalwirkung" freuten, störten Meldungen über *Mittelkürzungen* für Behinderte, steigt die Zahl der *arbeitslosen Schwerbehinderten*, kündigen *Behinderten-Selbsthilfegruppen* ein „Krüppel-Tribunal" und die Darstellung skandalöser Zustände in Behindertenanstalten an. Und nicht zu überhören ist die immer heftigere Kritik an dem weit gefaßten Schwerbehindertengesetz von 1974.

Im Heidelberger Rehabilitationszentrum müssen künftig wegen Geldmangels 120 Mitarbeiterstellen vor allem im Forschungs- und Beratungsbereich eingespart werden. *Fahrdienste* für Behinderte in Hamburg und Bremen sollen nach Angaben von Selbsthilfegruppen gekürzt werden. Im Freizeitbereich für Behinderten-Fahrten oder -Sport wird von den Kostenträgern „rigoros gestrichen", meldet der deutsche Paritätische Wohlfahrtsverband.

Daß mittlerweile 93 000 Schwerbehinderte in der Bundesrepublik arbeitslos sind und daß es vielen privaten und öffentlichen Unternehmen an Bereitschaft mangelt, Behinderte in der gesetzlich vorgeschriebenen Zahl zu beschäftigen, bezeichnen Behindertenverbände, Gewerkschaften und Arbeitsminister *Herbert Ehrenberg* gleichermaßen als „moralischen Skandal". DGB-Vorsitzender *Heinz Oskar Vetter* kritisierte die „rigorose personelle Rationalisierung und Aussonderungspolitik in Betrieben und Verwaltungen"; Behinderte würden zunehmend herausgedrängt.

Auch der Publizist und Behindertenexperte *Ernst Klee* meint, statt der allgemein gepriesenen Integration schreite die *„Aussonderung" Behinderter* immer weiter fort. So wurde z. B. in Würzburg eine ambulante Einrichtung für Körperbehinderte geschlossen, die bisher abends zu ihren Familien heimkehrten und nun in einem Heim bei Nürnberg untergebracht werden sollen. Es gebe, so Klee, immer mehr „Sondereinrichtungen auf der grünen Wiese". Für die ambulanten Dienste – „Voraussetzung wirklicher Integration" – gebe es keine rechtlichen und finanziellen Grundlagen.

Inzwischen mehren sich die Selbsthilfegruppen, die dem Behindertenjahr besonders skeptisch gegenüberstehen. Einige von ihnen bereiten z. Zt. ein *„Krüppeltribunal"* vor, auf dem im Dezember die „wirkliche Lage der Behinderten" dargestellt werden soll. Die Mitorganisatorin *Hannelore Witkofski* aus Hamburg spricht von der *„Verletzung von Menschenrechten in Heimen:* Erwachsene würden gezwungen, um sechs Uhr abends ins Bett zu gehen, Post und Kontakte würden kontrolliert, Verheiratete dürften nicht zusammen wohnen, junge Menschen müßten isoliert in Altersheimen leben. Selbsthilfegruppen standen auch hinter den umstrittenen Protesten bei der Eröffnungsfeier zum Behindertenjahr in Dortmund. Nach ihrer Ansicht war es typisch, daß an diesem Tag zahlreiche Fahrdienste und *eine* behindertengerechte Toilette zur Verfügung standen. Ansonsten kämen zwei Fahrzeuge auf 700 Behinderte, die den Dienst benötigen, und besondere Toiletten gebe es bei normalen Veranstaltungen gar nicht. Die Proteste gegen „Shows der Funktionäre" blieben inzwischen nicht erfolglos: In Berlin, Hamburg und

Nordrhein-Westfalen wurden Veranstaltungen abgesagt und die Mittel Behindertenhilfen zugeleitet.
Mit Bestürzung reagierten die Betroffenen auch auf die geplante *Novellierung des Arbeitsförderungsgesetzes,* die eine Kürzung der Unterstützung alleinstehender und kinderloser Rehabilitanden auf 75%, von Schwerbehinderten und Rehabilitanden mit Kindern auf 90% vorsieht. Besonders diskriminiert fühlen sich die Behinderten durch die Tatsache, daß sie während der Dauer der Ausbildung bzw. Umschulung keinen rechtlichen Vertretungsanspruch durch die Gewerkschaft haben, die Rehabilitanden zwar als zahlende Mitglieder aufnehmen, sie jedoch nicht als Arbeitnehmer anerkennen, obwohl die meisten von ihnen vor der Rehabilitationsphase berufstätig waren. In einer Dokumentation, die allen mit Rehabilitationsfragen beschäftigten Gremien und Verbänden zugeschickt wurde, heißt es: „die Mitspracherechte der Rehabilitanden in den Berufsförderungswerken sind im Vergleich zu den Vertretungsrechten der Arbeiter und Angestellten, der Studenten, Auszubildenden und Schüler gleich Null" (zit. nach epd, 6. 10. 81). In den Ausschüssen, die über ihr Wohl bestimmen, hätten Rehabilitanden allenfalls Anhörungsrecht.

Besonders betroffen: die Entwicklungsländer

Betroffen sind von Behinderungen in der Bundesrepublik nach der offiziellen Statistik rund *vier Millionen Menschen,* davon 36% psychisch Behinderte, 32% geistig Behinderte, 25% Körperbehinderte und 7% Sinnesbehinderte. Jährlich werden in der Bundesrepublik etwa 40 000 Kinder mit körperlichen oder geistigen Schäden geboren, 15 000 Kinder werden durch Unfälle zu Behinderten. Desgleichen werden jedes Jahr 200 000 Erwachsene durch Unfälle am Arbeitsplatz oder auf der Straße, durch Verbrechen oder durch Krankheit Frühinvaliden.

Sind schon solche Zahlen beeindruckend, so verdichtet sich die Behindertenproblematik quantitativ und in ihrer Ausprägung in den Entwicklungsländern noch erheblich. In ihrem Prospekt zum Internationalen Jahr der Behinderten stellt die Unesco fest: „Wenigstens 10% der Bevölkerung jedes Landes leiden unter irgendeiner Form von körperlicher oder geistiger Behinderung. Das bedeutet, daß es in der Welt mindestens 450 Millionen Behinderte gibt." Man geht davon aus, daß gut zwei Drittel, also *über 300 Millionen Behinderte in Ländern der Dritten Welt* leben. Nicht nur die Bevölkerungszahlen berechtigen zu dieser Annahme, sondern auch spezifische Lebensbedingungen bzw. Krankheiten in diesen Ländern, welche bei den Betroffenen bleibende Schäden verursachen. Die ägyptische Augenkrankheit (Trachom), deren Virus durch Fliegen übertragen wird, und die Onchozerkose (Flußblindheit), an deren Verbreitung die Kriebelmücke schuld ist, sind z. B. ein Grund dafür, daß es in der Dritten Welt 15 mal mehr Blinde gibt als in den Industrieländern.

Mehr als 80 Millionen Kinder werden jährlich in der Dritten Welt geboren, und prozentual gesehen nimmt die Zahl der körperlich und geistig Behinderten unter ihnen zu; als Gründe hierfür werden vor allem die schlechte *Ernährungslage* der Mütter und Kleinkinder angesehen, aber auch die Tatsache, daß nur 10% dieser Kinder mit den wichtigsten *Impfungen* versorgt werden. Die Folge: fünf Millionen sterben noch als Säuglinge, weitere fünf Millionen tragen bleibende Schäden davon (vgl. Jeune Afrique, April 1981, S. 57). Gleichzeitig liegt ein gewisser Zynismus darin, daß gerade der Fortschritt der Medizin und die medizinische Minimalversorgung erheblich zum Anwachsen der Anzahl von Behinderten in der Dritten Welt beitragen.
In denjenigen Regionen Indiens und Afrikas, wo die ursprüngliche Dorfkultur noch relativ intakt ist, kann es dem geistig Behinderten relativ gut gehen. Seine Behinderung wird seit je überirdischen Mächten zugeschrieben; dies sichert ihm eine gewisse Achtung, und er genießt manchmal gewisse Privilegien. Doch dieselbe Tradition ist schuld an der Mißachtung, Isolierung und Ausstoßung der körperlich Behinderten. Die Vernachlässigung der Blinden in Afrika z. B. hat vor allem zwei Ursachen: Der Blinde gilt als Schwerkranker. Wenn die Familie den Blinden arbeiten läßt und ihm damit eine minimale Entfaltungsmöglichkeit zugestände, würde sie das Gesicht verlieren. Hinzu kommt, daß man das Phänomen der Blindheit irrational erklärt. Der Blinde hat einen bösen Dämon oder ist sogar selbst ein Dämon.

Aus naheliegenden Gründen – mangelndes Verständnis, geringes Know-how und fehlende finanzielle Mittel – ist eine Behindertenhilfe in der Dritten Welt, die spürbare Erfolge aufzuweisen hätte, erst *in minimalen Ansätzen* vorhanden. Private oder kirchliche Werke, die heute oft von den Regierungen unterstützt werden, sind zwar in Indien und in Südamerika relativ häufig; besonders in Afrika jedoch gleichen die meisten Behindertenzentren dem vielzitierten Tropfen auf den heißen Stein.
Gewiß hat die Behindertenhilfe in der Dritten Welt ihre eigene Problematik. Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß die Bevölkerung für das Schicksal der Behinderten nicht sensibilisiert ist. Unterschwellig – in Notgebieten auch bewußt – wird das Leben vom *Ausleseprinzip* geprägt: die Erfahrung lehrt, daß der Behinderte, der Schwächste, keine Chance hat. Aber auch die Tatsache, daß europäische, oft bei uns schon überholte Modelle der Behindertenhilfe unbesehen in die Dritte Welt exportiert wurden, führten in der Vergangenheit dazu, daß Heime und Zentren von der Bevölkerung nicht angenommen wurden: auf die Widernatürlichkeit völliger Isolierung der Behinderten reagiert man z. B. in Afrika viel empfindlicher als bei uns.

Im Unterschied dazu sind, was die gesetzlichen Rahmenbedingungen für Behinderte angeht, die von den Vereinten Nationen angestrebten Ziele in der Bundesrepublik bereits weitgehend verwirklicht. Aber das Spannungsverhältnis, in dem Behinderte bei uns leben, wird besonders

deutlich, wenn man sich vor dem Hintergrund ihrer gesellschaftlichen Marginalisierung die gesetzgeberischen Bemühungen der letzten Jahre betrachtet. Seit die Bundesregierung 1970 das *„Aktionsprogramm Rehabilitation"* verabschiedete, wurden Fortschritte erzielt, die heute bereits als selbstverständlich empfunden werden.

Mit Gesetzen versorgt

Besonderer Wert wurde bei der Durchführung des Programmes auf die berufliche Integration der Behinderten gelegt. Arbeit und Beruf und damit die Sicherung der wirtschaftlichen Existenz tragen gerade für den Behinderten zur Normalisierung des Verhältnisses zur Umwelt bei und helfen seine Stellung innerhalb der Gesellschaft zu stabilisieren. Insoweit stellt das *Gesetz zur Eingliederung Schwerbehinderter in Arbeit, Beruf und Gesellschaft* aus dem Jahr 1974 für die Rehabilitation eine wichtige Grundlage dar. Es verpflichtet alle Arbeitgeber, die über mindestens 16 Arbeitsplätze verfügen (1981: 123 000 Unternehmen), wenigstens 6% dieser Plätze mit Behinderten zu besetzen. Erfüllen sie diese Beschäftigungspflicht nicht, so schulden sie der öffentlichen Hand eine Ausgleichsabgabe von monatlich 100 DM für jeden nichtbereitgestellten Arbeitsplatz. Allerdings wird die Abgabe auch dann fällig, wenn der Arbeitgeber ohne eigenes Verschulden seine Plätze nicht besetzt hat, weil ihm Behinderte nicht vermittelt werden konnten. Die so gewonnenen Mittel fließen zu 40% dem Bund und zu 60% den Ländern zu; in den vergangenen Jahren wurden rund 30% der Beiträge zur Förderung des Arbeits- und Ausbildungsangebotes ausgegeben, fast 58% zur Förderung von Schwerbehinderten-Werkstätten und -Wohnanlagen und etwa 11% für verschiedene andere Hilfsmaßnahmen (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 11. 3. 81).
Weiter stehen den Schwerbehinderten aufgrund dieses Gesetzes Rechte auf besondere *Arbeitsvermittlung*, besonderen *Kündigungsschutz*, *Zusatzurlaub* und eine eigne *Interessenvertretung* im Betrieb zu. Dieses Gesetz hat sich aber auch mehr und mehr in eine *„Fluchtburg für die Cleveren"* (Die Zeit, 30. 1. 81) verwandelt, die alle gesetzlichen Nischen zum eigenen Vorteil auszunützen verstehen. Aufgrund der Vergünstigungen ist es attraktiv geworden, sich eine Minderung der Erwerbsfähigkeit attestieren zu lassen, wozu sich auch Kreislaufstörungen, depressive Stimmungen und eine schlecht verheilte Narbe addieren können. Skurrilerweise bestehen z. B. etliche Hand- und Fußballmannschaften von Bundesligaformat zu nicht unerheblichen Teilen aus behördlich anerkannten Schwerbehinderten. Schon jetzt haben knapp 10% der arbeitenden Bevölkerung einen Behindertenausweis, und nach Schätzungen von Fachleuten können es bald 20% sein. Ministerpräsident *Gerhard Stoltenberg* sprach gerade auch in diesem Zusammenhang kürzlich davon, daß die „Entgrenzung des Begriffs ‚sozial' ... eine der Todsünden der sogenannten ‚sozialliberalen' Gesellschaftspolitik" sei.
Neben dem Schwerbehindertengesetz sind als weitere Verbesserungen des vergangenen Jahrzehntes eine Reihe von anderen Maßnahmen festzuhalten. Im Bereich der *Sozialhilfe* wurde z. B. 1974 der Kreis der Personen mit Rechtsanspruch auf Eingliederungshilfe für Behinderte wesentlich erweitert. Durch das Gesetz über die *Sozialversicherung Behinderter*, ebenfalls aus dem Jahr 1974, das insbesondere die Sozialversicherungspflicht für in Werkstätten für Behinderte, in Blindenwerkstätten usw. beschäftigte oder in Ausbildung befindliche Behinderte einführte und allen übrigen Schwerbehinderten öffnete, ist vor allem die soziale Sicherung der Geburts- und Frühbehinderten verbessert worden.
Das *Rehabilitationsangleichungsgesetz* (1974) hat insbesondere durch weitgehende Vereinheitlichung der medizinischen und berufsfördenden Leistungen zur Rehabilitation wesentliche Leistungsverbesserungen und eine reibungslosere Zusammenarbeit verschiedener Institutionen ermöglicht.
Das Gesetz zur *Herabsetzung der flexiblen Altersgrenze* in der gesetzlichen Rentenversicherung für Schwerbehinderte (1978) und das Gesetz zur *Änderung dienstrechtlicher Vorschriften* (1979) ermöglicht es Schwerbehinderten, bereits ab Vollendung des 60. Lebensjahres Rente bzw. Pension zu beziehen. Die *kostenlose Benutzung von öffentlichen Nahverkehrsmitteln* wurde 1979 ebenfalls gesetzlich festgeschrieben.
Daß die Eingliederung behinderter Menschen in Beruf und Gesellschaft trotz dieser gesetzgeberischen und der sie begleitenden medizinischen und pädagogischen Maßnahmen noch lange nicht im notwendigen Umfang realisiert werden kann, liegt u. a. an dem immer noch erheblichen *Fehlbedarf an baulichen und technischen Hilfen für Behinderte.* Dies beginnt bei den Anforderungen für ein behindertengerechtes Wohnen: stufenloser Zugang zu Haus und Wohnung, schwellenlose Übergänge, breite Türen, behindertenfreundlicher Sanitärraum, Aufzug. Unter den öffentlich zugänglichen Gebäuden und Anlagen, deren Zugänglichkeit für Behinderte verbessert werden soll, entsprechen nur wenige den Anforderungen an eine behindertengerechte Bauweise.

Ängste der Nichtbehinderten

Die rechtliche und materielle Sicherheit der Behinderten ist gewiß die notwendige Basis, doch sie bedeutet nicht alles für ein Zusammenleben, das heute nicht nur von Mitleid auf der einen Seite und Opferhaltung auf der anderen geprägt ist. Wer nicht selbst betroffen ist, wer nicht im Freundes- oder Familienkreis mit den Problemen von Behinderten unmittelbar konfrontiert ist, verharrt meist weitgehend in *Desinteresse*, das bei Begegnungen mit Behinderten in der Regel in *Hilflosigkeit*, aber auch in *Ekel* und *Abscheu* mündet. Man hält die Augen geschlossen vor den Problemen dieser Mitbürger, die nicht nur unter ihren Gebrechen leiden, sondern auch unter der Unwissenheit, den Vorurteilen und dem *falschen Mitleid*, das oft, so der Behindertensoziologe Prof. *Walter Thimm*, nichts anderes ist als „eine besonders raffinierte Methode der Ab-

lehnung". Den Nichtbehinderten signalisiere ein „Behinderungsmerkmal" nicht nur eine klar umrissene Einschränkung oder einen Ausfall bestimmter Möglichkeiten; es sei zugleich auch „Anlaß für die automatische Zuschreibung von negativen Merkmalen" (zit. nach Frankfurter Allgemeine Zeitung, 7. 2. 81). Sollte sich das Gewissen dennoch melden, läßt es sich mit dem Gedanken an die mit Steuergeldern und Spenden errichteten vielfältigen Versorgungseinrichtungen beruhigen.

Behinderte gehören zum Alltag der Kirche

Was aber sind die Ursachen dieser Unfähigkeit zur menschlichen Begegnung mit dem äußerlich Unvollkommenen, Beschädigten, die ihren besonders makabren und weit über die Grenzen Deutschlands Aufsehen erregenden Frankfurter Gerichtsurteil über die Minderung der Urlaubsqualität durch die Anwesenheit Behinderter (1980) fand? Von vielen Gesunden wird heute die schwere geistige oder körperliche Behinderung als eine lästige Erinnerung und eine *ungebetene Bestätigung der Sinnlosigkeit eines Lebens* empfunden, das kaum Rückbindungen an ein festes Wertgefüge christlichen oder humanistischen Ursprungs hat. Aus der Angst, sich Symptomen der Brüchigkeit und Verlorenheit gegenüber zu sehen, welche die eigene Illusion stören oder in Frage stellen könnten, erwächst die Energie zur Verdrängung. Daß zum normalen Zustand der Welt das Leid gehört, damit kann man sich ebensowenig abfinden wie mit dem Tod, der aus denselben Gründen mit zahlreichen Tabus belegt wird. Erst recht will der Mensch nicht daran erinnert werden, daß er selbst jederzeit infolge eines Unfalls oder einer Krankheit zum Behinderten werden könnte – ist doch schon der Gedanke an eine prinzipiell unheilbare und damit trost- und hoffnungslose Welt schlimm genug. Solche Vorurteile, Befangenheiten und Ungeschicklichkeiten beim Mitmenschen bilden aber gerade immer noch eine der schlimmsten Barrieren für die Behinderten bei der eigenen Bewältigung ihrer Lebensprobleme. Dies voll bewußt zu machen wäre vermutlich schon ein erster Schritt zu ihrem Abbau.

Vermutlich hatten gerade die Kirchen noch am wenigsten eines Jahres der Behinderten bedurft, um auf die Situation behinderter Menschen aufmerksam zu machen oder auf sie aufmerksam gemacht zu werden. Sind doch gerade sie es, die in der Arbeit für Behinderte und mit ihnen, bereits lange bevor es staatliche Bemühungen gab, eine ihrer exemplarischen diakonischen Aufgaben sahen. Deren Einsatz und Einrichtungen sind auch heute aus der Behindertenarbeit kaum wegzudenken. Die Kirchen sind es auch, denen auf dem Weg über die Seelsorge am ehesten wirksame Mittel zur Verfügung stehen, um über die Vermittlung eines ganzheitlichen realistischen Menschenbildes zum Abbau von Vorurteilen auf seiten der Nichtbehinderten beitragen zu können. In diesem Sinne benutzen auch zahlreiche Bischöfe und auch mehrere Bischofskonferenzen das Behindertenjahr, um entweder auf die weltweiten oder jeweils landesspezifischen Situationen der Behinderten hinzuweisen, so die Bischöfe Frankreichs, der Schweiz, Japans oder z. B. auch die Bischöfe von Zaire. Um so erstaunlicher ist es – und dies vor allem angesichts der Tatsache, daß sonst kaum eine Möglichkeit zur Äußerung zu aktuellen Themen ausgelassen wird –, daß in der Bundesrepublik – abgesehen von gelegentlichen Predigten, Ansprachen und Tagungsbeiträgen – vergleichsweise wenig bewußtseinsbildende Stellungnahmen aus dem kirchlichen Bereich zur Behindertenfrage zu hören waren. Der Hirtenbrief des Bischofs *Georg Moser* von Rottenburg-Stuttgart, der sich unter dem Titel „. . . das habt ihr mir getan" (Mt 25,40) an die Angehörigen von Behinderten und an alle, die im Dienst von Behinderten stehen, wandte (vgl. HK, August 1981, 428) und damit vor allem einen unmittelbar betroffenen und meist eher vernachlässigten Personenkreis ansprach, war unseres Wissens in der Bundesrepublik so ziemlich das einzige oberhirtliche Wort, das sich zum Thema Behinderte an die Öffentlichkeit einer ganzen Diözese richtete. „Eine Denkweise, die bestimmt wird von Begriffen wie Kosten und Nutzen", so der Grundtenor des Briefes von Bischof Moser, tue sich schwer mit Behinderten aller Art. Gerade deshalb aber werde der Umgang mit Behinderten zum „Testfall für das christliche Menschenbild".

Cordelia Rambacher

Vorgänge

Jesuiten: unter päpstlichem Kommissar

Johannes Paul II. hat zu einer sehr außergewöhnlichen Maßnahme gegriffen, als er am 5. Oktober den 80jährigen Pater *Paolo Dezza* zu seinem „persönlichen Delegaten bei der Gesellschaft Jesu" ernannte und damit praktisch zum *kommissarischen Leiter des Ordens* bestellte. Der Papst war zwar durch keine kirchliche Rechtsbestimmung gehindert, einen solchen Schritt zu tun, da dieser sich aber völlig außerhalb des vom Ordensstatut abgesteckten Rahmens bewegt, muß der Papst entweder besonders triftige Gründe gehabt haben, die Leitung der Jesuiten praktisch selbst bzw. mit Hilfe von persönlichen Vertrauensleuten in die Hand zu nehmen, oder er

stand unter dem persönlichen Eindruck, dem Orden sei nicht mehr anders als durch direktes päpstliches Eingreifen zu helfen.

Denn nicht nur hatte es in der keineswegs turbulenzenarmen Geschichte des Jesuitenordens so etwas bisher nie gegeben. Die Maßnahme erfolgte zu einem Zeitpunkt, an dem ein *Wechsel in der Ordensleitung ohnehin absehbar geworden war,* hätte der Papst nur im vorigen Jahr, als die Leitung des Ordens den Plan für eine Generalkongregation faßte und der Ordensgeneral *Pedro Arrupe* seine Rücktrittsabsicht kundtat, der Einberufung einer Generalkongregation zur Wahl eines neuen Generaloberen zugestimmt. Auf Grund des beabsichtigten Rücktritts von Arrupe hätte der Papst dann von selbst Gelegenheit erhalten, auf die Ausrichtung des Ordens und indirekt auch auf die Wahl eines Nachfolgers von Arrupe Einfluß zu nehmen. Aber als Arrupe dem Papst seine Rücktrittsabsichten mitteilte, wurde dieser trotz der zeitweise bekannt schlechten Kommunikationsverhältnisse zwischen Papst und Ordensgeneral nachdrücklich aufgefordert, im Amt zu bleiben, mit der Folge, daß auf diese Weise die Einberufung einer Generalkongregation hinausgeschoben werden konnte. Offenbar wünschte der Papst, angeregt auch durch jesuitische Berater in seiner Umgebung, eine sehr viel längere, auf Kursänderung zielende Vorbereitung der nächsten Generalkongregation, als dies im Falle eines Rücktritts des Ordensgenerals denkbar gewesen wäre, und suchte deshalb nach Zeitgewinn.

Die Erkrankung von P. Arrupe – dieser erlitt im Juli einen Schlaganfall und ist seither teilweise gelähmt – gab ihm nun Gelegenheit, direkt einzugreifen. Und die Ernennung des Amerikaners *Vincent O'Keefe,* dem eine in den päpstlichen Beratungsstäben einflußreich vertretene Minderheit noch mehr mißtraute als dem durch Krankheit behinderten Generaloberen, zum „Vikar auf Zeit" durch den Ordensgeneral (auf Vorschlag der vier Generalassistenten), dürfte für den Papst ein zusätzliches Motiv gewesen sein, sich des Ordens persönlich anzunehmen.

Der *Wortlaut des Briefes* (hier zitiert nach Kathpress-Dokumentation, 27. 10. 81), in dem Arrupe die päpstliche Entscheidung mitgeteilt wurde, läßt denn auch an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. In einem recht wenig verbindlichen Stil wird dem kranken Ordensgeneral eröffnet, der Papst habe gehofft, eine „gründlichere Vorbereitung" der nächsten Generalkongregation, die er für notwendig halte, gemeinsam mit Arrupe durchzuführen. Da dies aber wegen des langen Krankenhausaufenthaltes des Papstes und des gegenwärtigen Gesundheitszustandes Arrupes nicht möglich gewesen sei, wolle er nunmehr diese Aufgabe „einem persönlichen Delegaten anvertrauen, der mich in enger Verbundenheit bei der Gesellschaft Jesu repräsentieren, die Vorbereitungen der Generalkongregation besorgen ... und in meinem Namen bei der Leitung der Gesellschaft Jesu die Oberaufsicht führen soll".
Um gleich Nägel mit Köpfen zu machen, gesellte der Papst dem hochbetagten persönlichen Delegaten einen „Koadjutor" in der Person des 53jährigen bisherigen Provinzials der japanischen Jesuitenprovinz, des aus Sardinien stammenden *Giuseppe Pittau,* bei, den er – so der Papst in seinem Brief an Arrupe – in Japan als „einen umsichtigen Oberen der dortigen Ordensprovinz" angetroffen habe. Der Koadjutor soll dem Delegaten bei der Wahrnehmung seiner Aufgaben helfen oder ihn vertreten, „falls er verhindert ist oder seiner Aufgabe nicht nachkommen kann". In einem *weiteren bisher nicht veröffentlichten Schreiben* sind die Bestimmungen über die Aufgaben des Delegaten und seines Koadjutors präzisiert. Was immer diese Bestimmungen im einzelnen enthalten, feststeht, daß nicht nur das *vom Papst verordnete Interregnum* – die Generalkongregation soll auf jeden Fall erst nach Verabschiedung des neuen Kirchenrechtskodex zusammentreten – eine beträchtliche Zeit dauern wird, sondern daß Johannes Paul II. sei es direkt, sei es über seine Vertrauten während dieser Zeit sehr bewußt in die Geschicke des Ordens eingreifen wird. Auch würde es kaum überraschen, wenn sich in Koadjutor Pittau der vom Papst gewünschte neue Ordensgeneral ankünden sollte.
An dem jetzigen Vorgehen Johannes Pauls II. überrascht weniger der Wille, sich der Angelegenheiten des Ordens selbst anzunehmen, als die um die Verfassung des Ordens, besonders um deren demokratische Elemente wenig bekümmerte *Massivität des Eingriffs.* Darin liegt das eigentlich Neue; denn Konflikte, Reibungen, Besorgnisse, Mißbilligungen hat es auch schon seitens der letzten Päpste gegeben. Man braucht nur die Reden, die Paul VI. anläßlich der beiden letzten Generalkongregationen (1965 und 1966, 1974/75) gehalten hat oder den Brief des verstorbenen Kardinalstaatssekretärs an P. Arrupe nach der 32. Generalkongregation mit den entsprechenden päpstlichen „Notae" (vgl. Dekrete der 32. Generalkongregation der Gesellschaft Jesu, S. 118 ff.) nachzulesen, um eine Ahnung davon zu bekommen, wie konfliktreich die Beziehungen zwischen dem Orden, Teilen der päpstlichen Kurie und dem Papst selbst zeitweise waren. Der Grund dieser Spannungen lag nicht zuletzt in der Sorge aller Päpste seit Pius XII., und schon früherer, der Orden könnte in der Auseinandersetzung mit der modernen Lebenswelt durch leichtfertige Anpassung seine Identität oder seinen apostolischen Elan einbüßen.
Diese Sorge hat seit dem Ende des Zweiten Vatikanums zugenommen. Das Konzil bedeutete für alle Orden einen tiefen Einschnitt. Der den Orden abverlangte Wandel lag nicht einmal so sehr in der Forderung nach Erneuerung durch entschiedene Rückkehr zu ihren jeweiligen spirituellen Ursprüngen bei gleichzeitiger verschärfter Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen religiösen und profanen Zeitströmungen und Lebensformen, sondern *in dem Wandel, den die Kirche selbst auf dem Konzil vollzog.* Was sich in der Gesamtkirche abspielte – eine stärkere Pluralisierung der Haltungen und Meinungen, die Veränderung spiritueller und religiöser Lebensformen, das veränderte Autoritätsverständnis, der sich zuspitzende Pluralismus auch in Fragen der Theologie und Moral –, schlug auf die Orden, gerade auf die apostolisch-ak-

tiven unter ihnen, auf besondere Weise zurück. Kein Orden ist den Krisenerscheinungen des gesamten kirchlichen Lebens – Polarisierung im inneren Bereich, Glaubwürdigkeitsprobleme im apostolischen Einsatz, Verweltlichungstendenzen – ganz entgangen. Alle haben, in manchen Ländern die kontemplativen noch am wenigsten, enorme *Nachwuchsprobleme.* In den meisten Kommunitäten stößt man auf Unsicherheiten in der Verwirklichung der Lebens- und Apostolatsformen. Fast überall hat es *Reibungsverluste durch interne Auseinandersetzungen* mit der Folge von zahlreichen Abgängen gegeben. Die Jesuiten sind insofern alles eher als ein Sonderfall. Was die letzten Päpste ihnen gegenüber angemahnt haben – Treue zu den Ursprüngen, glaubwürdigere Verwirklichung der Gelübde, Stärkung der Oberenautorität –, betrifft also die Orden insgesamt.

Sie alle leiden an der kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchsituation, stehen unter starken inneren und äußeren Spannungen – auch unter der Spannung, die Eigenart des jeweiligen Ordens zu bewahren und sich zugleich in die veränderten kirchlichen Lebensverhältnisse und seelsorglichen Arbeitsbedingungen einzufügen. Das *stärker gemeindekonzentrierte kirchliche Leben,* die Ausformung der bischöflichen Kollegialität mit ihren regionalen und nationalen Gremien erfordert zudem neue Zuordnungsweisen der apostolisch tätigen Orden. Die Exemtion, in der Theorie bestätigt, in der Praxis eher geschwächt, wird von manchen Bischöfen mehr als Hindernis denn als Hilfe für eine sinnvolle Planung der Seelsorge empfunden.

Zudem haben Diözesen durchwegs die verständliche, aber für das Eigenprofil mancher Orden nicht hilfreiche Neigung, die durch Nachwuchsmangel beim Seelsorgeklerus entstandenen Löcher durch Pfarrer und Kapläne aus den Ordensgemeinschaften zu stopfen. Und offenbar verfährt der Papst bei Bischofsernennungen nicht anders. Auch er greift verstärkt auf das auch nicht breite personelle Reservoir der Ordensgemeinschaften zurück.

Bei den Jesuiten aber verdichten sich viele der Probleme, die alle Orden haben – wegen seiner spezifischen Ordensdisziplin, wegen seiner besonders vielfältigen Präsenz in speziellen Problemfeldern der Kirche, wegen der besonderen Bindung des Ordens an den Papst. Da die Jesuiten zudem – heute vielleicht mehr dem Ruf als der Substanz nach – als Eliteorden gelten und sich vielfach auch als solcher verstehen, stehen diese mit ihren Problemen auch *mehr im Blickpunkt der Öffentlichkeit als die anderen Orden.* Die nachkonziliare Entwicklung hat die dem Orden traditionell innewohnenden, aber auch seine besondere Fruchtbarkeit fördernden Spannungen zusätzlich verschärft; z. B. die für Jesuiten besonders typische Verschränkung von strengem Gehorsam und individueller Freizügigkeit. Die Schlagkraft des Ordens, wenn man den militärischen Ausdruck damit nicht überstrapaziert, wird ja traditionell in seiner *disziplinären Geschlossenheit in Verbindung mit einer größtmöglichen intellektuellen und seelsorglichen Flexibilität* gesehen. In einer noch sehr zentralistisch geführten Kirche war diese Spannung noch sehr viel leichter auszuhalten, spielte sich doch alles auf noch einigermaßen überschaubaren Bahnen ab. Mit zunehmender Regionalisierung des kirchlichen Lebens, mit dem stärker werdenden theologischen wie spirituellen Eigenprofil der Ortskirchen in aller Welt muß der Orden bereit und fähig werden, sich nicht nur in ganz unterschiedlichen Lebenssituationen, sondern in oft gegensätzlich erscheinenden Kirchlichkeiten hineinzubegeben. Da ist es mit fester Disziplin und einiger Flexibilität in praktischen Fragen allein nicht mehr getan. Es bedarf einer tiefer gehenden Inkulturation, neuer kollegialer Entscheidungsformen, aber auch eines noch größeren Spielraums für den einzelnen. Da ist es nur natürlich, daß sich gerade, wenn das ignatianische ‚Gott suchen in allen Dingen' ernstgenommen wird, unterschiedliche und gegensätzliche Haltungen („Engagements") ausbilden, die nicht ohne Wirkung auf das Profil und den inneren Zusammenhalt des Ordens bleiben. Da können sich Apostolatsmethoden und Lebensstile schon recht weit auseinanderbewegen. Diese sich zuspitzende Grundspannung ist es wohl auch, die einen guten Teil der gegenwärtigen Probleme des Ordens ausmacht und die nicht nur den Papst, sondern auch manche im Orden selbst um dessen Identität bangen läßt. Es ist die Befürchtung, der Orden könnte auseinanderdriften oder wenigstens an innerem Zusammenhalt und damit auch an seelsorglicher Wirkkraft verlieren. Daß es diese Probleme und nicht nur Extravaganzen einzelner Jesuiten gibt, wird im Orden selbst nicht geleugnet. Allerdings schätzen viele die Gefahr einer resignativen Verbürgerlichung, eines Rückgangs auch an spiritueller und intellektueller Qualität höher ein als die kirchenfremder ideologischer Einflüsse im Orden und als die Gefährdung der kirchlichen Rechtgläubigkeit seiner Glieder. Es gibt – wie könnte es bei der vielfältigen Präsenz des Ordens in ganz unterschiedlichen geographischen und kulturellen Regionen auch anders sein – da und dort fragwürdige Positionen. Von „dunklen Punkten" sprach Johannes Paul I. in seiner nicht mehr gehaltenen Rede vor der Prokuratorenversammlung des Ordens. Aber diese sind weder für den Orden kennzeichnend noch gefährden sie diesen als ganzen.

Im übrigen hat gerade der Jesuitenorden in seinen beiden letzten Generalkongregationen, was die Lebensform, die Ausbildung, den seelsorglichen Einsatz betrifft, ein Maß an Reformarbeit geleistet, in der eine zeitbewußte Realisierung ignatianischer Apostolatsmethoden durchaus erkennbar wird (vgl. die ausführlichen Berichte in HK, September 1965, S. 563 ff.; Februar 1967, S. 33 ff. und September 1975, S. 472 ff.). Manches davon mag nicht bis zur letzten Präzision ausgereift sein – vor allem nicht die Doppelung Glaubensverkündigung *und* Einsatz für Gerechtigkeit. Beide stehen vermutlich nicht nur in der Theorie zu sehr nebeneinander, obwohl doch aller Einsatz für Gerechtigkeit letztlich nur *ein,* wenn auch besonders wichtiges Moment des Glaubenszeugnisses sein kann. Auch mag es bei Jesuiten wie anderswo Tendenzen geben bei der Wahl von Schwerpunkten – im Bildungswesen, im Sozialbereich, in der Publizistik –

stärker solche Tätigkeiten und zwar zu Lasten der engeren Seelsorgsarbeit zu wählen, denen Laien unter heutigen Bedingungen wenigstens ebensogut, wenn nicht besser gewachsen sind. Aber oft zeigen erst längere Entwicklungen und Erprobungen, was richtig und möglich ist und was nicht. Insgesamt befindet sich der Orden ohnehin bereits wieder in einer *Konsolidierungsphase.* Es ist deshalb durchaus fraglich, ob die jetzt getroffenen Maßnahmen diesen Prozeß fördern und beschleunigen oder eher behindern.
Die *Betroffenheit im Orden* selbst ist jedenfalls beträchtlich. Die Provinzialkonferenz der deutschen Ordensassistenz reagierte noch sehr zurückhaltend, als sie in einer Presseerklärung nur auf die Einmaligkeit dieses Vorgangs und auf die Tatsache hinwies, daß der Papst in dem Brief an den Ordensgeneral keine Gründe für seine Entscheidung angegeben habe (vgl. Kathpress-Dokumentation, 27. 10. 81). Von dem Oberen der französischen Provinz wurde schon sehr viel direkter von einer „Glaubensprobe" für die Jesuiten (vgl. La Croix, 28. 10. 81) gesprochen, und die beiden kanadischen Provinziale sprachen offen von einer „unverständlichen Entscheidung" (zit. nach Kathpress, 3. 11. 81). Die offizielle Amtsübergabe an den päpstlichen Delegaten fand mit einer Konzelebration von P. Dezza mit P. Arrupe in der Kapelle der Ordenskurie zwar in einer sehr versöhnlichen Form statt, aber damit sind noch keine Probleme aus der Welt geschafft. In absehbarer Zukunft wird sich nicht nur entscheiden, welcher Führungsstil sich im Orden durchsetzen wird, sondern auch, ob die Jesuiten in einer strukturell sich stark wandelnden Kirche noch *der* Orden des Papstes sein können, als der sie bisher verstanden wurden, oder ob sie nicht vielmehr *als Orden in der Kirche* mit einer nie problemfreien Doppelbindung an gesamtkirchliche Aufgaben unter dem Patronat des Papstes und an die örtlichen und regionalen kirchlichen Aufgaben unter der seelsorglichen Verantwortung der Bischöfe leben müssen und ihr eigenes Profil als *Einheit in der spirituellen Formung* dennoch erhalten können. *D. S.*

Friedensdenkschrift: fragiles Konsensangebot

Als die „Kammer für öffentliche Verantwortung" der Evangelischen Kirche in Deutschland Ende 1979 vom Rat der EKD den Auftrag erhielt, eine Friedensdenkschrift zu erarbeiten, steckte die neue Friedensdiskussion im deutschen Protestantismus noch in den Anfängen und war von einer „Friedensbewegung" noch kaum etwas zu sehen. In den fast zwei Jahren bis zur Veröffentlichung der Denkschrift „Frieden wahren, fördern und erneuern" im Rahmen der 4. Tagung der 6. Synode der EKD (vgl. ds. Heft S. 645) am 5. November hat sich das Bild gründlich verändert: Zum einen ist die Friedensbewegung nicht erst mit der Großdemonstration vom 10. Oktober zu einem gerade auch im Ausland stark beachteten gesellschaftlich-politischen Faktor geworden, zum anderen hat sich die Diskussion über Rüstung und Friedenssicherung im evangelischen Raum in einer Weise intensiviert und gleichzeitig polarisiert, die zu erheblichen innerkirchlichen Spannungen und öffentlichen Irritationen führte.

In seinem Bericht vor der Fellbacher Synodaltagung gab der Ratsvorsitzende der EKD, Landesbischof *Eduard Lohse,* der Hoffnung Ausdruck, die Denkschrift werde einen gewichtigen Beitrag zur öffentlichen Meinungsbildung leisten, der Komplexität der Zusammenhänge gerecht werden und den Konsens in der Kirche verbreiten helfen. Ein solcher Konsens war zunächst einmal unter den Mitgliedern der Kammer für öffentliche Verantwortung herzustellen, der unter dem Vorsitz von Prof. *Trutz Rendtorff* (München) neben Vertretern der Kirchenleitungen und Hochschullehrern Politiker angehören, deren Position gerade im Hinblick auf die Friedensdiskussion beträchtlich auseinanderliegen: *Erhard Eppler, Roman Herzog, Jürgen Schmude, Richard von Weizsäkker.*

Der schließlich von der Kammer verabschiedete und vom Rat der EKD gebilligte Text, dem eine nochmalige, stilistische Unebenheiten glättende und Wiederholungen beseitigende Redaktion gut getan hätte, läßt in der Art der Argumentation deutlich erkennen, daß er sich der oft mühsamen *Suche nach einem Kompromiß* zwischen unterschiedlichen Akzentsetzungen verdankt, sowohl was die Analyse der weltpolitischen Situation wie was die Beurteilung von Gleichgewicht und Abschreckung anbelangt. Das hat allerdings den nicht gering zu schätzenden Vorteil, daß durchweg vorsichtig-differenziert argumentiert wird, auch wenn manchmal Aussagen mehr nebeneinandergestellt als wirklich miteinander vermittelt werden.

Als *Ausgangspunkte* für ihre Überlegungen wählt die Denkschrift einerseits eine Analyse gegenwärtiger Gefahren für den Frieden, der sich ein Überblick zu den politischen Bemühungen um die Sicherung des Friedens seit 1945 anschließt, anderseits die Darstellung der einschlägigen früheren Äußerungen der EKD wie der in den letzten Jahren im deutschen Protestantismus hervorgetretenen Initiativen in der Friedensfrage. Bei der Analyse von Entstehung und Ursachen der weltpolitischen Krisensituation ist deutlich die Absicht bestimmend, keine einseitigen Schuldzuweisungen vorzunehmen, sondern die Interessenlage beider Machtblöcke verständlich zu machen und kritisch zu werten. Die Durchführung fällt nicht immer gleichermaßen überzeugend aus. Als eigentliche Gefahr erscheint die durch Perfektionierung der Waffentechnik weitergetriebene *Rüstungsspirale;* den einzigen Ausweg sieht die Denkschrift in einer „Wiedergewinnung der politischen Perspektive in den weltweiten Gegensätzen und Konflikten". Dieser Gedanke zieht sich wie ein roter Faden durch alle Partien des Textes.

Von einer Friedensdenkschrift der EKD war in der kirchlichen Öffentlichkeit vor allem die Klärung der Frage erwartet worden, inwieweit die „Heidelberger Thesen" von 1959 und die 1967 geprägte Formel vom „Frie-

densdienst mit und ohne Waffen" weiterhin als kirchenamtliche Position gelten könnten. Schließlich war in den letzten Monaten häufig gefordert worden, die EKD solle sich gegen die Möglichkeit eines Friedensdienstes auch mit der Waffe aussprechen bzw. nach dem Vorbild der niederländischen Hervormde Kerk die in den Heidelberger Thesen als für den Christen noch möglich anerkannte Friedenssicherung durch atomare Abschreckung prinzipiell verurteilen. In beiden Fällen entscheidet sich die Denkschrift gegen das Zerschlagen des gordischen Knotens zugunsten einer eindeutigen kirchlichen Option und für das *Weitergelten der Formeln von 1959 und 1967,* allerdings nicht ohne verdeutlichende und erklärende Akzentsetzungen nach beiden Seiten. Einerseits werden die Risiken des Abschreckungs- und Gleichgewichtskonzepts eindringlich hervorgehoben und seine Einbindung in ein politisches Gesamtkonzept der Friedenssicherung als notwendige Voraussetzung für die weiterhin mögliche Zustimmung der Kirche urgiert. Die Anerkennung für den Dienst in der Bundeswehr ist dabei denkbar knapp ausgefallen. Anderseits wird auch die Formel vom „Friedensdienst ohne Waffen" insoweit problematisiert, als auf die Unverzichtbarkeit der Wahrnehmung der realen Konflikte und der Beteiligung am mühsamen Geschäft politischer Friedenssicherung verwiesen wird. Hierher gehören auch *begrüßenswerte Klarstellungen* zum Thema Bergpredigt – die Kirche lehre mit den Worten Jesu aus der Bergpredigt gerade nicht den Verzicht auf verantwortliches Handeln, sondern sie lehre die Christen, in welche Richtung die Verantwortung vom Willen Gottes gewiesen sei – und zum Verhältnis von Friedensgesinnung und politischer Verantwortung. „Wer an der politischen Friedensaufgabe mitwirken will, kann sich nicht mit dem Bekenntnis begnügen, Frieden zu wollen, d. h. seine Friedensgesinnung und Friedenseinstellung zu bezeugen."
In diesem Zusammenhang wäre es allerdings wünschenswert und nützlich gewesen, wenn die Denkschrift zwei Gedanken in der Argumentation stärker berücksichtigt hätte, die beide nur en passant auftauchen: Gemeint ist damit der notwendige Zusammenhang von Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit und die Spannung zwischen der grundsätzlichen Verwerfung des Krieges als Mittel zur Lösung von Konflikten und dem Recht auf nationale Selbstbestimmung oder dem Schutz der Menschenrechte.

Das im Blick auf die gegenwärtige Diskussion entscheidende Herzstück der Denkschrift wird präludiert durch theologische Ausführungen zum christlichen Friedensauftrag und findet seine Ausfaltung in Überlegungen zu Möglichkeiten kirchlichen Handelns. Der *theologische Teil* bietet allerdings keine Entfaltung des biblischen Friedensbegriffs, wie man es hätte erwarten können, sondern beschränkt sich darauf, nach den Implikationen und Konsequenzen des christlichen Bekenntnisses zum Frieden Gottes in der Versöhnung durch Jesus Christus und der kirchlichen Grundakte Gebet und Gottesdienst für das politische Handeln des Christen zu fragen. Dadurch wird auf die wirkliche produktive Konfrontation zwischen einem genuin christlichen Friedensverständnis und den die gegenwärtigen Auseinandersetzungen bestimmenden Friedensbegriff, die Analogie und Differenz zum Vorschein bringen müßte, verzichtet.
Unter den einzelnen Punkten, die als *Aufgaben der Kirche* in der Friedensdiskussion genannt werden, verdient der Passus über die Notwendigkeit, Kompromißbereitschaft zu wecken, besondere Erwähnung, ebenso der Hinweis, daß sich Erziehung zu Friedensbereitschaft und Friedensfähigkeit vor allem im Gespräch zwischen den verschiedenen Überzeugungen, Positionen und Generationen vollziehe. Ob und wie die Kirche allerdings in der Lage sein wird und sein kann, die „Erfüllung der staatlichen Friedensaufgabe kritisch und konstruktiv" zu begleiten, bleibt auch nach den Klärungsversuchen der Denkschrift eine berechtigte Frage.

Es hat nicht nur mit dem offen eingestandenen Dissens innerhalb der Kammer für öffentliche Verantwortung darüber zu tun, ob „jetzt ein Punkt erreicht sei, an dem Schritte zur Rüstungsbegrenzung auch auf Kosten des militärischen Gleichgewichts unbedingter Vorrang zu geben sei", daß sich die Denkschrift nicht zu konkreten Einzelfragen über Rüstung, Gleichgewicht und Abrüstung Stellung nimmt, sondern hängt mit ihrem Grundansatz zusammen. Sie will sich nicht in Fragen einmischen, die sich der Kompetenz der Kirche entziehen, sondern vielmehr die *politische Grundsatzdebatte* anregen und fördern. Dadurch versucht man gleichsam zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: Einerseits ist mit der Forderung nach dem Primat politischer Friedenssicherung eine Ebene angezielt, auf der die Kirche wirklich einen Beitrag leisten kann, zum anderen glaubt man damit den einzigen Schlüssel in der Hand zu haben, mit dem sich kurz- wie längerfristig ein Ausweg aus der verfahrenen weltpolitischen Lage ergeben könnte.

Hier wird man der Denkschrift voll und ganz beipflichten müssen, gerade im Blick auf zahlreiche problematische Stellungnahmen sowohl aus der Friedensbewegung wie aus dem Lager ihrer Kritiker. Es kann zur *Versachlichung der Diskussion* beitragen, wenn gerade auch von seiten der Kirche daran erinnert wird, daß, wie es die Denkschrift formuliert, Sicherheit offenbar noch nicht ohne, aber auch keinesfalls mehr allein durch Rüstung herzustellen sei. Allerdings insistiert die Denkschrift vor allem deswegen so sehr auf der politischen Sicherung des Friedens, weil die Hauptgefahr in den nach ihrer Meinung letztlich politisch nicht mehr kontrollierbaren Risiken der Waffenentwicklung und des Wettrüstens besteht.

Als Verbindung zwischen dem Spielraum, den die Argumentation der Denkschrift mit ihrer wenn auch verhaltenen Zustimmung zur Friedenssicherung durch nukleare Abschreckung und militärisches Gleichgewicht der Sicherheitspolitik gewährt und dem angestrebten Ziel einer internationalen Friedensordnung werden als mögliche Schritte die Erarbeitung eines *Konzepts blockübergreifender und umfassender Kooperation,* die Diskussion über ein defensives Verteidi-

gungskonzept und Bemühungen um eine effektive Rüstungsminderung genannt, wobei auch *kalkulierte einseitige Schritte* ins Auge gefaßt werden. Damit schließt sich die Denkschrift an Elemente der „gradualistischen Abrüstungsstrategie" an, wie sie beispielsweise in dem von einer Evangelisch-Katholischen Arbeitsgruppe vorgelegten Papier „Schritte zur Abrüstung" (vgl. HK, Juni 1981, S. 276–278) entwickelt wurde, ohne allerdings auch dessen Forderung nach dem Verzicht auf neue Atomwaffen in der Bundesrepublik zu übernehmen. So sehr sich solche und andere Näherungslösungen von der in der Denkschrift entfalteten kirchlichen Grundposition her nahelegen mögen, ihre Angemessenheit und Durchführbarkeit zu beurteilen, ist wiederum Sache der politischen Verantwortung, deren Unverzichtbarkeit ja in der Denkschrift eindringlich genug herausgestellt wird.

Es war realistischerweise nicht zu erwarten gewesen, daß die Denkschrift das Ei des Kolumbus der kirchlichen Friedensdiskussion hervorzaubern und gegenüber den bisher vertretenen Positionen entscheidende neue Elemente ins Spiel bringen würde. Sie macht vor allem ein *Konsensangebot,* indem sie einerseits sowohl in der Situationsanalyse wie bei der Beschreibung der Aufgaben der Kirche explizit oder auch nur implizit durch die Art der Argumentation die vorhandenen Spannungen, Schwierigkeiten und sogar Aporien ehrlich hervortreten läßt, anderseits noch einmal eine *Gesamtperspektive* zu entwerfen versucht, die eine *Integration* der auseinanderstrebenden Grundpositionen im deutschen Protestantismus ermöglichen soll und gleichzeitig politischen Spielraum läßt. Diese Integration gelingt aber nur, indem das „noch" der Heidelberger Thesen nochmals nachdrücklich als Vorzeichen vor die Klammer gesetzt wird. Sie gelingt auch nur deshalb, weil Positionen wie „Ohne Rüstung leben" und „Sicherung des Friedens" dabei ihr jeweiliger Stachel gezogen wird. Insofern handelt es sich um eine zwar notwendige und hilfreiche, aber auch sehr *fragile Positionsbestimmung.*

Es muß offen bleiben, ob und inwieweit die Denkschrift zu einem breiteren Konsens in der protestantischen Friedensdiskussion beitragen und darüber hinaus in den weiterhin zu erwartenden politischen Grundsatzdebatten von Wirkung sein wird. Immerhin werden künftige kirchliche Stellungnahmen – auch von katholischer Seite – an ihren Aussagen nicht vorbeisehen können, auch wenn man nicht alle ihrer Akzentsetzungen teilt. Schließlich enthält sie einige prägnante Sätze, die man sich merken sollte. Um nur einen davon zu nennen: „Nur wer Hoffnung hat, hat auch Zeit für konsensfähige Lösungen der Probleme, die uns ängstigen." *U. R.*

Hessen: Kirchenkoalition mit Startbahngegnern

Der Ausbau des Frankfurter Rhein-Main-Flughafens ist seit vielen Monaten nicht nur in der unmittelbar betroffenen Region und im Land Hessen, sondern im gesamten Bundesgebiet Gegenstand leidenschaftlicher Auseinandersetzungen. Nachdem die Bundesregierung, die Hessische Landesregierung, die im Landtag vertretenen Parteien (nach heftigem Streit innerhalb der SPD) und die Gewerkschaften sich für die Erweiterung entschieden und die Gerichte die Baugenehmigung erteilt hatten, setzten die Gegner des Flughafenausbaus auf Widerstand. „Startbahn West" wurde bundesweit zu einer Losung der Umweltbewegung. Gleichzeitig hatte sich die Ablehnung durch die Betroffenen in der näheren Umgebung zusehends verhärtet. Als die Polizei das von Startbahngegnern besetzte Gelände räumte, kam es zu erheblichen Gewalttätigkeiten. Erneuten Ausbruch von Gewalt mit verletzten Demonstranten und Polizisten gab es im Gefolge der Räumung des „Hüttendorfs", das Startbahngegner auf dem vorgesehenen Baugelände errichtet hatten.

Die Tatsache, daß zu diesem Dorf eine „Hüttenkirche" zählte und daß bei der Räumung des Geländes evangelische Pfarrer der Umgebung die Kirchenglocken läuten ließen, machte die *Parteinahme von Teilen der evangelischen Kirche* sinnfällig. Im Unterschied zu anderen Fällen, in denen der Protest gegen technische Großprojekte „geistlichen Beistand" fand, hat sich in Frankfurt die Kirche *amtlich* in den Streit eingeschaltet. Die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau schlug sich in einer Erklärung vom 16. Oktober, deren Wortlaut erst eine Woche später veröffentlicht wurde (vgl. FAZ, 23. 10. 81), auf die Seite der Startbahngegner.

Hatte sich die Kirchenleitung in der Vergangenheit zurückhaltend bis eher positiv zum Bau der neuen Startbahn geäußert, so ließ sie in ihrer jetzigen Erklärung recht deutlich ein *Votum für die Ablehnung* erkennen. Die Erklärung beginnt mit der – im Sinn der friedenstiftenden Aufgabe der Kirche gewiß nicht unbilligen – Bitte an die Hessische Landesregierung, „daß vor der abschließenden Entscheidung über das Volksbegehren zum Bau der Startbahn West (das die Startbahngegner freilich erst seit kurzem anstreben) keine Maßnahmen zur Vorbereitung des Baues getroffen werden, die Eingriffe in die ökologische Struktur darstellen". Zum Schluß erfolgt aber eine recht eindeutige Solidarisierung: „Wir teilen die schweren Sorgen der von dem Startbahnbau betroffenen Bevölkerung, die die künftigen Belastungen für unzumutbar hält."

Dem Text der Erklärung ist anzumerken, daß die Verfasser für eine der beiden Seiten *optiert* hatten, zugleich aber auch ihre eigenen *Skrupel* mit einbringen und *präsumptiven Einwänden* vorbeugen wollten. So wird einerseits konzediert, daß die Kirche nicht in der Lage sei, „im Widerstreit zwischen wirtschaftlichen Erfordernissen auf der einen Seite und der Notwendigkeit, die natürlichen Lebensgrundlagen zu erhalten, auf der anderen Seite, ein abschließendes Urteil abzugeben".

Andererseits spricht die Kirchenleitung in ihrer Erklärung nur Argumente *gegen*, nicht aber *für* den Ausbau des Flughafens an und läßt der Bitte an *„alle* Beteiligten, folgende Fragen zu bedenken" durchwegs Aussagen folgen, die die Position der Befürworter, nicht aber die der Gegner der neuen Startbahn in Frage stellen: der Bau der Startbahn werde von vielen Menschen als Bedrohung der natürlichen Lebensgrundlage erlebt; in der öffentlichen Diskussion seien die Zweifel an der Notwendigkeit der Startbahn West gewachsen; eine Überprüfung des Bauvorhabens „unter den veränderten Bedingungen des Luftverkehrs" sei immer noch möglich.

Das Bemühen, die eigene Parteinahme sowohl erkennen zu lassen wie zu verschleiern, führt an entscheidender Stelle auch inhaltlich in dichten Nebel. Die Kirchenleitung sei, so wird gesagt, der Auffassung, „daß die Sorge um Gesichtsverluste die Einsicht auf allen Seiten in der Vergangenheit zunehmend erschwert hat"; es könnten sich „weder Bürgerinitiativen noch Politiker ... auf die Dauer das Vertrauen der Bürger erhalten, wenn sachlich notwendige Entscheidungen um politischer Rücksichtnahme willen zurückgestellt werden". Damit wird – in der Absicht, nicht allzu deutlich werden zu lassen, daß die Warnung vor der Sorge um Gesichtsverlust sinnvollerweise nur auf die Politiker gemünzt sein kann – kurzerhand das Mandat der gewählten und parlamentarisch verantwortlichen Politiker auf eine Stufe gestellt mit dem selbstgesetzten Anspruch der Bürgerinitiativen.

Am eindeutigsten wird dieses Oszillieren der Erklärung zwischen Parteinahme in der Sache und Unentschiedenheit in der Form dort, wo zur „Hüttenkirche" Stellung genommen wird. „Nach Einspruch der Flughafen AG ... hat die Kirchenleitung mit den Gemeinden vereinbart, daß das Gebäude nicht mehr zu *Gottesdiensten* verwendet wird. Niemand kann aber Pfarrer von ihrer Verpflichtung entbinden, Menschen in schweren Konfliktsituationen zu begleiten. Deshalb ist es denkbar, daß auch in Zukunft *Versammlungen mit gottesdienstlichem Charakter* stattfinden." Wenn sich eine Kirchenleitung derartige sophistische Verrenkungen leistet, beschwört sie die Gefahr herauf, daß ihre Mahnungen zur Glaubwürdigkeit nicht wegen der Taubheit der Politiker, sondern wegen des eigenen schlechten Beispiels ungehört bleiben.

Es versteht sich, daß die Erklärung der Kirchenleitung die Landesregierung auf den Plan rief. Zunächst wurden als erste Reaktionen Aussagen von Kultusminister *Hans Krollmann* (SPD) verbreitet, die er wenige Tage vor der Publikation der Erklärung bei einer Tagung zum Thema „Glaube und Gemeinwohl" vorgetragen hat. Krollmann hatte dabei auf das Recht der Kirchen verwiesen, aus der Glaubenslehre Folgerungen für das Verhalten im politischen Bereich zu ziehen, aber auch die Erwartung an die Kirchen geäußert, „daß sie bei öffentlichen Erklärungen klar unterscheiden zwischen den Fragen, in denen Christen von ihrem Glauben her gebunden sind, und den vielen Fragen, in denen Christen unbeschadet ihres Glaubens unterschiedlicher Auffassung sein können". Die Berufung auf „christliche Argumente" im Streit um den Startbahnbau bezeichnete er in diesem Zusammenhang als „schief und irreführend".

Anfang November richtete Ministerpräsident *Holger Börner* einen Brief an den hessischen Kirchenpräsidenten *Helmut Hild* (vgl. FAZ, 2. 11. 81). Darin wird u. a. gefragt, wie die Kirche der Gefahr zu begegnen gedenke, daß ihre Erklärung von Startbahngegnern ‚als moralische Legitimierung für Widerstand gegen rechtmäßige Maßnahmen der Staatsgewalt' verstanden werden kann.

Scharfe Kritik an der Erklärung der Kirchenleitung wurde auch innerhalb der Kirche laut. Die meiste Aufmerksamkeit fand eine Stellungnahme des Präses der Hessen-Nassauischen Synode, Bundesarbeitsgerichtspräsident *Kissel*. Er gestand den Verfassern zwar „guten Willen" und „ehrliche Absicht" zu, bezeichnete aber die Verlautbarung als „unausgewogen und parteiisch" (epd, 3. 11. 81). Die Kirche schaffe sich dadurch seelsorgerliche Probleme und verschließe sich den Zugang zu Menschen. Kissel äußerte die Befürchtung, je mehr die Kirche zu politischen Tagesfragen Stellung nehme, desto größer sei die Gefahr, daß ihre Autorität ins Wanken gerate und daß sie sich auf die Ebene einer Interessenvertretung begebe.

Auf der Tagung der Synode der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, die vom 9. bis 14. November in Frankfurt stattfand, wiederholte einerseits Synodalpräses Kissel seine Bedenken. Andererseits wies Kirchenpräsident Hild den Vorwurf der Einseitigkeit der Erklärung zurück. Wer vom Evangelium motiviert für Minderheiten eintrete, könne sich um der Deutlichkeit willen zur stärkeren Heraushebung einer Gruppe veranlaßt sehen.

Was über den Tag hinaus an der Erklärung der hessischen Kirchenleitung bedenkenswert bleibt, ist das Faktum, daß sich hier eine Kirchenleitung in einer – trotz weitreichender Bedeutung und Stellvertreterfunktion für generelle Zielkonflikte in unserer Gesellschaft – *detaillierten* politisch-wirtschaftlichen Sachfrage *in einer amtlichen Verlautbarung festgelegt* hat. Unabhängig davon, wie man den Anlaß der Auseinandersetzung politisch wertet und welches Maß an Berechtigung man der kirchlichen Parteinahme in der Sache zubilligt, bleibt dies eine *Herausforderung.* Dabei ist schwerer als die politische oder staatskirchenrechtliche die theologische Problematik zu gewichten.

Zur Debatte stehen nicht so sehr Regelverstöße im Miteinander von Kirche und Staat oder politische Opportunitäten, sondern *Fragen des Kirchenverständnisses:* Was ist Sache des Amtes, was Sache der Laien? Wo ist die Grenze zwischen christlicher Weltverantwortung und einem klerikalen Integralismus? Wo liegen die Kriterien dafür, ob „weltliche" Fragen legitimerweise zum status confessionis führen oder ob sie nur Ausweichmöglichkeiten vor den schwierigen Anforderungen christlicher Verkündigung in einer säkularisierten Umwelt sind? Fragen, die auf die Tagesordnung der Kirchen gehören – nicht nur auf die der hessen-nassauischen Kirchenleitung.

H. G. K.

Schweizer Pastoralforum: im Engpaß der Ämterstruktur

Um die von der Synode 72 begonnene Zusammenarbeit zwischen den Bistümern, Sprachen und Kulturen sowie überdiözesanen Bewegungen, Organisationen und Fachgremien zu fördern, berief die Schweizer Bischofskonferenz zum zweiten Mal ein *Interdiözesanes Pastoralforum* ein, allerdings nicht mehr wie bei der Synode 72 zu gemeinsamer Beratung und Beschlußfassung, sondern zu einem *Erfahrungsaustausch,* der zu gemeinsamer Einsicht führen sollte. So trafen sich vom 29. Oktober bis 1. November die Schweizer Bischofskonferenz sowie die Delegationen der diözesanen Seelsorgeräte, Vertreter von Verbänden und Bewegungen, Fachleute und Gäste aus anderen Kirchen und aus dem Judentum zur Besprechung des Themas „Die lebendige und missionarische Gemeinde – ihre Dienste und Ämter". Dieses war durch das Erste Pastoralforum vorgegeben (HK, Februar 1979, 66–68), das „lebendige und missionarische Gemeinden unter den gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen der Welt von heute" als vordringlich erachtet und aus verschiedenen vorgeschlagenen Gesichtspunkten dieser Gemeinde „ihre Dienste und Ämter" als erste Dringlichkeit ausgewählt hatte.

Eine nicht geringe Schwierigkeit bei der Vorbereitung brachte der Papstbesuch. Nachdem eine Begegnung Johannes Pauls II. mit dem Pastoralforum feststand, wurde eine Zweiteilung des Forums beschlossen: für die erste Session war die Begegnung mit dem Papst vorgesehen sowie eine Arbeitssitzung, die die Themen für die zweite Session festlegen sollte. Nach dem Attentat auf Johannes Paul II. und als die Verschiebung seiner Reise feststand, wurde die erste Session fallen gelassen, so daß die Vorbereitungskommission im Einvernehmen mit der Bischofskonferenz die Themenwahl treffen mußte.

Gleich zu Beginn seiner Arbeit richtete sich deshalb das Zweite Interdiözesane Pastoralforum fernschriftlich an Papst Johannes Paul II., erinnerte dabei an die geplante Begegnung mit ihm und bat „um Segen für die ganze Kirche in der Schweiz". Es wurde von manchen Teilnehmern dann aber nicht verstanden, daß der Papst darauf nicht antwortete, nachdem er vierzehn Tage vorher einem Internationalen Kolloquium an der Universität Freiburg über die katholische Soziallehre sogar eine Grußbotschaft hatte zukommen lassen.

Ausgesprochen konservative Kreise, die dem Pastoralforum ablehnend gegenüberstehen, konnten daraus schließen, daß dem Papst am Pastoralforum zumindest wenig gelegen sei. Zumal die geplante Teilnahme Johannes Pauls II. an einer Sitzung des Pastoralforums vom Informationsdienst der Schweizer Bischofskonferenz auch als eine Geste der Unterstützung dieser Einrichtung ausgegeben wurde. „Damit anerkennt und ermutigt er (Karol Wojtyła als Papst), diesmal aus gesamtkirchlicher Sicht, die nachkonziliaren Erneuerungsbestrebungen in der Schweiz. Denn das Pastoralforum ist aus Vorschlägen der Synode 72 herausgewachsen."

Um die Arbeit des Pastoralforums einschätzen zu können, ist es *an seiner Zielsetzung zu messen,* die von der Bischofskonferenz in ihrem Einberufungsschreiben als eine *spirituelle* und eine *praktische* vorgegeben wurde. Das spirituelle Ziel wurde im Programm des Forums als ein dreidimensionaler Kommunikationsvorgang aufgeschlüsselt: 1. Communitas: Als Kirchenversammlung sich „dem Worte Gottes unterstellen, eine Gemeinde Jesu Christi bilden und das Wirken des Geistes in unserer Welt bekennen und bezeugen". 2. Communicatio: „Im Erfahrungsaustausch und in der persönlichen Begegnung können wir einander helfen, neue Wege zu sehen und zu gehen." 3. Communio: „Hinter dem Forum steht, wie hinter der ganzen konziliaren Erneuerung, der Leitgedanke des ‚Gottesvolkes' und darum auch der Leitgedanke der ‚Mitverantwortung aller' im Hinblick auf die Kirche und ihren Auftrag in der Welt von heute und morgen." Als praktisches Ziel erwartete das Einberufungsschreiben eine „geistliche Willensbildung". Diese „soll in ‚Optionen' zum Ausdruck kommen. Diese Leitgedanken sollen dann in den Bistümern und Seelsorgeräten, in den Organisationen, Verbänden und Bewegungen, vor allem aber in den Gemeinden und Gemeinschaften selbst weiterwirken können."

Thematisch vorbereitet wurde das Pastoralforum vor allem mit Hilfe der *Ergebnisse einer gezielten Befragung kirchlicher Gremien* und einer Einladung der kirchlichen Öffentlichkeit, sich an der Befragung ebenfalls zu beteiligen. Die Arbeit am Pastoralforum selber wurde dann aber nicht anhand der zusammengestellten und von einer Sachkommission erarbeiteten Texte aufgenommen, sondern es wurde von einem Erfahrungs- und Meinungsaustausch in fünf Sektionen ausgegangen. Was sich so im freien Gespräch ergab, wurde von den Sektionen der Vollversammlung ein erstes Mal als Skizze und ein zweites Mal als Zwischenbericht vorgelegt. In diesem Austausch zwischen den Sektionen kam immer deutlicher die Tendenz zum Ausdruck, gerade auch *bei den Diensten und Ämtern von der Weltzuwendung der Kirche und von den Aufgaben und Bedürfnissen der Gemeinde her zu denken.* Die Zeit reichte dann aber nicht, die fünf Sektionsberichte von der Vollversammlung diskutieren und ihre „Optionen" verabschieden zu lassen. So wurden die schriftlichen Berichte schließlich von der Vollversammlung nur zur Kenntnis genommen und von der Bischofskonferenz anschließend zur Auswertung und Weiterbearbeitung entgegengenommen.

Von seiten der Teilnehmer wurde der Erfahrungsaustausch namentlich über die Sprachgrenzen hinaus als wertvoll empfunden und überdies anerkannt, wie durch die *Teilnahme der Bischöfe an den Sektionsarbeiten* auch Angst abgebaut werden und sich Vertrauen bilden konnte. Allerdings waren von der Anlage her auf dem Forum die akzentuiert konservativen wie auch die akzentuiert progressiven Katholiken

nicht unmittelbar vertreten: Es war ein Treffen der institutionell Integrierten, was, wie die Sektionsberichte zeigen, nicht ausschließt, daß auch sie an Institutionellem leiden und auf Veränderung bedacht sind. Wieweit es darüber aber zu einer wirklichen Aussprache zwischen den Bischöfen und den Priestern, Ordensleuten und Laien kam, muß als Frage stehenbleiben.

Eine Durchsicht der Sektionsberichte zeigt zudem, daß die Arbeit durch persönliche Betroffenheiten angestoßen wurde und also weder von einer analytischen Betrachtung der kirchlichen Situation und des kulturellen und gesellschaftlichen Umfeldes der Kirche noch von einer vertieften theologischen Reflexion ausging. So vermitteln die Sektionsberichte mehr ein Bild der Gestimmtheit der Kirche Schweiz als eine Standortbestimmung ihres theologischen Denkens und ihrer pastoralen Zielvorstellungen angesichts der anstehenden Probleme. So beschränkt sich der Bericht der Sektion *„Evangelisierung und Dienstämter"* auf das Thema der Evangelisierung vor allem im Sinn einer Weltzuwendung der Kirche: „Wenn die Kirche ihren Blick auf das Evangelium richtet, lebt sie nicht für sich selbst, sondern für die Welt." In ihren „Optionen" mahnt die Sektion deshalb die Kirche in der Schweiz, ohne dabei sehr konkret zu werden, sich nicht bloß auf die eigenen Probleme zu konzentrieren, sondern weltweit zu denken, was „eine Anerkennung des Reichtums und des Zeugnisses der Jungen Kirchen" einschließe.

Für die Sektion *„Gemeinde und Dienstämter"* erwachsen die Dienste und Ämter „aus dem Leben und den Bedürfnissen der Gemeinde". Deshalb seien sie vielfältig „und unterscheiden sich je nach den Aufgaben, die eine Gemeinde angehen muß". Es gehöre weiter zu den Aufgaben einer Gemeinde, „Menschen für ihre Dienste zu gewinnen und in der Erfüllung ihrer Arbeit zu unterstützen". Ohne die Mitarbeit der Laien nachträglich in Frage stellen zu wollen, erachtet der Bericht „eine genügende Zahl von zu Priestern Befähigten" als „unerläßlich". Man warte hier auf mutige Schritte der Kirche.

Daß überhaupt eine Sektion *„Die neue Situation der Frau und die Dienstämter"* gebildet werden mußte, betrachtet dieser Sektionsbericht als Zeichen dafür, daß „die Frau nur zur Mithilfe und nicht zur vollen Mitverantwortung in der Kirche herangezogen wird". Die Zulassung zur vollen Mitverantwortung fordert der Bericht sodann nicht von einer vertieften Ämtertheologie, sondern vom Weltauftrag der Kirche her.

Angesichts der Not der Menschen, z. B. Armut, Hunger in der Welt, Einsamkeit oder Beziehungslosigkeit vieler, gelte nicht die Unterscheidung Mann oder Frau, sondern wir alle seien als Christen gerufen, eine jede und ein jeder, das je eigene Talent zum Wohle der Menschen einzusetzen. „Könnte es", so fragt der Bericht, „nicht ein Geschenk der Kirchen an die vermännlichte Welt von heute sein, das Charisma der Frau im Leben der Gesellschaft zum Tragen zu bringen?" Der Sektionsbericht benennt sodann Hindernisse psychologischer und sozialpsychologischer Art, die der Frau den Weg zu dieser vollen Mitverantwortung verbauen, und lädt alle Glieder der Gemeinden ein, im gegenseitigen Vertrauen Neues zu wagen, Talente und Berufungen anzuerkennen. In den „Optionen", die die Sektion an bestimmte Adressaten richtet, geht es deshalb zum einen um Bewußtseinsbildung und theologisch und kirchlich zurzeit Mögliches, zum andern aber auch um künftige Entwicklungen. Dabei werden an die Bischofskonferenz Erwartungen ausgesprochen, die theologisch nicht weiter begründet werden, sondern Wünsche in bezug auf eine Weiterentwicklung der Institutionen zum Ausdruck bringen. „Nach wie vor wünschen wir Vertreter der Schweizer Katholiken die Einführung des Diakonats der Frau. Die Bischöfe mögen dahin wirken, daß die Frage der Priesterweihe offengehalten wird. Es geht der Frau dabei nicht um Machtanspruch, sondern um einen Dienst an der Gemeinde in einem tieferen Sinn. Diesen Schritt sähen wir als eine Hilfe zur Entflechtung von Priestertum und Macht."

Auch die Sektion *„Das Seelsorgeteam"* ging von der Mitverantwortung eines jeden Christen aus. Die Christen sollten „auf allen Ebenen des Gemeindelebens (in Pfarreien, in Pastoralkreisen, in geistlichen Gemeinschaften, in Familien, in Institutionen) danach trachten, diese Mitverantwortung konkret zu verwirklichen". Als eine Form der Laienmitarbeit wird namentlich der Pfarrgemeinderat (Pfarreirat) begrüßt und darüber hinaus gewünscht, „daß sich mehr und mehr Pastoralteams bilden, die das gemeindliche Leben stützen, koordinieren und fördern", wobei in kleinen Pfarrgemeinden der Pfarrgemeinderat und das Pastoralteam sich decken könnten. Die Laienmitarbeit im Rahmen eines Seelsorgeteams zu fördern, geht auf Erfahrungen in der französischen Schweiz und in Frankreich zurück, wurde aber auch von den Deutschschweizern unterstützt. Sie brachten dann ihrerseits das von der Synode des Bistums Chur entwickelte Modell „Der Laie als Gemeindeleiter" ein, nach dem einem Seelsorgeteam ein Laie vorsteht und ein Priester ihm wohl angehört, in ihm „aber nur bestimmte (in der jeweiligen Situation zu umschreibende) Aufgaben übernimmt, die sich jedoch nicht nur auf die Sakramentenspendung beschränken sollen". Damit geriet aber auch diese Sektion in den Engpaß des gegenwärtigen Wandels der kirchlichen Ämterstruktur. Mit der unabdingbaren Notwendigkeit des Priesteramtes und der Eucharistie für das Leben einer christlichen Gemeinde begründet sie die Notwendigkeit, „daß die Möglichkeit weiter erforscht wird, verheiratete Männer (viri probati) und Frauen zu ordinieren".

Die Sektion *„Kirchliche Berufe und Ausbildung zum kirchlichen Dienst"* ging in ihren Überlegungen zu anstehenden Problemen der Ausbildung ebenfalls von den Bedürfnissen der Gemeinden aus. „Alle Ämter sind Antwort auf ein berechtigtes Bedürfnis. Neue Bedürfnisse erfordern neue Ämter. Die Ausbildung auf jeder Ebene soll sensibilisieren für die echten Bedürfnisse sowie die Leiden und Freuden der Menschen" und so helfen, „daß jeder Christ seine ihm zufallenden Dienste entsprechend seinem Charisma in Kirche und Welt leisten kann". Deshalb sollte auch, wer zu ei-

nem eigentlichen kirchlichen Dienst ausgebildet wird, „darauf vorbereitet werden, daß er immer auch Animator sein kann, d. h., es gilt Bedürfnisse wahrzunehmen und auf sie aufmerksam zu machen und die Leute zu ermuntern, Probleme so weit wie möglich selbst zu lösen".

Diese fünf Sektionsberichte sind der unter Zeitdruck entstandene schriftliche Ausdruck eines komplexen Kommunikationsvorgangs, so daß das Pastoralforum nicht nur aufgrund dieser Texte, sondern wohl mehr noch *als synodale Erfahrung* wird weiterwirken müssen. Die Bischofskonferenz will die Sektionsberichte den diözesanen Seelsorgeräten mit der Bitte unterbreiten, aus den Anregungen die vordringlichsten auszuwählen, damit die Bischofskonferenz entscheiden könne, welche Anliegen interdiözesan vorrangig aufgenommen werden sollen. Die Seelsorgeräte ihrerseits wollen versuchen, das Ergebnis des Pastoralforums auf ihre jeweilige Situation hin zu konkretisieren. Wie die Verbände die Anregungen zur Aktivierung der Gemeinden aufnehmen und ihre Arbeit davon bestimmen lassen wollen und können, ist schwer zu sagen. Das Pastoralforum selbst hat für viele Bereiche Akzente gesetzt, aber eigentliche Leitgedanken sind schwer erkennbar. Im Vordergrund stand doch wohl die Betroffenheit durch die kirchliche Situation mit ihrer unzureichenden Laienmitarbeit und ihren Engpässen wie Priestermangel und Zulassungsbestimmungen zum Priesteramt. Eine Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen und kulturellen Rahmenbedingungen fehlte, mit Ausnahme der Frauenbewegung, fast gänzlich. So war schließlich auch hier nicht zu erkennen, wie es insgesamt „eigentlich weitergehen soll" (HK, November 1981, S. 552). *R. W.-Sp.*

Entwicklungen

Zerklüftete französische Gewerkschaftslandschaft

Strukturelle Schwächen und politische Ansprüche

Der Sieg der Sozialisten hat der französischen Gewerkschaftsbewegung einen zumindest moralischen Auftrieb gegeben. Vor der Präsidentenwahl im Mai litt sie unter bedenklichen Krisenerscheinungen. Ihre Mitgliederzahl ging zurück und ihre Streikparolen fanden kaum noch ein Echo. Jetzt besitzt vor allem die Linksgewerkschaft *CFDT* (Confédération Française Démocratique du Travail) zum Regierungssystem engere Beziehungen. Einige ihrer Führungskräfte wurden zu wichtigen Beratern verschiedener Minister. Ihre Delegationen finden ferner bevorzugt Gehör beim Präsidenten und beim Premierminister. Sie will zwar politisch bindungsfrei bleiben, fühlt sich aber doch den Sozialisten recht nahe. Der bisherige Generalsekretär der Lehrergewerkschaft *FEN* (Fédération de l'Éducation Nationale) ist sogar zum Minister (für Freizeit) aufgerückt. Die kommunistische Gewerkschaft *CGT* (Confédération Générale du Travail) ist schließlich indirekt über die kommunistischen Minister im Regierungssystem vertreten. Es ist zu früh, um sich ein Urteil darüber zu bilden, ob und in welchem Maße die mehr oder weniger offizielle Zusammenarbeit maßgebender französischer Gewerkschaftsverbände mit der sozialistisch-kommunistischen Regierung ihr Echo innerhalb der Arbeiterschaft verstärkt und ihr gestattet, ihre unverkennbaren strukturellen und finanziellen Schwierigkeiten zu überwinden. Um ihr mögliches Gewicht zu werten und ihre augenblicklichen Ziele zu verstehen, dürfte ein kurzer Rückblick auf ihre Geschichte zweckmäßig sein, ebenso wie die Kenntnis ihrer Struktur mit ihren Besonderheiten und ihren Schwächen.

Der anarchistisch-revolutionäre Einfluß

In Frankreich ging die Gewerkschaftsbewegung von Anfang an *völlig andere Wege als in den meisten europäischen Ländern.* Der antikorporatistische Geist, der die Französische Revolution von 1789 inspiriert hatte, blieb derartig stark, daß den französischen Arbeitern die Koalitionsfreiheit, d. h. der Zusammenschluß zur Wahrung ihrer wirtschaftlichen Interessen, erst spät gewährt wurde. Hierzu kam der tiefverwurzelte Gegensatz zwischen Bürger und Staat, verbunden mit dem nicht zu unterschätzenden Einfluß anarchistischer Tendenzen in der gesamten französischen Arbeiterbewegung während ihrer ersten Jahrzehnte, in denen das marxistische Gedankengut eine sehr untergeordnete Rolle spielte. Die entscheidende Triebkraft war die *Opposition gegen den Staat* und hiermit indirekt auch gegen die herrschende Gesellschaftsschicht, unter Zurückweisung jeder Verantwortung in einer notwendigerweise feindlichen Welt. Bei der Geburt stand so ein nur lose definierter, aber in jeder Beziehung negativer anarcho-revolutionärer Geist Pate. Er ist bis zum heutigen Tage wirksam geblieben und erklärt das geringe Echo der Mitbestimmung in Frankreich ebenso wie die Schwierig-

keit, selbst den in mancher Beziehung nunmehr positiv eingestellten Verbänden die wirtschafts- und sozialpolitische Mitverantwortung einigermaßen schmackhaft zu machen.

Im Gegensatz zu vielen anderen Ländern fühlten sich in Frankreich die Gewerkschaften nie zu einer irgendwie geschäftsführenden Rolle berufen. Es kam ihnen nicht einmal in den Sinn, jene Sterbekassen zu gründen, die in der Industrialisierungsphase des vergangenen Jahrhunderts z. B. in Großbritannien und in Deutschland als eine wesentliche Rechtfertigung der Gewerkschaftsaktion angesehen wurden. Sie vermieden auch jede Verbindung mit dem Genossenschaftswesen, das in zahlreichen europäischen Ländern bis nach Italien den Arbeitnehmerorganisationen und teilweise auch den sozialistischen Parteien ein solides finanzielles Fundament gab. Noch vor kurzem erklärte der realistische und gemäßigte Generalsekretär der Gewerkschaft Force Ouvrière, *André Bergeron:* „Wir haben die Berufung, die besonderen Interessen der Arbeitnehmer zu verteidigen. Wir wollen mit unseren Regierungs- und Arbeitgeberpartnern diskutieren, aber wir sind der Ansicht, daß jeder auf seinem Platz sein muß. Man kann nicht gleichzeitig Regierender und Regierter sein." Dies gilt auch nach der Philosophie sämtlicher Verbände für die *innerbetrieblichen Beziehungen.* Die Arbeiter sind, solange sie sich nicht die Kontrolle der Betriebe gesichert haben, für die CGT durch eine kommunistische Revolution, für die CFDT durch die Verwirklichung der Autogestion, der Selbstbestimmung, die Regierten, die aus ihrer natürlichen Rolle heraustreten, wenn sie über die Mitbestimmung in das andere Lager übergehen und Mitverantwortung übernehmen, die die Verteidigung ihrer Interessen nur erschweren kann.

Zurückgewiesen wurde von Anfang an auch jede Verbindung mit politischen Parteien. Wiederholt entsprach es zwar nach gewerkschaftlichem Urteil durchaus dem Interesse der Arbeiter, den Kampf der Linksparteien um die Macht zu unterstützen, aber der Grundsatz der Eigenständigkeit wurde bis zum heutigen Tage aufrechterhalten, in der Theorie auch von der CGT, obwohl ihre beiden höchsten Führungskräfte Mitglieder des kommunistischen Politbüros sind. Diese Unabhängigkeit geht auf die Charte von Amiens aus dem Jahre 1909 zurück. Sie wurde 1936 in den Satzungen der CGT – damals eine sozialistisch-kommunistische Einheitsgewerkschaft – wiederholt. Danach hat die Bewegung auf ihre Unabhängigkeit „gegenüber der Unternehmerschaft, den Regierungen, politischen Parteien, philosophischen Sekten und anderen fremden Gruppen" zu achten.
Dieser *Wille zur Unabhängigkeit* muß trotz des zwangsläufig zweideutigen Verhältnisses zur Politik, zu den Parteien und zur Regierung ernst genommen werden. Die Priorität behält die *Verteidigung der Sonderinteressen der Arbeiter.* Der regierungsfreundliche Generalsekretär der CFDT, *Edmond Maire,* stößt augenblicklich auf nicht geringen Widerstand in seinen eigenen Reihen. Die politische Zusammensetzung der Gewerkschaftsmitglieder entspricht selbst in der CGT nicht den politischen Überzeugungen der Führung. Es gibt dort einen nicht kleinen Teil von Sozialisten und politisch völlig Ungebundenen, die sich vorwiegend von der Überzeugung leiten lassen, daß die CGT sie am wirkungsvollsten zu schützen und verteidigen vermag. Das politische Spektrum ist noch wesentlich breiter bei Force Ouvrière. Selbst rein kommunistische Mitglieder der CGT legen auf eine strenge Aufgabenteilung Wert und lehnen infolgedessen eine Politisierung der Gewerkschaft ab, was sie natürlich nicht daran hindert, es als durchaus normal zu empfinden, daß die Gewerkschaft ein Werkzeug der Partei ist, sobald es um die Erreichung wesentlicher politischer Ziele geht.

Das Übel der Spaltung

Ein weiteres Merkmal der französischen Gewerkschaftsbewegung ist ihre Spaltung. Die 1895 gegründete CGT litt infolge der schwierigen Geburtswehen der sozialistischen Partei bis zu ihrem Kongreß von Amiens unter nicht geringen Spannungen. Ihre Einheit überlebte nicht die *Spaltung der Kommunisten und Sozialisten* 1920. 1936 wurde sie wiederhergestellt, zerbrach jedoch endgültig 1948, als sich ihr gemäßigter Flügel nicht mehr dem Diktat der kommunistischen Partei mit ihrer revolutionären Taktik unterwerfen wollte und die Minderheit der CGT Force Ouvrière gründete. Unabhängig von diesem Familienstreit auf dem linken Flügel entstand 1919 die *Confédération Française des Travailleurs Chrétiens (CFTC),* die sich auf die Enzyklika „Rerum novarum" berief, für die Zusammenarbeit zwischen Unternehmern und Arbeitern eintrat und deswegen fast als reaktionär betrachtet wurde. Nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sie sich jedoch für einen fortschrittlichen, christlich-sozialen Kurs ein.

Anschließend blieben die *sozialpolitischen Auseinandersetzungen im französischen Katholizismus* nicht ohne Auswirkungen auf einen guten Teil ihrer aus katholischen Organisationen der Arbeiter- und Studentenjugend hervorgegangenen Führungskräfte, insbesondere das Experiment der Arbeiterpriester. Diesen Gewerkschaftlern erschien es nicht mehr möglich, sich mit der amtlich verfaßten Kirche zu identifizieren. Innerhalb der Kirche war zwar einschließlich der Bischöfe eine deutliche Abkehr von der bis nach dem Ersten Weltkrieg fast selbstverständlichen Verbindung mit den konservativen Kräften und ganz allgemein mit dem Bürgertum zu beobachten, aber der linke Flügel der CFTC wollte auf diesem Weg viel weiter gehen und glaubte, sich vorwiegend der Verteidigung des Proletariats widmen zu müssen.

Das in Frankreich lange wenig beachtete marxistische Gedankengut breitete sich zudem aus und gewann diese in ihrem Wesen immer noch christlichen Gewerkschaftler für die Klassenkampfidee. Ergänzend vertraten sie die taktische These, daß sie als konfessionell gebundene Organisation in der Arbeiterschaft kein stärkeres Echo finden könnten und sie sich aus dem gleichen Grunde in kla-

rer Form gegenüber der amtlich verfaßten Kirche distanzieren müßten. 1964 wurde diese Minderheit zur Mehrheit, die die Berufung auf die christlichen Werte aus der Satzung entfernte und im Namen das Wort „christlich" durch das Wort „Arbeit" ersetzte. So entstand die *CFDT (Confédération Française Démocratique du Travail),* deren Führungskräfte und Mitglieder weitgehend ohne persönlichen Bruch mit der Kirche den christlichen Werten treu geblieben sind. Nicht ohne eine gewisse Demagogie versuchte aber die neue Gewerkschaft sofort, die kommunistische CGT links zu überflügeln.
Der Verband unterstützte daher aktiv die Mai-Revolte von 1968 und wurde vorübergehend zur Heimstätte zahlreicher linksextremer Gruppen. Es folgte eine Periode der *Aktionsgemeinschaft mit der CGT,* bevor sich Generalsekretär Maire zu einer verantwortungsbewußteren Haltung entschloß, die revolutionären Ziele der Kommunisten entschieden zurückwies und sich, nicht ohne innere Auseinandersetzungen, für seine neue Politik eine Zweidrittelmehrheit sicherte. Die Minderheit der ehemals christlichen Gewerkschaft CFTC blieb auf ihrem alten Kurs und besitzt noch einige kleinere Schwerpunkte bei Bergarbeitern, Krankenhauspersonal sowie in den Banken.

Nach dem Zweiten Weltkrieg entstand ferner die *Confédération Générale des Cadres (CGC)* als Gewerkschaft der Techniker, Ingenieure und höheren Angestellten. Diese Berufsgruppen glaubten, in den anderen Gewerkschaften nicht genügend Verständnis für ihre Interessen zu finden. Als Gegenzug bildeten jene jedoch besondere Verbände für die Cadres, so daß die CGC ihr ursprüngliches Quasi-Monopol einbüßte. Sie steuert augenblicklich einen Mittelkurs, getragen von nicht geringem Mißtrauen gegenüber der sozialistisch-kommunistischen Regierung.
Seit Jahren ringt um die für die Beteiligung an Tarifverhandlungen notwendige offizielle Anerkennung eine sogenannte *unabhängige* Gewerkschaft, die zunächst der gaullistischen Bewegung nahestand. Lediglich in einigen größeren Betrieben vertreten, nannte sie sich zunächst Confédération Française du Travail und heißt neuerdings Confédération des Syndicats Libres.
Schließlich gibt es eine Reihe von *autonomen* Gewerkschaften. Die bedeutendste ist die FEN, die innerhalb der Lehrerschaft erheblichen Einfluß besitzt. Gewicht besitzen ferner die autonomen Verbände der Zugführer der Eisenbahn und der Pariser Untergrundbahn.

Dieser Zersplitterung der Gewerkschaftsfront erschwert die Verhandlungen zwischen den Sozialpartnern. Die einzelnen Organisationen veranstalten einen ständigen Wettlauf um ihren Einfluß und um das Vertrauen der Arbeitnehmer. Jede muß befürchten, daß die anderen etwaige Zugeständnisse gegen sie zu ihren Gunsten propagandistisch ausbeuten. Besonders verdächtig ist in diesem Klima die Zusammenarbeit mit den Arbeitgebern und auch mit der Regierung, weil darin sehr schnell eine Vernachlässigung der Interessen der Arbeiter oder gar ein Verrat gesehen wird. Dies ist auch bereits für die jetzige sozialistisch-kommunistische Regierung zu beobachten. Die kommunistische CGT bewahrt bewußt Abstand und dürfte recht bald der CFDT vorwerfen, zu sehr an die Staatsgewalt gebunden zu sein. Der Wettlauf führt ferner zu einer Überspitzung der Forderungen, da jeder Verband versucht, die Arbeiter mit Höchstleistungen für sich zu gewinnen. In den Verhandlungen über Löhne oder Arbeitsbedingungen besteht infolgedessen keine große Neigung zum Kompromiß.

Wenig Mitglieder und schmale Finanzen

Vom rein machtpolitischen Standpunkt aus gesehen, spielen die französischen Gewerkschaften ständig Poker, denn ihre finanzielle Grundlage ist ebenso bescheiden wie ihr Mitgliederbestand, der ihnen normalerweise nicht gestattet, sich als repräsentativ zu betrachten. Kein Verband macht ehrliche und genaue Angaben über seine Mitgliederzahl. Klammert man die Rentner aus, dann bringt es die größte Gewerkschaft, die CGT, im günstigsten Falle auf 1,2 Millionen regelmäßig Beiträge zahlende Anhänger. *Force Ouvrière* versichert, mit über 800 000 den zweiten Platz einzunehmen, gefolgt von der CFDT mit ungefähr 600 000. Die Lehrergewerkschaft FEN dürfte über 550 000 Mitglieder zählen. Gelegentlich spricht sie von 600 000 und mehr. Alle anderen Gewerkschaften erfassen zusammen sicherlich nicht mehr als 500 000 Personen.

Noch ungünstiger ist die *Verteilung des Mitgliederbestandes auf die einzelnen Berufszweige.* Lehrer, Beamte, Eisenbahner und Drucker sind weit über den Durchschnitt hinaus gewerkschaftlich organisiert, so daß für die Industrie wenig übrigbleibt. Nach einer zuverlässigen Schätzung sind in der Pariser Metallindustrie, eine kommunistische Hochburg, nur etwa 10 Prozent der Fabrikarbeiter regelmäßig zahlende Mitglieder der CGT.

Die Mitgliedsbeiträge reichen, selbst durch Spendenaktionen ergänzt, in keinem Fall zur Aufrechterhaltung des Apparats aus. Seit Jahren gewährt die Regierung eine *Subvention für das innergewerkschaftliche Schulungssystem,* gerechtfertigt durch die Annahme, daß gutausgebildete Funktionäre vernünftige Verhandlungspartner sind. Die Verwendung dieser Gelder – zur Zeit ungefähr 30 Millionen – wird nicht kontrolliert. Ein Teil der Gewerkschaftsfunktionäre wird ferner aus den Betriebsratskassen der staatlichen Unternehmen und einiger Großbetriebe bezahlt; diejenigen der Lehrergewerkschaft werden zum größten Teil vom Staat unter Aufrechterhaltung ihrer Besoldung für die Gewerkschaftstätigkeit freigestellt. Es mangelt auch nicht an größeren Firmen, die einigen Belegschaftsmitgliedern erlauben, sich nur der Gewerkschaftstätigkeit zu widmen, weil sie auf diese Weise weniger stören als bei Eingliederung in den Arbeitsprozeß. Die staatliche Hilfe für die Lehrergewerkschaft ist um so erstaunlicher, als sie als einzige Arbeitnehmerorganisation im Laufe der Jahrzehnte ein beachtliches Vermögen an-

sammeln konnte, das – wohl etwas übertrieben – auf 10 Milliarden FF geschätzt wird. Sie verdankt diesen Reichtum sowohl staatlichen Subventionen für verschiedene Sozialwerke als geschickt geführten korporatistischen Genossenschaftskassen oder -unternehmen.

Diese indirekte Hilfe reicht zur Herstellung des finanziellen Gleichgewichts nicht aus, denn die Mitgliedsbeiträge sind äußerst niedrig hauptsächlich infolge der weitverbreiteten französischen Unlust, finanzielle Opfer zu bringen. Mitunter liegt der Jahresbeitrag eines französischen Gewerkschaftsmitglieds kaum über dem Monatsbeitrag eines deutschen. Über *geheime Finanzierungsquellen* wird daher seit langen Jahren viel gemunkelt, ohne daß es wirklich greifbare Beweise gibt. Force Ouvrière bestritt nie, daß sie in der Anlaufsperiode Geld von amerikanischen Gewerkschaften erhielt. Niemand zweifelt ferner daran, daß auf verschiedenen Wegen während einiger Zeit der Osten der CGT half. Heute ist jedoch ihre Misere so groß, daß sie vor kurzem den kommunistischen Weltgewerkschaftsbund bitten mußte, bis auf weiteres auf ihren Mitgliedsbeitrag zu verzichten. Es ist möglich, daß verschiedene Druckarbeiten für die CGT im Osten zu einem symbolischen Preis durchgeführt werden. Vielleicht ist sie auch an den im Osthandel spezialisierten, gewinnbringenden Außenhandelsgesellschaften der Kommunisten beteiligt. Jedenfalls verfügt sie unverändert über einen verzweigten und leistungsfähigen Apparat, der ihr leichter als ihren bescheideneren Konkurrenten gestattet, in kritischen Augenblicken die Arbeiter davon zu überzeugen, daß sie am besten und sichersten ihre Interessen zu wahren vermag.

Soziologische Veränderungen

Der Mitgliederschwund ist teilweise eine Folge der soziologischen Veränderungen und der *ungenügenden Anpassung der Gewerkschaften an die neue Gesellschaftsstruktur.* Einerseits ist der Anteil der Lohnempfänger an der erwerbstätigen Bevölkerung in den letzten Jahrzehnten auf über 80 Prozent angestiegen, anderseits ging jedoch der Anteil der Fabrikarbeiter erheblich zurück, während sich die Gewerkschaften noch einer Sprache bedienen, die fast an die Gründerperiode erinnert, und sich weiterhin vorwiegend als Arbeitergewerkschaft betrachten.

Eine Ausnahme macht lediglich Force Ouvrière, die von Anfang an ihre stärkste Position in der Beamtenschaft hatte und schon aus Opposition gegen die kommunistische CGT deren Arbeitermythos nicht übernahm und noch weniger die immer noch nicht ganz aufgegebene, marxistische These der permanenten Verarmung als Folge der unverändert gebrandmarkten kapitalistischen Ausbeutung. Mit derartigen Parolen läßt sich wenig anfangen in einem Lande, dessen Arbeiter zu 50 Prozent Eigentümer ihrer Wohnung sind, zu fast 100 Prozent ein Auto besitzen und sich in ihrer überwiegenden Mehrheit ihres *Aufstiegs in das Kleinbürgertum* bewußt geworden sind. Sie wissen zwar, daß ihnen nichts geschenkt wird, aber verbinden sicherlich nicht ihr Schicksal mit dem Klassenkampf. Es ist kein Zufall, daß die sich offen als revisionistisch bezeichnende Force Ouvrière in den letzten Jahren regelmäßig ihre Mitgliederzahl erhöhte und außerdem in den Betriebsrätewahlen ihren Einfluß, vorwiegend zu Lasten der CGT, langsam, aber doch sicher ausweitete.

Außerdem haben die *Lohnkämpfe* für die Arbeitnehmer aller Kategorien erheblich an Interesse verloren, weil sie bis 1973 durch eine regelmäßige Steigerung der Kaufkraft begünstigt worden waren, aus den Produktivitätsfortschritten weitgehend Nutzen zogen und in der jetzigen Krisenlage in der ihnen zugesagten Bewahrung der Kaufkraft einen zwar nicht befriedigenden, aber doch unvermeidbaren Zustand sehen. Die wirtschaftliche und soziale Information hat daneben trotz aller Lücken und Fehlschläge genügend Fortschritte gemacht, damit die große Mehrheit der Arbeitnehmer die wirtschaftlichen Grenzen ihrer Unternehmen einigermaßen kennt und genügend Verantwortungsgefühl aufbringt, um den sozialen Bogen nicht zu überspannen. Bereits unter der Regierung Barre trug die CFDT diesem Wandel Rechnung und fing an, sich mit den elementaren Gegebenheiten der wirtschaftspolitischen Verantwortung vertraut zu machen. Die kommunistische CGT blieb jedoch auf ihren alten Gleisen und stellt die Lohnerhöhung immer noch an die Spitze einer Liste von Forderungen, die meistens alle in demagogischer Form über die Finanzkraft der staatlichen und privaten Betriebe hinausgehen.
Der *Streik* war anderseits lange für alle französischen Gewerkschaften ein einfaches Werbemittel, wobei sie sich angesichts des Fehlens von Streikkassen durch Appelle an die Solidarität der breiten Öffentlichkeit propagandistisch stärker zu profilieren versuchten und gegebenenfalls auch einen politischen Druck ausübten. Die in den letzten Jahren in steigendem Maße zu beobachtende Streikmüdigkeit führte daher zu einer weiteren Schwächung des gewerkschaftlichen Einflusses. Nach der Statistik des französischen Arbeitsministeriums, die alle Wirtschaftsbetriebe erfaßt, mit Ausnahme der Landwirtschaft und der öffentlichen Verwaltung, ist die Zahl der durch Streik verlorenen Arbeitstage zwischen 1979 und 1980 um 52,4 Prozent auf 1,51 Millionen zurückgegangen und erreichte hiermit einen fast als historisch zu bezeichnenden Tiefstand.

In der jetzigen Phase besitzt für alle Lohnempfänger die *Bewahrung des Arbeitsplatzes* oberste Priorität. Die Aktionsmöglichkeiten der Gewerkschaft sind hierfür aus verständlichen Gründen gering. Streiks und Fabrikbesetzungen können vielleicht die Regierung zu einer Finanzhilfe veranlassen, vermögen aber kaum die Wirtschaftslage des Unternehmens im günstigen Sinne zu beeinflussen. Die zweite Sorge – ebenfalls aller Berufsgruppen – gilt der *Verbesserung der Arbeitsbedingungen,* die, zum Leidwesen der Gewerkschaften, selten global im nationalen Rahmen erfolgen kann, sondern meistens nur innerhalb der einzelnen Betriebe, besonders wenn es um Si-

cherheit, Hygiene und menschliches Betriebsklima geht. Angestrebt wird meistens – ohne daß man es offen zugibt – eine gewisse Sozialpartnerschaft, die dem Arbeitnehmer das Gefühl einer individuellen Mitverantwortung am Produktionsprozeß gibt, ohne daß er dadurch irgendwie an seine Arbeitsstätte für die wöchentliche Arbeitsdauer hinaus gebunden wird.

Machtwechsel als Wendepunkt

Die Wahl eines sozialistischen Präsidenten und die Beteiligung kommunistischer Minister an seiner Regierung sind natürlich für alle französischen Gewerkschaften ein *Wendepunkt.* Man darf annehmen, daß ihre Mitglieder und Mitläufer in überwiegender Mehrheit für François Mitterrand gestimmt haben und den Erfolg des sozialistischen Experiments wünschen. Wenn auch die französischen Arbeiter, von seltenen Ausnahmeperioden abgesehen, stets die Politisierung der Gewerkschaftsaktion ablehnten, erwarten sie von den einzelnen Verbänden nicht, daß sie sich unpolitisch verhalten, denn sie sind schließlich ein Bestandteil der politischen Strukturen des Landes. Die beiden Linksgewerkschaften CGT und CFDT machten auch nie einen Hehl daraus, daß sie auf verschiedene Weise eine grundlegende Veränderung des Gesellschaftssystems anstreben, die eine im kommunistisch-revolutionären Sinn, die andere über eine demokratische Sozialisierung unter Verwirklichung der ihr seit langem vorschwebenden Selbstverwaltung der Unternehmen. Während die CFDT der sozialistischen Regierung bis auf weiteres ihre Unterstützung nicht versagen will, ihr Programm mit demjenigen der verantwortlichen Minister abstimmt und sich einer Reihe von Zwängen und Realitäten zumindest vorübergehend unterwirft, betrachtet sich die CGT vorwiegend als Hausmacht der vier kommunistischen Minister unter Wahrung einer gewissen Distanz gegenüber der sozialistischen Regierungspolitik, ohne sich zu größerer Rücksicht auf Mitterrand verpflichtet zu fühlen.

Force Ouvrière glaubt keinen Kurswechsel vornehmen zu brauchen. Sie konzentriert ihre Anstrengungen auf die strikte Wahrung der Interessen der Arbeitnehmer im Rahmen eines realistischen Revisionismus, der hinter den mitunter als Träume empfundenen Regierungsplänen deutlich zurückbleibt. Force Ouvrière legt so kaum Wert auf Verstaatlichungen, noch auf eine Ausweitung der Rechte der Arbeiter innerhalb der Betriebe. Das gleiche gilt für die Kadergewerkschaft CGC, die seit der Präsidentenwahl einen gewissen Kurswechsel in Richtung liberaler Positionen vorzunehmen scheint.

Da die Regierung in Anbetracht der angespannten Wirtschaftslage im Lohnbereich den Gewerkschaften nicht entgegenkommen kann und nach einer einmaligen, außergewöhnlichen Erhöhung des gesetzlichen Mindestlohns um 10 Prozent – gewissermaßen als Antrittsgeschenk – noch zurückhaltender geworden ist als ihre wegen einer angeblichen Austeritätspolitik heftig kritisierte Vorgängerin, versprach sie ihnen eine schnelle Ausweitung der Rechte der Arbeiter in den Betrieben oder, klarer ausgedrückt, eine Stärkung der Position der Gewerkschaften, die im Namen der Arbeiter diese zusätzlichen Rechte zu verteidigen hätten. Wahrscheinlich etwas unerwartet stand jedoch plötzlich die Regierung vor einem Dilemma. Nach den Worten des Wirtschaftsministers blieben ihre ersten Bemühungen zur Belebung der Konjunktur und zur Verringerung der Arbeitslosigkeit wirkungslos, weil die psychologischen Voraussetzungen fehlten, nämlich das Vertrauen der Unternehmer in die Politik der Regierung und in ihre eigene Zukunft. Es gelang ihm, den Präsidenten von der Notwendigkeit zu überzeugen, die Spielregeln für die unentbehrliche Zusammenarbeit zwischen Unternehmern und Staat klar und genau festzulegen, d. h. den Unternehmern bis auf weiteres eine ausreichende wirtschaftliche und soziale Bewegungsfreiheit zu lassen. Zwangsläufig besteht ein Widerspruch zwischen der Ausweitung der Rechte der Arbeiter und der Regierungsgarantie eines Mindestmaßes unternehmerischer Entscheidungsfreiheit.

Die *neuen Rechte* bleiben aber doch bis auf weiteres das wichtigste Aktionsfeld der Gewerkschaften, da sie im Lohnbereich politisch und wirtschaftlich gehemmt sind und außerdem für die Arbeitnehmer die Verbesserung der Arbeitsbedingungen im weitesten Sinne zur Priorität geworden ist.
Der Wunschkatalog der CGT gleicht Pflastersteinen für den Weg zur Sozialisierung der Wirtschaft nach kommunistischem Modell. Die Betriebsräte würden zu einer Vorstufe sowjetischer Arbeiterräte mit einem vielfältigen Einspruchsrecht, aber ohne jede direkte oder indirekte Verantwortung für die Betriebsführung. Ihre Aufgabe soll lediglich die Verteidigung der Arbeiterinteressen sein und die ständige Überwachung der Unternehmensleitungen. Es erscheint überflüssig, auf Einzelheiten einzugehen, denn diese Forderungen sind trotz der Anwesenheit kommunistischer Minister für die Regierung nicht einmal eine lose Diskussionsgrundlage.

Der im Regierungslager weit einflußreicheren CFDT geht es in erster Linie darum, die Unternehmer zu regelmäßigen Verhandlungen mit den Gewerkschaftsvertretern zu verpflichten. Auf diesem Wege will sie den Arbeitnehmern auf vier Gebieten ein *Mitspracherecht* sichern: Festsetzung der Löhne, Organisation der Arbeitszeit, Arbeitsbedingungen und Berufsfortbildung. Ein sinnvoller Dialog setzt natürlich eine ausreichende und laufende Information über alle innerbetrieblichen Gegebenheiten voraus. Obwohl die Autogestion, die Selbstverwaltung der Betriebe, das große Ziel der CFDT bleibt und es logisch wäre, sich ihm über eine sich schrittweise ausweitende Mitverantwortung oder Mitbestimmung zu nähern, vermeidet auch die CFDT sorgfältigst, sich in dieser Form in das kapitalistische Wirtschaftssystem integrieren zu lassen. Abgelehnt wird auch das in der Bundesrepublik Deutschland übliche Schlichtungsverfahren zur Vermeidung von Streiks. Die Streikfreiheit soll in keiner Weise

eingeschränkt werden. Kein allzu großes Interesse besteht ferner in der CFDT für die Aufwertung der Betriebsräte, weil sie gegenüber den Gewerkschaften zu autonom werden könnten und man vor allem die Position der Gewerkschaftsdelegierten innerhalb der Betriebe stärken will.

Die Quellen des Einflusses

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wieweit die französischen Gewerkschaften für die Arbeitnehmer repräsentativ sind und ob das ihnen zuerkannte politische Gewicht nicht über ihren Einfluß in den Betrieben hinausgeht. Es wäre in der Tat schlecht um sie bestellt, wenn ihr Mitgliederbestand und ihre finanziellen Mittel bei ihrer Bewertung den Ausschlag gäben. Weit günstiger sind für sie die Ergebnisse der Betriebsrätewahlen, in denen der überwiegende Teil der Arbeitnehmer für ihre Kandidaten stimmt, wenn auch das Wahlsystem die Gewerkschaften begünstigt und es den unabhängigen Kandidaten nicht leicht macht. Noch wichtiger ist die häufig gemachte Erfahrung, daß die überwiegende Mehrheit der Arbeitnehmer in kritischen Augenblicken den Gewerkschaften stillschweigend die Verteidigung ihrer Interessen überläßt. Die Neigung, einer Organisation beizutreten und regelmäßig Beiträge zu zahlen, ist zwar gering, man räumt ihr aber trotzdem das Recht zur Aktion ein und bestreitet nicht ihren repräsentativen Charakter. Größere Streiks führen auch im allgemeinen zu einer vorübergehenden Zunahme des Mitgliederbestandes. Allerdings zwingt dieses eigenartige Verhältnis die Gewerkschaften zu einer vorsichtigen Taktik. Ihr Führungsanspruch wird nur dann anerkannt, wenn die Arbeiter das Gefühl haben, auf die Gewerkschaften angewiesen zu sein und das Streikrisiko auf sich nehmen. In den letzten Jahren mußte vor allem die CGT wiederholt feststellen, daß sie die Stimmung der Arbeitnehmer falsch beurteilte und ihre Streikparolen daher kein Echo fanden. Gegenüber Regierung und Unternehmern haben die Gewerkschaften ein leichteres Spiel, denn beide müssen damit rechnen, daß sich die Arbeiter hinter sie stellen, daher müssen sie von ihnen als Gesprächspartner ernst genommen werden.

Die Zukunft der französischen Gewerkschaften dürfte von verschiedenartigen Faktoren abhängen. Die sozialistische Regierung muß und wird ihre Position in den Betrieben stärken. Dies könnte jedoch die Arbeitnehmer veranlassen, noch mehr als bisher auf die Mitgliedschaft zu verzichten, da in ihren Augen die Gewerkschaften gewissermaßen zu einer öffentlichen Einrichtung geworden sind und als solche ganz selbstverständlich ihre Belange wahren. In Rechnung zu stellen ist aber auch der allgemein als unabwendbar betrachtete Konflikt zwischen der kommunistischen CGT und der sozialistischen Regierung. Seine Folge wäre die Vertiefung der Kluft zwischen den einzelnen Organisationen. Nicht wenig hängt ferner vom Verlauf des sozialistischen Experiments ab. Eine bittere Enttäuschung wäre geeignet, den Gewerkschaften einen neuen Auftrieb zu geben, ohne daß das Gegenteil, die tiefe Resignation, ausgeschlossen ist. Dann stünde die CFDT vor dem größten Dilemma, denn sie unterstützt offensichtlich die Regierungspolitik, der gegenüber sie sich nicht ohne weiteres zu distanzieren vermag. Geschähe es zu spät, müßte sie die Rechnung bezahlen. Vieles spricht schließlich dafür, daß Force Ouvrière ihren langsamen Aufstieg fortsetzen wird, da ihre Unabhängigkeit glaubwürdig ist und sie ihrer Linie treu bleibt. *Alfred Frisch*

Literaturhinweise:
Robert Bothereau: Histoire du syndicalisme français, Que sais-je, Presses Universitaires de France.
Georges Lefranc: Le syndicalisme en France, Que sais-je, Presses Universitaires de France.
Jacques Fourier, Nicole Questiaux: Traité du social – Situations, luttes, politiques, institutions, Dalloz.
Jean Daniel Reynaud: Les syndicats en France, Le Seuil.
André Barjonet: La C.G.T., Histoire, Structure, Doctrine, Le Seuil.
André Bergeron: Confédération Force Ouvrière, Ed. de l'Epi.
André Malterre: La confédération générale des cadres, Ed. de l'Epi.

Wie frei sind die Christen in China?

Lichtblicke und Sorge der Katholiken

Mit dem Tode Mao Zedongs (1976), der Verhaftung der Viererbande und der Wiederkehr Deng Xiaopings an die Schaltstellen der Macht begann ein Prozeß der politischen, ideologischen, wirtschaftlichen und kulturellen Änderung innerhalb der Volksrepublik China, der weithin als Liberalisierung verstanden und begrüßt wurde. Programmatisch verkündete *Deng Xiaoping* das Prinzip, daß die Tatsachen das alleinige Kriterium aller Theorien seien („eine Katze muß Mäuse fangen, dabei ist es egal, ob sie schwarz, weiß oder wie farbig auch immer ist"). Es wurde wieder eingeschärft, daß vor aller Ideologie die Leistung zu stehen habe. Auch der in der Kulturrevolution (in der Kampagne gegen Liu Shaoqi) so heftig gebrandmarkte Grundsatz, daß die Entlohnung im Zusammenhang mit der Leistung gesehen werden müsse, wurde wieder als orthodox bezeichnet und „materielle Anreize" für legitim erklärt.

Im Zusammenhang mit der *Korrektur der Exzesse der Kulturrevolution* (1966–1976) stand die Kampagne der „Großen Kritik", in der über Wandzeitungen und andere inoffizielle Publikationen dem „Volk", d. h. vornehmlich Studenten, Künstlern und Intellektuellen, die Möglichkeit

gegeben wurde, sich zum Wiederaufbau des Landes zu äußern und Kritik an den in der Vergangenheit begangenen Fehlern zu üben.
Solange diese Bewegung die Regierung in ihrem Bemühen, das Land mittels der „Vier Modernisierungen" (von Wirtschaft, Technik, Landwirtschaft und Verteidigung) wieder auf den Weg der Entwicklung zu stellen, unterstützte, wurde sie von einigen Kreisen der Partei durchaus positiv bewertet (vgl. HK, Mai 1979, S. 262–267). Als jedoch die Forderung nach einer fünften Modernisierung, der der *Demokratie,* lauter wurde und auch Deng Xiaoping persönlich in die Schußlinie der Kritik kam, brach die Parteiführung dieses Experiment sehr schnell ab. Die Verurteilung zu 15 Jahren Haft von Wei Jinsheng (1979), der als Herausgeber einer eigenen Zeitschrift auch international bekannt geworden war, signalisierte diese Umkehr deutlich. Damit keine falschen Vorstellungen sich breitmachen konnten, wurde die Beibehaltung der „Vier Grundprinzipien" aufs neue eingeschärft: 1. Festhalten am sozialistischen Weg; 2. Alleiniger Führungsanspruch der kommunistischen Partei; 3. Diktatur des Proletariats; 4. Festhalten am Marxismus-Leninismus und an den Mao-Zedong-Ideen.
Die wirtschaftliche Liberalisierung, die auf eine schnelle Modernisierung von Industrie und Wirtschaft zielte, geriet nach einer Fülle von Verhandlungen und Abschlüssen mit ausländischen Investoren bald an eine Grenze, da einmal die finanziellen Reserven Chinas für diese ehrgeizigen Pläne nicht ausreichen, zum andern aber die fehlenden Fachkräfte auf allen Sektoren (Auswirkung von zehn Jahren Kulturrevolution) eine schnelle Expansion unmöglich machen.
Um die Eigeninitiative zu fördern, wurden in der Landwirtschaft den einzelnen Familien im Rahmen der Volkskommunen kleine Parzellen zur Eigenbearbeitung zugewiesen und der freie Verkauf der so erzeugten Produkte gestattet. Auch im Handel wurden manche Initiativen zum eigenen Handel entweder erlaubt oder stillschweigend geduldet.

Begrenzte Liberalisierung – begrenzte Religionsfreiheit

Im Rahmen der *begrenzten Liberalisierung* fand auch eine Wende in der Religionspolitik der Volksrepublik China statt. Dabei wurde von der Regierung betont, daß es eigentlich keine „neue Religionspolitik" gebe, sondern nur eine Rückkehr zu den Prinzipien, die vor dem Ausbruch der Kulturrevolution gegolten hätten. Artikel 46 der neuen Verfassung aus dem Jahr 1978 drückt die Religionsfreiheit so aus: „Die Bürger haben die Freiheit, sich einer Religion anzuschließen oder sich nicht anzuschließen, und die Freiheit, den Atheismus zu propagieren." In der später erfolgten Neufassung des Strafgesetzbuches (Art. 147) werden ungerechtfertigte Eingriffe in die Religionsfreiheit auch von staatlichen Stellen mit einer Gefängnisstrafe von bis zu zwei Jahren belegt.

Für die Mitglieder der kommunistischen Partei Chinas hat die Parteiführung (Guangming-Zeitung, 30. 11. 80) deutlich gemacht, daß *die Haltung der Partei gegenüber dem Wesen der Religion* sich trotz der neuen Religionspolitik nicht geändert habe. Weiterhin gelten vier Prinzipien für die Stellung der Partei zu den Religionen: 1. Religion ist ein Produkt der Geschichte und als solches bestimmten Entwicklungsgesetzen bis zum endgültigen Untergang unterworfen; 2. Religion betrifft die Einstellung der Gläubigen zum Leben und gehört damit in den Bereich der Ideologie; 3. Religion betrifft nicht nur die Massen und die Nation, sondern auch die internationalen Beziehungen, d. h., sie ist in einer Welt, in der 60% religiös sind, für die Solidarität der Völker von großer Bedeutung; 4. Die Religionsfrage ist in China kein besonders drängendes Problem, da Gläubige und Nichtgläubige gemeinsam am Aufbau des Sozialismus mitarbeiten. Eine weitere Klarstellung zur Religionspolitik brachte ein Artikel von *Xia Xianfa* (Pekinger Volkszeitung, 15. 3. 79; deutsch in der Beijing Rundschau, 15. 12. 79), dem Leiter des Regierungsbüros für religiöse Angelegenheiten. Dort wurde zwischen verschiedenen Formen von Religion unterschieden, je nachdem, ob sie Glauben oder Aberglauben enthalten. Die von der Regierung anerkannten Religionen – Buddhismus, Islam, Taoismus und Christentum – sind von abergläubischen Praktiken wie Heilzauber, Weissagung, Handlesekunst, Exorzismus, Geomantie und anderen Formen zu unterscheiden, die die Verwirklichung der vier Modernisierungen behindern und bekämpft werden müssen.

Im Rahmen der geänderten Religionspolitik wurden die *verschiedenen nationalen Organisationen der Religionen wieder aktiviert.* Das Jahr 1980 sah Nationalkonferenzen der wichtigsten Religionen. So tagte die Chinesische Islamische Vereinigung seit 1963 zum ersten Mal und konstituierte sich neu. Auch die Chinesische Taoistische Vereinigung fand sich zu einer nationalen Konferenz zusammen. (Da der Taoismus mehr ein Ausdruck der allgemeinen chinesischen Religiosität und weniger eine institutionelle Religion ist, fällt es schwer, über seine zahlenmäßige Stärke Angaben zu machen.) Die Chinesische Katholische Patriotische Vereinigung und die Protestantische Chinesisch Patriotische Drei-Selbst-Bewegung hielten ebenfalls ihre Versammlungen ab. Nur die Buddhistische Vereinigung hat sich noch nicht neu konstituiert, wenn auch der Buddhismus im Land in der Restauration von Tempeln und international durch Teilnahme an Konferenzen durchaus Zeichen des Lebens zeigt. In der politischen Konsultativkonferenz auf Provinz- und Landesebene können die Vertreter der Religionen einen indirekten politischen Einfluß geltend machen. Gegenwärtig bemühen sie sich um eine Änderung des Artikels 46 der Verfassung, dahingehend, daß die Klausel von der einseitigen „Freiheit, den Atheismus zu propagieren", gestrichen werden soll.

Bei der Errichtung der Volksrepublik China 1949 durch die kommunistische Partei unter Mao Zedong gehörten

die Katholiken Chinas zusammen mit den Angehörigen der anderen Religionen zu denen, die auf einen möglichst schnellen Zusammenbruch des neuen atheistischen Regimes hofften. Anweisungen der Kirche, des Internuntius Riberi und Pius' XII. untersagten den Katholiken jede Mitarbeit in kommunistisch gelenkten Organisationen, d. h. de facto jede Zusammenarbeit mit dem neuen Staat. Von seiten der Regierung kam es zu verschiedenen Maßnahmen gegen die Kirche, die Missionare, Priester und Gläubigen. Die in der Verfassung verbriefte Religionsfreiheit wurde eingeschränkt auf die private Glaubenspraxis in der Familie und Kirche.

Die Katholiken in der Nach-Mao-Zeit

Die im Gefolge des Koreakriegs zunächst in der protestantischen Kirche entstandene patriotische Vereinigung wurde erst nach langem Widerstand 1958 auch für die katholische Kirche gegründet. Die Führer des katholischen Widerstands, die Bischöfe *Kong Pingmei* (Shanghai) und *Domenicus Tang* (Kanton) u. a., wurden wegen „Sabotage der patriotischen Vereinigung" als „Kriminelle" verurteilt. Nach anfänglichen Versuchen, für *von Klerus und Volk gewählte Bischofskandidaten* die Zustimmung des Papstes zu gewinnen (die allesamt scheiterten), wurden von der patriotischen Vereinigung bis zur Kulturrevolution ca. 40 Bischöfe gewählt und geweiht. In seiner Enzyklika „Ad Apostolorum Principis" (29. 6. 1958) verurteilt Pius XII. diese Weihen unter ausdrücklicher Erwähnung der automatischen Exkommunikation für alle daran Beteiligten. Während der Kulturrevolution (1966–1976) bricht jede Beziehung zum Ausland ab. Paul VI. schickte bei seiner Ostasienreise (Dezember 1975) zwar von Hong Kong aus eine Grußbotschaft an das chinesische Volk. Diese fand aber kaum Beachtung. Damals gab es sehr pessimistische Aussagen über das Schicksal der Kirche. Man rechnete mit einer fast vollständigen Vernichtung christlichen Lebens in der Verfolgung durch die Rotgardisten.

Die „Öffnung Chinas" brachte auch für die katholische Kirche in China das *Ende der Religionsverfolgung* und den Anfang einer beschränkten Religionsfreiheit. Berichte von China-Reisenden – hier vor allem Auslandschinesen bei Besuchen von Verwandten in den verschiedenen Landesteilen – zeugten von einem erstaunlich regen religiösen Leben. Es gibt bewegende Zeugnisse über einzelne Christen, kleine „Hauskirchen" und andere Formen eines religiösen Lebens, die deutlich machen, daß die Christen nicht nur überlebt, sondern auch Anhänger dazu gewonnen hatten. Die Zahlen, die genannt werden, beruhen auf Schätzungen, gehen aber alle davon aus, daß die Zahlen von 1949 zumindest gehalten wurden, d. h., daß es drei Millionen Katholiken und eine Million protestantische Christen gibt. Daneben stehen wesentlich optimistischere Schätzungen, die für beide Gemeinschaften bis zu zehn Millionen Gläubige nennen.

Die wiedereröffneten und (mit Hilfe des Staates) renovierten Kirchen werden überall Priestern anvertraut, die mit der *Chinesisch Katholischen Patriotischen Vereinigung* zusammenarbeiten (von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen). Es zeigt sich, daß nicht alle Katholiken bereit sind, diesen Priestern zu vertrauen und an den Gottesdiensten teilzunehmen, die nach der vorkonziliaren Liturgie in lateinischer Sprache gefeiert werden. Man hat in diesem Zusammenhang davon gesprochen, daß die patriotischen Bischöfe und Priester „Offiziere ohne Armee" seien, da sie von einer Vielzahl von Katholiken wegen ihrer Zusammenarbeit mit der Regierung und den Spannungen mit Rom abgelehnt würden. Ausländische chinesische Priester, die ihre Familien besuchen, berichten davon, daß sie vor die Alternative gestellt wurden, Kontakte mit „diesen Priestern" zu haben und dann von der eigenen Familie abgelehnt zu werden. Wie das Zahlenverhältnis dieser beiden Gruppierungen innerhalb der Katholiken Chinas ist, läßt sich nicht feststellen.

Von seiten der Regierung wird jedenfalls unmißverständlich deutlich gemacht, daß die Vertreter der patriotischen Vereinigung die *offiziellen Ansprechpartner* sind. Ausländische Besucher wie Bischof Georg Moser (1979), die Kardinäle König und Etchegaray (1980) hatten ebenfalls nur mit dieser Gruppe Kontakt (vgl. HK, Januar 1980, S. 9 ff.). Im Zuge der Neuordnung der Religionspolitik haben die Vertreter der Chinesischen Katholischen Patriotischen Vereinigung auf ihrer Nationalkonferenz zu Pfingsten 1980 die chinesische katholische Bischofskonferenz gegründet und eine neue Organisation, das „chinesisch katholische Komitee für kirchliche Angelegenheiten" geschaffen.

Die Aufgabe der patriotischen Vereinigung soll darin bestehen, die *Verbindung der Kirche zur Partei und Regierung* aufrechtzuerhalten und sich für die Verwirklichung der vier Modernisierungen einzusetzen, während das *Komitee für kirchliche Angelegenheiten* zusammen mit der ebenfalls neu gegründeten chinesischen Bischofskonferenz sich um das religiöse Leben kümmert. Mit dieser Neuordnung soll die Eigenständigkeit der chinesischen katholischen Kirche herausgestellt und der Vorwurf entkräftet werden, die patriotische Vereinigung sei selber die Kirche. Bei der weitgehenden personellen Übereinstimmung der beiden Gremien bleibt es auch in Zukunft dabei, daß das Regierungsbüro für religiöse Angelegenheiten alle kirchlichen Aktivitäten kontrollieren kann.

Was das Ausmaß der Liberalisierung auf dem kirchlichen Sektor angeht, so gibt es nach wie vor unterschiedliche Signale. Wie groß die Erwartung und die Hoffnungen im Ausland aufgrund erster optimistischer Berichte waren, macht das Gerücht deutlich, daß die Jesuiten an die Aurora-Universität in Shanghai zurückkehren könnten. Positiv wurden die Entlassungen von Priestern aus verschiedenen Arbeitslagern gewertet. Besondere Hoffnungen knüpften sich an die Entlassung von Bischof *Domenicus Tang*, der nach 22 Jahren Haft 1980 freigelassen wurde und nach Kanton zurückkehren konnte, wo er Ende des gleichen Jahres überraschend von der patriotischen Vereinigung der Provinz Guangdong wieder als Bischof aner-

kannt wurde. Da er von beiden Seiten anerkannt war, wurde ihm eine Brückenfunktion in der Vermittlung zwischen dem Vatikan und der Regierung in China zugesprochen. Ausdruck der Offenheit und Gesprächsbereitschaft war auch die Ansprache Johannes Pauls II. in Manila (Februar 1981, vgl. HK, April 1981, 170), mit der er sich direkt an die chinesischen Christen wendete. Dabei drückte er seine große Hochachtung vor der Kultur Chinas aus. Er wies auf das Beispiel von Matteo Ricci hin, der eine Inspiration für heute sein solle, auch wenn es in der Vergangenheit andere gegeben habe, die nicht das gleiche Verständnis für China und seine Kultur gehabt hätten. Den Katholiken in China dankt der Papst für das Zeugnis an Glaubensstärke in schwerer Zeit und fordert sie auf, sich für den Aufbau ihres Landes einzusetzen. Bei der Reise, bei der der Papst es vermied, Taiwan zu besuchen, kam Staatssekretär Casaroli zu einem besonderen Besuch bei Bischof Tang nach Hong Kong.

In Interviews machte Casaroli sehr deutlich, wie sehr der Vatikan an direkten Beziehungen zum Vatikan gelegen sei. Mit großer Klugheit und Zurückhaltung vermied er alle Äußerungen, die das Verhältnis hätten belasten können. Um so überraschender kam dann die Ernennung von Bischof Tang zum Erzbischof von Kanton am 6. Juni 1981. Die Reaktion seitens der patriotischen Vereinigung war äußerst scharf. Bischof Tang wurde für abgesetzt erklärt, und es wurden fünf neue Bischöfe gewählt und geweiht. Im Dezember 1979 war mit der Wahl und Weihe von Bischof Fu Tieshan zum Bischof von Peking die Praxis der von Rom nicht autorisierten Bischofsweihen aufgenommen – und von Papst Johannes Paul II. zurückgewiesen worden.

Andere Zeichen einer gewissen Verhärtung sind Berichte von *Wiedereinweisung alter Priester in Arbeitslager,* die zwischenzeitlich entlassen waren, sich aber durch ihre Haltung für die Regierung als gefährlich zeigten. Bei der Größe Chinas ist es schwer, generelle Urteile zu fällen. Besucher in verschiedenen Landesteilen berichten von sehr unterschiedlicher Handhabung der allgemeinen Richtlinien der Regierung in der Frage der Religionsfreiheit. Die deutliche Korrektur der Liberalisierungsbestrebungen gegenüber der demokratischen Bewegung und der Pressefreiheit hat sich auf dem Gebiet der Religion bisher nicht im gleichem Maß ausgewirkt. Seit 1976 ist für alle Religionen eine gleichmäßige Entwicklung zur Konsolidierung festzustellen. Für die katholische Kirche in China ist die innere Gespaltenheit über das Verhältnis zum Vatikan eine große Belastung, die viele Möglichkeiten der Wirksamkeit verbaut.

Eine China-Konferenz in Montreal

Im Blick auf eine mögliche Weiterentwicklung ist eine in der ersten Oktoberhälfte (2.–8. 10. 81) vom kanadischen Kirchenrat in Montreal veranstaltete internationale Konferenz über die Kirche in China interessant, an der zum ersten Mal auch eine offizielle Delegation sowohl der protestantischen als auch der katholischen Kirche Chinas teilnahm. Die sieben protestantischen Delegierten wurden angeführt von *K. H. Ding,* dem Präsidenten des chinesischen Christenrats, dem auch die meisten anderen angehörten. *Zhao Fusan,* der stellvertretende Direktor des Instituts zum Studium der Weltreligionen in Peking, gehörte ebenfalls zur protestantischen Delegation. Die katholische Delegation bestand aus drei Vertretern, dem Bischof von Peking, *Fu Tieshan,* dem Bischof von Hanyang, *Tu Shihua,* der als Rektor des neuen Priesterseminars in Peking vorgesehen ist, sowie *Wang Zi-cheng,* Generalvikar der Diözese Yaoyang, der ebenfalls in der Verwaltung des Priesterseminars arbeiten soll.

Alle drei katholischen Vertreter stellten sich als *Leiter bzw. Mitglieder der Verwaltungskommission der katholischen Kirche* in China vor, d. h. nicht als Vertreter der Chinesisch Katholischen Patriotischen Vereinigung. Die übrigen gut 150 Teilnehmer kamen aus Kanada, den USA, Europa, Hong Kong und verschiedenen asiatischen Ländern sowie aus Afrika und Lateinamerika. Die meisten China-Studienzentren und -gruppen waren vertreten. Um möglichen Spannungen zu entgehen, hatten die Veranstalter katholischerseits Vertreter römischer Institutionen und auf der protestantischen Seite einige evangelikale Gruppierungen nicht eingeladen.
Im Verlauf der Konferenz wurden zunächst Entwürfe kontextueller Theologien aus verschiedenen Ländern der Dritten Welt, Philippinen *(Hechenova),* Sri Lanka *(Tissa Balasuriya),* Lateinamerika *(Sergio Torres),* Indien *(S. Kappen)* u. a. vorgestellt. Dieser Einstieg war für den Verlauf der Konferenz sehr hilfreich, da nicht nur von Nordamerika und Europa (d. h. aus dem Blickwinkel der missionierenden Länder) gesprochen wurde, sondern Vertreter der Jungen Kirchen zu Wort kamen, die selber einmal Gegenstand von Mission (und Kolonialismus) gewesen waren.

Die chinesischen Vertreter berichteten auf der Konferenz vom neuen Leben ihrer Kirchen. Dabei machten protestantische und katholische Vertreter in gleicher Weise deutlich, daß sie das sozialistische China – trotz vieler Mängel, die nicht zuletzt in der Kulturrevolution zutage traten – als ihre Heimat ansehen, die sie zusammen mit allen anderen Chinesen weiter positiv gestalten wollten. Die protestantischen Christen berichteten von ihrem Neuanfang als „chinesische christliche Kirche", in der das Zeitalter der „nachkonfessionellen Kirche" (post-denominational church) begonnen habe und die Aufspaltung in verschiedene Konfessionen überwunden sei. Sie drückten die Hoffnung aus, daß dieses Geschenk einer neu gewonnenen Einheit in der Wiederaufnahme von internationalen Beziehungen nicht in Frage gestellt werde und es ihnen gelinge, in der Ausbildung von neuen Pfarrern (gegenwärtig studieren fünfzig Kandidaten in Nanjing) eine einheitliche Theologie zu schaffen.
Bischof Fu Tieshan unterstrich für die katholische Delegation, daß die katholische Kirche in China eine „freie" und „unabhängige" Kirche sein wolle, die ihre eigenen Bi-

schöfe durch Priester und Volk wählt, sich im Glauben mit der katholischen Kirche weltweit verbunden weiß und alle sieben Sakramente spendet. Gegenwärtig bereiten sich in Peking dreißig junge Leute darauf vor, demnächst ihre Ausbildung zum Priestertum zu beginnen. In anderen Beiträgen der katholischen Delegation wurde mehrfach deutlich gemacht, daß sie an den Prinzipien der „Drei-Selbst", d.h. der Selbstverwaltung, Selbsterhaltung und Selbstverbreitung, festhalten wollen, wobei eindeutig das Problem der von Rom unabhängigen Bischofswahlen der zentrale Punkt war.

Im Laufe der Konferenz wurde von den katholischen Delegierten immer wieder betont, daß sie sich als katholisch verstehen und die Verbindung im Glauben, in der Lehre und in der Liturgie mit der Gesamtkirche wollen. Ihre Entscheidung, in einem beschränkten Rahmen mit der kommunistischen Regierung Chinas zusammenzuarbeiten, sei nach vielen Zweifeln aus der Rücksicht getroffen worden, in einer schwierigen Lage das *Weiterbestehen der Kirche zu sichern.* Durch die Haltung des Vatikans, wie sie etwa in der Erteilung von besonderen Vollmachten für Priester, die China besuchen, sich ausdrückt, sehen sie sich als Bischöfe einfach ignoriert. Es wurde deutlich, daß einzelne Punkte, wie das Verhältnis des Vatikans zu Taiwan, die Neuordnung der Liturgie u.ä., sich wohl regeln lassen können. Entscheidend ist dagegen die Frage, wie sich der Vatikan zu den gut dreißig Bischöfen stellt, die kanonisch gültig, aber unerlaubt geweiht wurden. Wenn sich hier in der nächsten Zukunft die Fronten nicht ändern, wird es zur Entwicklung einer Ekklesiologie kommen, die eine Position festschreibt, die dann wohl näher der anglikanischen als der katholischen Lehre liegen wird.

Daß die katholische Kirche Chinas lebt, machte der Film deutlich, den die chinesische katholische Delegation zur Konferenz in Montréal zeigte. Dort sah man den Ostergottesdienst in der Kathedrale von Shanghai als lateinisches Pontifikalamt, die feierliche Taufe eines angehenden Hochschullehrers, die Wallfahrt zum Marienheiligtum von Zose (in der Nähe von Shanghai), an der 20 000 Katholiken teilnahmen. Eine Aufnahme aus dem Jahre 1981.

Etwas von einem Neubeginn spürbar

Im Jahr davor hatte es eine illegale Wallfahrt gegeben, für die der Priester *Stanislaus Shen* als Verantwortlicher mit Arbeitslager bestraft wurde. Die katholische Kirche Chinas lebt in der inneren Spannung, daß viele Katholiken den Weg derer, die mit der Regierung zusammenarbeiten, nicht mitgehen können, weil es sie in Konflikt mit ihrer Loyalität dem Papst gegenüber bringt. Diese Kirche lebt in der relativen Freiheit, die ihr die unsichere Liberalisierung bringt. Sie lebt mit einer von der Verfassung zugesicherten Religionsfreiheit, die in diesem großen Land *von verschiedenen Parteifunktionären unterschiedlich ausgelegt* und gehandhabt wird. Aber sie lebt mit einer Stärke und Zuversicht, die aus der jahrelangen Verfolgung kommt und ihr im heutigen China, wo viele Menschen auf der Suche nach einem „Sinn im Leben" sind – wie es die bewegende Diskussion in einer kommunistischen Jugendzeitung 1979 zeigte –, eine nicht geringe Anziehungskraft gibt.

Die Konferenz von Montréal stand unter dem Motto „Gottes Ruf zu einem neuen Anfang". Von diesem Neubeginn war während der Begegnung in den Reden – weniger in den „offiziellen" vorbereiteten Referaten, die oft provokativ formuliert waren, als in den Gesprächen „am Rande" sowie in den Gottesdiensten (hier gab es auf kanadischem Boden den ersten ökumenischen Gottesdienst von katholischen und protestantischen Christen aus der Volksrepublik China) – einiges zu spüren. Die Aussichten für einen Neuanfang der katholischen Kirche in China sind eng verbunden mit der Lösung der internen Spannungen zwischen den Katholiken innerhalb Chinas und der Lösung der Auseinandersetzung mit dem Vatikan. Hier sollte auf allen Seiten das Äußerste gewagt und gesucht werden, um eine endgültige Spaltung zu vermeiden.

Georg Evers

Interview

Wozu brauchen wir das Alte Testament?

Ein Gespräch mit Professor Alfons Deissler

Seit es ein „Neues" Testament gibt, ist die Relevanz des „Alten" für den christlichen Glauben und für das Leben der Kirche umstritten. Uns ist das Alte Testament durch den allgemeinen Traditionsbruch einerseits und die Spezialisierung und Differenzierung der alttestamentlichen Wissenschaft andererseits zunehmend ferner gerückt. Über unsere Schwierigkeiten mit dem Alten Testament und über die Unverzichtbarkeit seiner Botschaft für das gegenwärtige Christentum sprachen wir mit Professor Alfons Deissler. Er lehrt Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg. Die Fragen stellte Ulrich Ruh.

HK: Herr Professor Deissler, daß die Heilige Schrift das Fundament nicht nur der Theologie, sondern des kirchli-

chen Lebens überhaupt sein muß, ist ein unbestrittenselbstverständlicher Satz. Blickt man dagegen auf die faktische Stellung besonders des Alten Testaments in der Kirche heute, sei es in der Theologie, der Verkündigung oder im durchschnittlichen Glaubensbewußtsein, dann tut sich doch eine unübersehbare Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit auf. Es ist ja sogar pointiert vom Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein gesprochen worden. Wie ist das zu erklären?

Deissler: Sie weisen auf einen leidigen Tatbestand hin, der nicht geleugnet werden kann. Im Vorblick auf das „Ideal" kann man tatsächlich so scharf, wie hier geschehen, formulieren. Doch im Rückblick auf die geschichtliche Entwicklung erscheint die gegenwärtige Lage etwas positiver. Durch die Entscheidungen der Päpstlichen Bibelkommission zu Anfang unseres Jahrhunderts und insbesondere durch ihre behördliche Handhabung wurden, das Gebiet der Textkritik, auf das sich z. B. mein verehrter Lehrer Allgeier in der Hauptsache zurückzog, ausgenommen, wissenschaftlich verantwortbare alttestamentliche Publikationen nahezu ausgeschlossen. Ohne sachgerechte Exegese ist aber die Herausarbeitung der biblischen Botschaft – sie vorab beeinflußt die Verkündigung und das Glaubensbewußtsein der Kirche! – nicht zu realisieren. Einen Umschwung brachte erst die wohl bedeutendste Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante spiritu" von 1943. Sie ermöglichte ein rasches Aufblühen der katholischen Bibelwissenschaft und auch ein entsprechendes Echo im Bereich der Theologie wie in den von der liturgischen und der biblischen Bewegung seit den zwanziger Jahren erfaßten Teilen des Kirchenvolkes. Freilich partizipierte das Neue Testament wohl mehr als das Alte an dieser an sich positiv zu wertenden Wende.

HK: Muß man hier nicht auch die Konstitution des Zweiten Vatikanums über die göttliche Offenbarung als entscheidenden Markstein erwähnen?

Deissler: Die mit „Divino afflante spiritu" markierte Wende bestätigt sich in der Tat an der „Konstitution über die Göttliche Offenbarung" („Dei verbum") des II. Vatikanums. Hier wird der Bibel sowohl in der Verkündigung wie in der Theologie der katholischen Kirche ein bemerkenswert breiter Raum gewährt. Überaus bemerkenswert ist der stimulierende Satz: „Das Studium des heiligen Buches sei gleichsam die Seele der Theologie!"
Gemeint ist nach dem Kontext die ganze Hl. Schrift, aus beiden Testamenten bestehend. Man kann allerdings nicht verkennen, daß auch in „Dei verbum" das Neue Testament nicht nur seinen berechtigten Vorzug erhält, sondern daß das Alte Testament in Kap. IV, 14 zwar als „das wahre Wort Gottes" vorgestellt, aber in den weiteren Ausführungen m. E. nicht voll zureichend gewürdigt wird. Immerhin steht aber die „Beschreibung" des AT weit über dem global-klobigen Urteil des vielgerühmten „Holländischen Katechismus": „Was im AT auf niedriger Stufe und in grober Weise nach oben strebt, wird im Neuen geistlich und klar."

HK: Haben diese Aussagen des Konzils über die Förderung der exegetischen Wissenschaft hinaus in der Kirche wirklich in der wünschenswerten Weise Frucht getragen, gerade was das Alte Testament angeht?

Deissler: Zunächst muß freimütig gesagt werden, daß das Konzil und seine Theologen der Theorie in der Praxis selbst nicht voll entsprochen haben. Das AT kommt in den Verlautbarungen relativ wenig zu Wort. Die meisten der seltenen atl. Zitate dienen m. E. mehr der Garnierung als der Orientierung des theologischen Denkens und der theologischen Aussage. Dieses Beispiel hat in der Zeit nach dem Konzil, auf die Gesamtkirche hin gesehen, immer noch Schule gemacht. Bezeichnend dafür scheint mir zu sein, daß in die erste „Internationale Theologenkommission", die nach dem II. Vatikanum zur theologischen Beratung der Römischen Behörden eingerichtet wurde, überhaupt kein Alttestamentler berufen wurde. Die nachkonziliare Systematische Theologie selbst verzeichnet allerdings bei manchen ihrer Vertreter eine weit größere Berücksichtigung des AT, als dies vor dem Konzil der Fall war.

„Das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament ist in Theologie und Kirche noch nicht allseitig genug beantwortet worden"

HK: Woran liegt es dann, daß die Kirche einerseits immer wieder die Bedeutung der Heiligen Schrift als ganzer und damit auch die Gleichwertigkeit der beiden Testamente als inspiriertes und normierendes Offenbarungszeugnis betont hat, aber anderseits mit dem Alten Testament offensichtlich doch sehr wenig anzufangen weiß?

Deissler: Die Gründe dafür sind komplex. Zunächst muß man anmerken, daß in der von der kirchlichen Obrigkeit lange einseitig geförderten scholastischen Schultheologie nur die Dogmatik, die Moraltheologie und das Kirchenrecht als „scientia" und damit als eigentliche Theologie eingestuft wurden, die biblische Exegese aber zu den „artes" rechnete. Zum zweiten mag speziell für das AT die Bestimmung der katholischen Systematik, die „vorchristliche" Bibel sei „revelatio in fieri", das Neue Testament aber „revelatio in esse", was auf seinen genauen Sinn hin zu hinterfragen wäre, dazu beigetragen haben, die Beschäftigung mit dem AT als weniger notwendig oder gar als dispensabel anzusehen.

HK: Tritt nicht hinter den von Ihnen angeführten Faktoren das Grundproblem einer christlichen Deutung und Wertung des Alten Testaments ans Licht, das in der Geschichte immer wieder neu aufgebrochen ist und zu sehr verschiedenen, auch widersprüchlichen Antworten geführt hat?

Deissler: Das kann ich nur bejahen. M. E. ist das Verhältnis des Alten zum Neuen Testament und damit auch die Relation „Alter und Neuer Bund" in Theologie und Kirche noch nicht tiefgründig und allseitig genug beantwor-

tet worden. Dies liegt weniger am guten Willen als in der komplexen Schwierigkeit der zu verhandelnden Sache. Schon der Römerbrief Pauli (samt Kommentaren!) gibt bekanntlich ein anschauliches Beispiel dafür. Immerhin schreibt Paulus bei aller Differenzierung von alt- und neubundlichem Gottesvolk letzterem das vielvergessene anmahnende Bekenntnis ins Gedächtnis: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich" (Röm 11,18). Diese Verhältnisbestimmung muß unbedingt auch für die Relation beider Testamente bedacht werden. Daraus folgt zwar keineswegs, daß das NT nur eine Art Kommentar des AT sei, oder gar ein „Anhang", aber dessen weithin übliche Bestimmung als „(Nur=)Prolog" bzw. „Vorgeschichte" oder gar nur „Vorhalle" scheint mir ebenso abwegig. Karl Barth u. a. sprechen mit Recht vom „einen Bogen des Bundes". Der sogenannte „Alte Bund" ist bereits „wahrer Bund" und stiftet ein reales Heilsverhältnis und dies mit solchem Gewicht und solchem Ernst, daß die Propheten im Namen Jahwes Israel auf die Waage von Leben und Tod stellen. Dies ist bereits „Geschichte des Heils", nicht nur eine – vielleicht vom NT gar abtrennbare – „Vorgeschichte".

HK: Wie soll man heute, nachdem der historisch-kritische Umgang mit dem Alten Testament selbstverständlich geworden ist und damit traditionelle Deutungsmuster hinfällig sind, die theologische Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament vornehmen?

Deissler: Die Extreme der Verhältnisbestimmung beider Testamente lassen sich leichter falsifizieren als ihre äußere und vorab ihre innere Relation näher und sicher bestimmen. Für diese Situation ist der Dissens unter den christlichen Theologen und vor allem unter den Exegeten selbst kennzeichnend. Ich halte diese Problematik aber keineswegs für unlösbar, wiewohl die Diskussion noch zu keiner sententia communis vorgedrungen ist. Die verhandelte Problematik geht natürlich nicht nur die Exegese an, sondern ebensosehr die Systematik. Nicht ohne Grund hat z. B. Karl Barth sie immer wieder angegangen.

HK: Wie läßt sich für Sie vom AT her eine Verbindung zur neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte herstellen? Wie kann man die Linie von der inneralttestamentlichen Typologie zum Christusereignis hin ausziehen?

Deissler: Als christlicher Alttestamentler möchte ich, so sehr ich um die neutestamentliche Lesung des AT von Jesus Christus her (sie geschieht allerdings in den einzelnen Schriften keineswegs „uniform"!) weiß, vom AT selbst ausgehen und zunächst von mehr oder weniger aprioristischen kategorischen Verhältnisbestimmungen wie „Gesetz und Evangelium" absehen. Als erstes fällt auf, daß die Bibel Israels, Jesu und der Urkirche theozentrisch ist, nicht „messiano-zentrisch". Dies ist der Grundrahmen auch für das NT (vgl. 1 Kor 15,28). Dabei erreicht die biblische Gottes- und Schöpfungsbotschaft eine Ausformulierung, die vom NT grundsätzlich rezipiert, wenn auch erweitert wird. In die Dimension der Menschheitsgeschichte zeichnet das AT sodann in göttlicher Autorisation die besondere „Heils-Unheils-Geschichte" mit dem die Völkerwelt repräsentierenden Volk Israel (vgl. Gen 12,3) ein. Sie beginnt mit dem „Evangelium" der auf Ewigkeit hin entschiedenen Zuwendung Gottes zu den Menschen. Zu „Bund" und „Erwählung" gehört korrespondierend die wesentliche Bundesweisung an den menschlichen Partner. Sie ist im Dekalog grundgelegt und kulminiert bereits in der atl. Offenbarung in der Grundweisung zur Gottes- und Nächstenliebe (vgl. Dtn 5,5 und Lev 19,18.34). Angesichts der geschichtlichen Bundesbrüche Israels und der damit verbundenen Gerichtskatastrophen wird für die Zukunft ein noch wirksameres Engagement Gottes in seinem „Eintreten in die Geschichte" verheißen, so bei der Überbietung des ersten Exodus (Typus und Teleotypus!) und der endzeitlichen Königsherrschaft bei Deuterojesaja, und zugleich das endgültige Glücken des Bundes zwischen Israel und der Menschheit, und zwar nach Deuterojesaja durch die Mittlerschaft des „Jahwe-Knechtes".

HK: Damit stehen wir ja schon an der Schwelle zum Christusereignis ...

Deissler: Das AT erweist sich von sich selbst her als offen auf die absolute Zukunft hin. In diese „Offenheit" zeichnet sich für den, der Jesus dem Christus glauben und in ihm das „neue Israel" als ewig gesetzt erblicken kann, das Christus-Ereignis als „eschatologische Kulmination" der „Heils-Unheilsgeschichte" ein. Dies alles ist nur eine erste orientierende Skizze, nur ein Antwortversuch eines Alttestamentlers auf die Frage nach seiner Sicht der „Korrespondenz" von Altem und Neuem Testament. Diese echte „Korrespondenz" selbst gilt mir aber in jedem Fall als biblisch gesichert. Sie übergreift für mich alle Positivitäten *und* alle Negativitäten in der Relation AT-NT.

„Gerade für das Zentrum christlichen Glaubens und Lebens liegen die allernächsten Prämissen im AT"

HK: Wenn ich recht sehe, wird gegenwärtig die christliche Relevanz des Alten Testaments nicht zuletzt von Theologen der Dritten Welt zur Debatte gestellt. In der Absicht, das Christentum zu inkulturieren, wird verständlicherweise gefragt, inwieweit die kontingente alttestamentliche Vorgeschichte des Christlichen mitrezipiert werden muß, inwieweit sie dem Dialog mit der eigenen Kultur und Religion nicht im Wege steht. Was ist von solchen Anfragen zu halten?

Deissler: Die Intention, das Christentum in den jeweiligen Kulturkreis zu inkulturieren, ist verständlich und prinzipiell zu bejahen. Doch kann der Weg zu diesem Ziel nicht über die Elimination des AT führen. Unser Gespräch dürfte ja schon zur Genüge gezeigt haben, daß die Offenbarung Jesu Christi in einem unlösbaren und gerade nicht kontingenten Kontinuum zur Offenbarung Jahwes an Israel steht. Etwas ganz anderes ist die Einbettung beider Testamente in den jeweils eigenen sozio-kulturellen

Untergrund der Völker und Kontinente. Dabei kann das AT etwa in Afrika sogar gute Dienste für das Gelingen leisten. Dem indischen Denken allerdings ist das AT „fremder" als das NT. Dennoch dürfen die Prämissen, die der indische Subkontinent für das Christentum mitbringt, nur für das unauflösbare „Gesamt" der biblischen Botschaft in Anschlag gebracht werden. Das müßte jedem Christen der Dritten Welt klar werden, wenn er sich auch nur folgenden Tatbestand wirklich vor Augen brächte: Das Stiftungswort des Neuen Bundes, das Kelchwort der Eucharistiefeier, besteht – das ist allerdings selbst vielen Theologen unbekannt – aus drei altl. Elementen: „Dies ist das Blut des Bundes" (= Ex 24,8) – „des Neuen und Ewigen Bundes" (= Jer 31,31) – „vergossen für die Vielen zur Vergebung der Sünden" (= Zusammenfassung von Jes 53). Daraus ergibt sich: Gerade für das Zentrum christlichen Glaubens und Lebens liegen die allernächsten Prämissen im AT und nirgendwo anders.

HK: Wird man damit aber dem berechtigten Anliegen der Theologen aus der Dritten Welt ausreichend gerecht?

Deissler: Das Fundament aller christlichen Theologie besteht darin, Gott Gott sein zu lassen. Er hat es so gefügt, daß selbst das nicht gerade judenfreundliche Johannesevangelium Jesus sprechen läßt: „Das Heil kommt von den Juden" (Joh 4,22). Für alle übrigen Bereiche exerziert gerade das AT vor, daß nach bestimmten, mit Notwendigkeit vorgenommenen Dissimilationen auch die Assimilation zu Wort kommen darf, ja vielleicht muß. Wenn dies schon für den biblischen Offenbarungsprozeß selbst gilt, so muß es erst für die Verkündigung und kultische Gegenwärtigsetzung des Gotteswortes gelten. Hier sind Assimilations- und Inkulturationsbemühungen nachhaltig zu unterstützen.

HK: Damit stellen sich aber kritische Anfragen aus der anderen Richtung, nämlich vom christlich-jüdischen Dialog. Wie kommt eine christliche Deutung des Alten Testaments, gerade wenn sie dessen Unverzichtbarkeit und Offenbarungsqualität unterstreicht, mit dem jüdischen Gesprächspartner zurecht, der den Überschritt zum Christusereignis nicht mitvollzieht?

Deissler: Der begonnene christlich-jüdische Dialog stellt die Christen dringlich neu vor die Frage, ob dem Alten Testament Genüge getan wird, wenn man es nur als „Vorspann" zum Neuen Testament ansieht. Man ist keineswegs gezwungen, so scheint mir, die „Bibel Israels" vom Neuen Testament her ganz anders zu lesen, als Israel das getan hat bzw. tun konnte. Immer mehr hat sich übrigens im Laufe der Geschichte in der Kirche die Überzeugung durchgesetzt, daß der sensus litteralis der Texte auch für die christliche Auslegung des AT von fundamentaler Bedeutung ist und bleibt, wiewohl die heutige Exegese diesen „Literalsinn" enger versteht und faßt als etwa Thomas von Aquin. Nochmals ist in diesem Zusammenhang an das Pauluswort zu erinnern: „Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich" (Röm 11,18). Andererseits ist im Dialog mit den Juden, die gerade in der Auslegung des „Tenak" (= AT) nicht einen voll einheitlichen Block bilden, auf folgendes hinzuweisen: Die mündliche Tradition scheint den orthodoxen jüdischen Glauben, aber auch die Auslegung der Bibel viel stärker zu bestimmen als die Bibel selbst. Das AT zeigt gerade dann, wenn man ihm sein „Eigengewicht" läßt, seine „Offenheit" nach vorn auf vielfältige Weise an. Gerade wenn man ihm voll gerecht werden will, muß man sich von ihm zugleich nach vorn einweisen lassen. Nicht einmal der „Chronist" vertritt, wie mein Schüler Rudolf Mosis m.E. mit guten Gründen nachgewiesen hat, einen Abschluß der „Heilsgeschichte" durch die nachexilische „Gemeinde", sondern erwartet eine neue „Salomonische Epoche".

HK: Wir haben bisher immer vom Alten Testament als Ganzem gesprochen. Können wir nicht oft deswegen mit ihm so wenig anfangen, weil es uns in einer ungeheuren literarischen und thematischen Vielfalt entgegentritt? Ist angesichts seiner vielfach verwirrenden Vielfalt die Frage nach der Mitte nicht so unausweichlich wie schwierig?

Deissler: Wir haben im Alten Testament kein wesentlich anderes Problemfeld vor uns als im Neuen, wo es ja auch keine ganzheitliche Theologie und keine volleinheitliche Christologie oder Soteriologie gibt. Freilich ist beim Alten Testament dadurch, daß es das Ergebnis einer tausendjährigen geschichtlichen Entwicklung ist, die Spannungslage noch um einiges stärker. Jedes Buch des Kanons kann zunächst als Welt für sich betrachtet werden. Die Bücher sind nicht nur verschieden in den literarischen Formen und Gattungen, in der unterschiedlichen Aufnahme tradierter Themen und Motive, in ihrer Redaktionsgeschichte usw., sondern sie differieren auch in den Hinsichten auf Gott und seine Offenbarung. Nur kann man aus der Fülle dieser Differenzen nicht einfach schließen, es handle sich beim AT um eine Art Kaleidoskop von vielerlei in sich zusammenhanglosen Texten. Dem widerspricht eindrücklich die Tatsache, daß Israel und das Judentum einen Kanon von Heiligen Schriften gebildet haben. In der späten Nachexilszeit waren so viele religiöse Schriften vorhanden, daß man sogar eine Auswahl treffen mußte. Eine Kanonbildung wäre gar nicht möglich, wenn es nicht auch Gemeinsames und Verbindendes gäbe in den vielerlei Weisen und vielerlei Zeiten, die nach Hebr 1,1 den Alten Bund und seine Offenbarung bestimmen.

„Die Kirche muß die Mitte des AT zu allen Zeiten und in allen Generationen verkünden"

HK: Kann man denn dieses Gemeinsame inhaltlich näher bestimmen, ohne damit die Vielfalt der Zeugnisse und Überlieferungen vorschnell über einen Leisten zu schlagen?

Deissler: Die bewegte Diskussion der letzten Jahrzehnte um die Frage: „Alttestamentliche Theologie" oder „Theologien" hat zur sententia fere communis von einer Pluralität von „Theologien" geführt. Damit ist aber noch nicht

entschieden, ob es eine sie alle tragende Mittelachse gibt und wie sie näher zu bestimmen ist. Das „Daß" steht für mich fest. In der Frage nach dem „Was" bietet m. E. das AT selbst die Antwort: Das alleinzige und alles Schrifttum einigende Grundthema des vielstimmigen Chores der Gotteszeugen und Gotteszeugnisse heißt JAHWE als souverän waltender Gott, der sich auf vielerlei Weise je und je bezeugt als Gott der engagierten Zuwendung und Selbstbindung an Israel und damit an die Menschenwelt.

HK: Reicht der Verweis auf diese Mitte aus, um die bleibende Bedeutung des alttestamentlichen Zeugnisses zu begründen oder braucht es dazu nicht auch zeit- und gesellschaftsspezifische Anknüpfungspunkte, die den Rückgriff auf Antworten und Anfragen des Alten Testaments sinnvoll erscheinen lassen?

Deissler: Die Kirche muß zunächst diese „Mitte" des AT zu allen Zeiten und in allen Generationen verkünden. Das Alte Testament ist ja nicht nur die Bibel Israels, sondern die Bibel Jesu und der Apostel und ist über ein Jahrhundert lang die einzige Bibel der jungen Kirche gewesen. Diese Grundaufgabe ist unerläßlich und ist zunächst nicht an aktuelle Anknüpfungspunkte gebunden. Daneben stellt sich in der Hinsicht auf den jeweiligen „Adressaten" – er ist immer auch zeit- und gesellschaftsspezifisch bestimmt – je und je auch die Aufgabe, für bestimmte Problemlagen die einschlägigen Antworten des AT zu erfragen, bzw. vom AT her und seiner verkündeten Grundbotschaft sich fragen zu lassen nach dem jeweils Dringlichen und Gebotenen. In dieser Perspektive möchte ich dem biblisch gut begründbaren Prinzip: „Vox temporis – vox Dei" beipflichten und es innerhalb der Kirche realisiert sehen.

HK: Woran läßt sich diese bleibende Herausforderung der Kirche durch das Alte Testament verdeutlichen?

Deissler: Sie läßt sich gut am Phänomen des Prophetismus illustrieren. Wer allerdings im Propheten immer noch hauptsächlich den „Weissager des Messias" sieht, wird der Bedeutung des Prophetentums für die Gottesoffenbarung nicht gewahr. Sie haben z. B. Zuwendung und Bundeswillen Gottes im Bilde der Vater- und Mutterliebe gegenüber dem Kind, im Bilde von Eros und Ehe, im Bilde von Hirt und Herde und nicht zuletzt im Bilde von König und Königreich (vgl. die Anknüpfung daran in Jesu Basileia-Verkündigung) vergegenwärtigt, dann aber vor allem Jahwes wesentliche Willensoffenbarung, das Ja zu Jahwe und Ja zum Mitmenschen in Gerechtigkeit und Brudersinn, in das Zentrum ihrer Predigt gestellt. Sie taten dies unter der assistentia positiva divina, während sämtliche kirchenamtlich formulierten Lehren und Verlautbarungen sich höchstens der assistentia negativa divina rühmen dürfen. In dem, worin Propheten aus verschiedenen Epochen und Milieus übereinstimmen, liegt währende und direkte Gottesbotschaft an das Gottesvolk vor.

HK: Das ändert aber doch nichts an der Tatsache, daß nicht alle Teile und Aussagen des Alten Testaments in dieser Weise das Wesen des Gottesvolkes angehen ...

Deissler: Das ist vollkommen richtig. Wenn neuerdings selbst für den Neuen Bund eine hierarchia veritatum kirchenamtlich anerkannt ist, gilt dies mindestens ebensosehr für die Glaubenszeugnisse Israels. Dieser Tatbestand hat dann auch seine entsprechenden Konsequenzen für die Verkündigung des AT in der Kirche. Das NT hat hier – insbesondere durch Jesus selbst und durch Paulus – Leitlinien gesetzt, welche das Gottesvolk einerseits die währenden Anliegen und Botschaften Gottes auf der Ebene und im Verstehenshorizont des Neuen Bundes rezipieren und andererseits das zeitgeschichtliche Relative und auch das nur zeitbezogen Notwendige nicht tale quale übernehmen lassen.

„Der Zugang zum AT ist in den letzten Jahrzehnten zunächst schwerer geworden"

HK: Alttestamentliche Motive sind ja gerade in der Gegenwart mit überraschender Intensität neu entdeckt und aktualisiert worden. Wo sehen Sie solche Elemente, die in unserer kirchlichen und gesellschaftlichen Situation aufzugreifen wären, ohne daß man dabei die alttestamentlichen Aussagen überdehnen und aus dem Zusammenhang reißen müßte?

Deissler: Wenn unsere Zeit mit Recht die Zeit des Kampfes um die Menschenrechte genannt wird, muß ich im Alten Testament die Texte besonders deutlich hören, in denen die Menschenrechte klar als Gottesrecht deklariert werden. Dieser Zusammenhang war ja zeitweise und vielerorts dem christlichen Bewußtsein abhanden gekommen. Die bemerkenswerte Renaissance des Propheten Amos in unserer Zeit ist so zu erklären. Es ist nur bedauerlich, daß die christlichen Theologen, die sich dieser anthropologischen Dimension der Offenbarung besonders annehmen (ich nenne nur Jürgen Moltmann auf evangelischer Seite oder auf katholischer Seite Johann Baptist Metz), ihre Hauptimpulse dazu vom Atheisten, aber großen Bibelkenner Ernst Bloch empfingen. Grundsätzlich hätte die christliche Theologie das göttliche Anliegen der Menschenrechte direkt aus dem Zeugnis aller bedeutenden Propheten erheben können und sollen.

HK: Gibt es neben der prophetischen Verkündigung der Menschenrechte nicht noch gewichtigere anthropologische und theologische Einsichten des Alten Testaments, die man heute deutlicher akzentuieren müßte?

Deissler: Hier wäre eine ganze Reihe von Themen zu nennen, die vom Alten Testament her ein neues Profil zu erhalten vermögen. Ich möchte nur einiges davon herausgreifen. Denken Sie beispielsweise an die Bedeutung der Schöpfung als Gabe und Aufgabe, an die alttestamentliche Hervorhebung von Nächstendienst und Weltdienst als integrale Elemente des Gottesdienstes oder an das Bilderverbot als Verbot aller „fixen Bilder" von Gott in Theologie und Verkündigung! Lassen Sie mich außerdem nennen die Botschaft des Alten Testaments von der perso-

nalen Urlebendigkeit Gottes bis hin zum Mitleiden, seine Verkündigung der göttlichen Zuwendung und Verheißung („Evangelium") vor aller sittlichen Wegweisung wie auch seine Deutung des Bundesopfers als Gemeinschaftsmahlopfer mit Opfermahl.

HK: Krankt alles Bemühen um eine Aktualisierung alttestamentlicher Aussagen nicht daran, daß für uns die meisten herkömmlichen Formen der Vermittlung von theologischen Verhältnisbestimmungen bis hin zum schlichten Weitergeben biblischer Geschichten an Selbstverständlichkeit und Wirksamkeit verloren haben? Hat nicht die historisch-kritische Exegese des Alten Testaments unbeschadet ihrer Notwendigkeit und ihrer Verdienste den Zugang zu ihrem Gegenstand eher erschwert?

Deissler: Der Zugang zum Alten Testament ist natürlich in den letzten Jahrzehnten augenscheinlich zunächst schwerer geworden. Früher hatte man sich in Verkündigung und Theologie daran gewöhnt, die biblischen Texte wie eine Art Katechismus zu lesen, so daß alles einflächig in Sätze und Satzwahrheiten aufgelöst wurde, was im AT „auf vielerlei Weise" (Hebr 1, 1) ins Wort gebracht ist. Es hätte sich im Christentum viel früher die Grundeinsicht durchsetzen sollen, daß wir es beim Alten Testament mit Literatur und somit mit vielen Literaturgattungen als legitimen Formen der menschlichen Wortwelt zu tun haben. Hier liegt der Hauptschlüssel zum Alten Testament. Freilich wäre dazu in unseren Schulen nötig, daß Literatur nach Gattungen behandelt wird und nicht nach Themen und Motiven. Wenn unsere jungen Menschen bereits dafür aufgeschlossen wären, daß jede Literaturgattung der menschlichen Wortwelt, welche es auch sei, je ihren Sinn und ihre Wahrheit hat, dann wäre ein großes Tor aufgetan zum Erfassen der biblischen Verkündigung. Nur eine solche Einschätzung vermag die Hauptbarriere zwischen dem modernen Menschen und dem Alten Testament niederzulegen. Möglicherweise hat aber dafür die moderne Exegese durch ihre manchmal hypertrophe Spezialisierung neue Barrieren aufgerichtet.

HK: Wie wären diese Barrieren zu beseitigen? Wirkt sich hier nicht gerade die Vielfalt der Methoden in einer problematischen Weise aus?

Deissler: Wenn eine lange Reihe von ernstzunehmenden Theologen, Studenten und bibelbeflissenen „Laien" sich über das häufig nicht mehr durchschaubare Methodengeflecht der heutigen Exegese beklagen, sollten die Exegeten nicht mit Unverständnis darauf antworten. Man sollte den Vorwurf ernst nehmen, die Exegese treibe oft l'art pour l'art. Freilich sollte man auf der andern Seite auch erkennen, daß sich die Exegese in dem Dilemma befindet, einerseits einen Text in möglichst umfassender Sachgerechtigkeit auszulegen und andererseits die Ergebnisse handlich weiterzureichen. Ein besseres gegenseitiges Verständnis der Partner wäre ein erster Schritt zur Bereinigung der Schwierigkeiten. An zweiter Stelle müßte eine Besinnung der Exegeten folgenderart stehen: Wenn nach dem Zeugnis eines zünftigen heutigen Literaten von aller Literatur gilt: „Vollständigkeit macht steril" (Tankred Dorst), so möchte vielleicht der Perfektionismus der Auslegung, der selten zu einer sententia communis führt, noch steriler sein! Der reinen Forschung sei die genaueste textlinguistische Deskription unbenommen, wiewohl sie nie ohne apriorische sprachphilosophische und linguistische Selektion auskommt. Am Ende muß aber selbst in der Forschung ein bibelgerechtes inhaltliches Ergebnis stehen. Erst recht gilt dies für den allgemeinen Studienbetrieb an Universitäten und Fachhochschulen. Hier darf die bewährte Hermeneutik des „Verstehens", das neben der diskursiven auch eine intuitive Komponente hat, nicht einfachhin als unzureichend oder gar als unwissenschaftlich und „gestrig" abgetan werden.

HK: Hat es nur mit den Schwierigkeiten des exegetischen Zugangs zu tun, daß sich viele Verkündiger heute um das Alte Testament herumdrücken oder melden sich hier nicht wieder die tieferliegenden Probleme im Umgang mit dem Alten Testament?

Deissler: Falls die späteren „Verkündiger" während des Studiums durch einen allzu formalistisch gehandhabten Methodenkanon ohne angemessene Inhaltsorientierung und bibeltheologische Reflexion mit dem AT beschäftigt wurden, läßt sich eine gewisse Distanzierung zur Sache absehen und verstehen. Doch scheint mir dieser Fall seltener, denn früher oder später lernt fast jeder Exeget, durch die ersichtliche Frustrierung der Studenten selbst frustriert, auch die Rolle eines theologischen Lehrers zu übernehmen. Zudem gibt es Bibelkommentare, die man ohne allzu große Mühe konsultieren kann, wenn man nur will. Wenn das AT dennoch in Verkündigung und Katechese noch wenig zu Wort kommt, hängt dies mit der allgemein gewordenen Einschätzung des AT als bloßer „Vorgeschichtsdokumentation" des Heils zusammen. Diese „Vorgeschichte" spielt angeblich in einer ganz andern Zeit und Welt und ist zudem, so scheint es, in uns fremdartigen, dem modernen Menschen unzumutbaren „Geschichten" überliefert. Selbst wenn der Verkünder anderer Ansicht sein sollte, so hat er oft Scheu vor dem Publikum, welches das AT häufig noch in der anskizzierten Perspektive sieht.

„Ohne das AT trübt sich leicht die religiöse Sicht auf das Ganze der Welt und der Menschheit"

HK: Wie könnte und müßte man diesen Voreingenommenheiten gegensteuern? Was sollte das kirchliche Lehramt, was könnten Theologen und Verkündiger tun?

Deissler: Zunächst müßten die lehramtlichen Äußerungen der Kirche ein gutes Beispiel abgeben und das in der Theorie als „Wort Gottes" verteidigte AT in der Praxis mehr zu Wort kommen lassen. In den Katechismen muß der Bedeutung der Heilsphase „Jahwe-Israel" mehr Gewicht und Informationsraum gegeben werden als bisher. Manche Systematiker gehen in Lehre und Publikation

hier bereits mit gutem Beispiel voran. Die Verkünder sollten es als lohnend erachten, die bestehenden Barrieren zum AT in ihrer Hörerschaft abzubauen. Alle Verantwortlichen müßten, von der Bibel und Kirchengeschichte belehrt, bedenken, daß eine „AT-lose" Kirche sich von ihrem Wurzelboden entfernt und dadurch keineswegs fruchtbarer werden kann.

HK: Man kann die Frage ja zuspitzen: Was würde uns denn fehlen, wenn sich der Ausfall des Alten Testaments im kirchlichen Bewußtsein und darüber hinaus als allgemeines kulturelles Erbe fortsetzen oder sogar intensivieren würde? Können wir auf das Alte Testament als vielfältigen religiösen Erfahrungsraum überhaupt verzichten?

Deissler: Es würde zunächst zu Bruch gehen oder zumindest schwer leiden das Verhältnis des Christen zur Schöpfung. Hier nimmt das Neue Testament längst nicht die gleichen Einweisungen des Menschen vor, wie wir sie im Alten Testament finden. Die Schöpfungsordnung ist ein ganz fundamentaler Bereich des Menschen und des Christen, erst recht in den anstehenden Entscheidungen unserer Epoche. Hier hat uns das Alte Testament ganz Wesentliches zu sagen, und zwar einerseits gegenüber einem industriellen Optimismus und andererseits auch gegenüber einem ökologischen Pessimismus. Ohne das AT trübt sich leicht auch die religiöse Sicht auf das Ganze der Welt und der Menschheit, insbesondere der gläubige Ausblick nach einem „Neuen Himmel und einer Neuen Erde" (Jes 65,17; 66,22), ein Ausblick, der schon in dieser Weltzeit zum „Walten an der Welt" anhält, etwa im Sinne von Micha 6,8: „Gerechtigkeit üben, den Brudersinn lieben, in Dienmut wandern mit Gott!" Auch dem einzelnen Gläubigen gehen ohne das AT Erfahrungshorizonte verloren, wie sie besonders im Vertrautwerden mit dem Buche Ijob und den Klagepsalmen möglich sind und sich als besonders fruchtbar für das Bestehen des Erleidens erweisen.

HK: Und was müßte die Kirche als Glaubensgemeinschaft auf sich selbst beziehen?

Deissler: Die Kirche betrachtet sich als die „Erbin Israels", also ist sie schon von daher gehalten, das Erbe Israels getreu zu wahren und zu verwalten. Sie versteht sich als „Israel Gottes" (Gal 6,16) und neues durch die Geschichte wanderndes Gottesvolk. Gewiß ist in ihrem Haupt Jesus Christus der „Neue Bund" schon voll realisiert, aber noch nicht in ihrer ganzen „Leiblichkeit". Sie müßte sich darum fragen, ob nicht für sie auch Am 3,12 gelte: „Nur euch habe ich erwählt aus allen Völkern der Erde. Darum ahnde ich an euch all eure Vergehen." Das „neue Israel" müßte sich darum immer neu der Kritik der Propheten Israels stellen. Eine „kollektive" Gewissenserforschung („nostra culpa") und nicht bloß eine individuelle („mea culpa") wäre dann so selbstverständlich wie im „alten Israel". Gerade als „Stadt auf dem Berge" (Mt 5,14) hat die Kirche immerfort eine Heimstätte von „Recht und Gerechtigkeit, Liebe und Erbarmen und Treue" (vgl. Hos 2,21) zu sein und zwar sichtbar für alle Welt.

Dokumentation

Zur aktuellen Friedensdiskussion

Eine Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Nur wenige Tage nach der Veröffentlichung der Friedensdenkschrift der EKD (vgl. ds. Heft, S. 603) wurde während der Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (vgl. ds. Heft, S. 644) am 14. November eine Stellungnahme zur aktuellen Friedensdiskussion verabschiedet. Wir dokumentieren den vollständigen Text dieser Stellungnahme.

Fragen der Sicherung von Frieden und Freiheit, der Abrüstung und der Verteidigung bestimmen seit geraumer Zeit die öffentliche Diskussion in unserem Land. Es geht dabei um politische Entscheidungen wie den Nato-Doppelbeschluß; um die moralische Berechtigung und politische Wirkung moderner Massenvernichtungswaffen; um die Verhütung von Krieg und Erpressung durch Gleichgewicht und Abschreckung. Möglichkeiten und Wege werden diskutiert, den Rüstungswettlauf zu beenden und eine dauerhafte politische Friedensordnung zu schaffen. Der Sinn von Verteidigung wird in Frage gestellt; oft wird auch eine grundlegende Änderung der Bündnis- und Sicherheitspolitik gefordert.

Leidenschaft für den Frieden, aber auch Existenzangst sind Triebkräfte dieser Diskussion. Immer mehr Menschen sind darüber betroffen, daß immer neue todbringende Waffen aufgehäuft werden mit der Begründung, Frieden und Sicherheit aufrechtzuerhalten, und daß anscheinend nur die Androhung vernichtender Gegenschläge politische Erpressung, Völkerrechtsverletzungen und militärische Gewaltanwendung verhindern kann. Friedenssicherung durch Rüstungsanstrengungen ist ein Dilemma, das zudem mit einer Reihe von schwerwiegenden Risiken verbunden ist: zum Beispiel mit der Gefahr eines technischen Versagens, durch das ein Krieg ausgelöst werden kann; mit der Gefahr unkontrollierter Weiterverbreitung von Kernwaffen; mit

der Gefahr, daß waffentechnologische Entwicklungen das Kriegsrisiko erhöhen; mit der Gefahr von irrationalen Reaktionen von Regierungen in Krisensituationen oder von Regierungen, die unter dem Zwang ihrer eigenen totalitären Ideologie stehen. Hinzu kommt die bedrückende Feststellung, daß die gewaltigen Rüstungsanstrengungen an den Mitteln und Kräften zehren, die für andere wichtige Aufgaben in der Welt, insbesondere zur Bekämpfung von Krankheit, Hunger, Armut und Unterentwicklung dringend gebraucht werden.
Viele sprechen angesichts dieser Situation von einem Wettlauf des Wahnsinns und von einer Perversion des Denkens, die hier zum Ausdruck komme. Solche Äußerungen zeigen das wachsende Bewußtsein für die Bedrohlichkeit der Situation, in der wir leben. Das ist gut so; denn kein Mensch kann teilnahmslos bleiben angesichts solcher Gefahren für Menschheit und Menschlichkeit. Diese existentielle Betroffenheit steht nicht im Widerspruch zum Erfordernis einer rationalen Einschätzung der Situation. Sie ist im Gegenteil geradezu deren Voraussetzung. Um für verantwortliche politische Entscheidungen wirksam zu werden, darf diese Betroffenheit aber nicht in Angst erstarren und in Panik umschlagen. Sie muß vielmehr die ganze Wirklichkeit der Friedensbedrohung zur Kenntnis nehmen und nach verantwortbaren politischen Lösungen suchen.
Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken hat sich zu Fragen von Frieden und Sicherheit mehrfach geäußert. Mit dieser Erklärung wird zu einigen gegenwärtig akuten Gesichtspunkten Stellung genommen.

Pflicht zur historischen und politischen Sachkunde

Verantwortbare politische Lösungen sind nur zu finden, wenn man sich der Pflicht und Mühe historischer und politischer Sachkunde nicht entzieht. Mit dieser Forderung soll nicht die Sehnsucht nach Frieden abgewertet und der Resignation vor den Tatsachen das Wort geredet werden. Sachkunde ist der unumgängliche erste Schritt, der zur Umsetzung von Friedenswillen in Politik notwendig ist. Wenn dieser Schritt unterbleibt, kann Friedenssehnsucht zur Verkennung der politischen Wirklichkeit führen und politische Verführbarkeit begünstigen. Der Friede ist aber eine viel zu wichtige Sache, als daß er Gefühlen allein ohne die Einsicht in historische und politische Zusammenhänge überlassen werden dürfte.
So sehr notwendig es ist, sich um des Friedens willen mit militärischen und strategischen Fakten zu beschäftigen und sich über den Sachstand in Fragen der Rüstung und Rüstungskontrolle zu informieren, so dürfen dennoch Frieden und Sicherheit nicht in erster Linie unter militärischen Gesichtspunkten diskutiert werden. Dies würde zu einem unpolitischen Denken führen, das sich verhängnisvoll auswirken kann; es würde den Blick auf die politischen Ursachen von Konflikten verstellen und das Instrumentarium zur Konfliktregelung einengen.

Ideologischer Konflikt – totalitäre Bedrohung

Die meisten Spannungen in der Welt haben mehr als nur eine Ursache. Im Ost-West-Konflikt liegt eine Hauptursache im Gegensatz zwischen dem kommunistischen System unter der Führung der Sowjetunion und jenen Ländern mit freiheitlich-demokratischer Verfassung, die auf der Anerkennung der Menschenwürde und Menschenrechte beruht und ihren Ausdruck in der weltanschaulichen und gesellschaftlichen Pluralität findet. Dieser Gegensatz bestimmt schon seit mehr als 35 Jahren die Lage in Europa und hat längst globale Auswirkungen angenommen. Er ist nicht dadurch ausgelöst worden, daß die Kontrahenten bewaffnet waren oder sind, sondern weil gegensätzliche politische Anschauungen und Interessen fundamentaler Art aufeinander gestoßen sind. Diese Kollision und das gegenseitige Mißtrauen führten zu immer steigender Bewaffnung der beteiligten Mächte.
So offen wir als Christen sein müssen für neue Entwicklungen zu mehr Freiheit und Selbstbestimmung und so sehr wir darauf unsere Hoffnung setzen, so gilt bisher: Der Gegensatz zwischen den kommunistischen und den demokratischen Staaten erhält seinen besonderen Charakter dadurch, daß die kommunistische Seite ihre Politik nach innen und außen unter das Gebot der totalitären Ideologie des Marxismus-Leninismus stellt. Diese Ideologie mißachtet in wesentlichen Fragen die ethischen Maßstäbe und mißbraucht grundlegende Begriffe, die sich im philosophischen und theologischen Denken Europas entwickelt und in den letzten zweihundert Jahren zur Ausbildung des freiheitlich-demokratischen Verfassungsstaates geführt haben. Der Marxismus-Leninismus kennt keinen geistigen und gesellschaftlichen Pluralismus und keine Toleranz. Es ist bezeichnend, daß im sowjetischen Herrschaftsbereich keine offene Diskussion über die Sicherheitspolitik geduldet wird. Der Marxismus-Leninismus will alle Lebensbereiche und Lebensäußerungen umfassen, durchdringen und reglementieren. Dem dienen nach innen Agitation und Unterdrückung. Nach außen betreibt die Sowjetunion eine Politik, die sich als Vollstreckung eines notwendigen weltrevolutionären Prozesses versteht und somit auf Expansion angelegt ist. Damit verbindet sich ein schier unstillbares, nach außen ausgreifendes Sicherheitsbedürfnis, das sich bereits durch die Forderung nach Menschenrechten und nationaler Selbstbestimmung bedroht sieht.

Militärische Macht im Dienste der Ideologie

Der Zielsetzung des weltrevolutionären Prozesses wird auch die Idee des Friedens untergeordnet. Friedliche Koexistenz ist nach kommunistischer Auffassung nicht die gänzliche Einstellung der Feindseligkeiten und die Herstellung politischer Bedingungen, die geregelte Beziehungen ermöglichen und ihnen Dauer verleihen, sondern eine andere Weise des Kampfes mit dem Ziel der Weltrevolution. Was diesem Ziel dient, ist nicht nur erlaubt, sondern geradezu geboten. Dies gilt auch für die militärische Machtentfaltung. Sie steht nicht nur im Dienst legitimer Verteidigung gegen einen potentiellen Angreifer von außen, sondern auch im Dienst der Unterdrückung unterworfener Völker und der Schaffung eines Arsenals politischer Einschüchterung und Erpressung eines als schwach eingeschätzten Gegners.
Die Sowjetunion betreibt nach dieser Doktrin seit mehreren Jahrzehnten Großmachtpolitik. In Europa hat sie das Gebiet, das ihre Truppen im Zweiten Weltkrieg in Abwehr des Hitlerschen Angriffskrieges militärisch besetzt hatten, ihrem Herrschaftsbereich politisch unterworfen. In den osteuropäischen Ländern und im anderen Teil Deutschlands wurden die demokratischen Kräfte und Institutionen zerschlagen und kommunistische Regime errichtet. Volksaufstände dagegen – so in der DDR 1953, in Ungarn 1956 und in der CSSR 1968 – wurden brutal niedergeschlagen. Die Festigkeit des Westens, der sich unter der Führung der Vereinigten Staaten zum Bündnis zusammenschloß, hat eine weitere Ausdehnung des kommunistischen Machtbereichs in Westeuropa verhindert. So hat dieser Kontinent seit 36 Jahren eine Periode ohne Krieg erlebt, die den Staaten des Westens die Entfal-

tung und den Ausbau der freiheitlichen Demokratie, ihren Bürgern wachsenden Wohlstand und zunehmende soziale Sicherheit brachte.
Das Viermächteabkommen über Berlin, die KSZE-Schlußakte von Helsinki sowie die Ostverträge waren ein Versuch, durch westliches Entgegenkommen diesen Zustand dauerhafter zu stabilisieren. Auf der Basis des territorialen Status quo – bei gleichzeitigen völkerrechtlichen Vorbehalten – sollte wirtschaftliche Kooperation gefördert und mehr Freizügigkeit für Menschen und Informationen erreicht werden. Die Teilerfolge, die dabei erzielt wurden, haben jedoch zugleich die Systemschwächen der Sowjetunion und der anderen osteuropäischen Länder deutlich offengelegt, ja verstärkt. Neue Abgrenzungsversuche waren die Folge. Insbesondere wurden die Menschenrechts- und Bürgerrechtsgruppen in der Sowjetunion und in osteuropäischen Ländern zerschlagen.
Die Sowjetunion hat die Friedens- und Gewaltverzichtspolitik des Westens nicht honoriert:

- Sie versucht weiter mit allen politischen Mitteln, Westeuropa von den USA zu trennen und so das westliche Bündnis zu destabilisieren – obwohl keine Seite an einer unberechenbaren Destabilisierung interessiert sein darf.
- Sie hat mit allen Mitteln versucht, in der Dritten Welt Fuß zu fassen bis hin zum Einfall in Afghanistan – obwohl die Unteilbarkeit der Entspannung ebenfalls zu den Grundsätzen einer globalen Friedenspolitik gehören muß.
- Sie hat seit der Mitte der sechziger Jahre eine Hochrüstung betrieben, die weit über ihre legitimen Sicherheitserfordernisse hinausgeht, vor allem im Bereich der eurostrategischen Nuklearwaffen – obwohl dies dem Geist und den Zielen der KSZE widerspricht.
- Sie – und mit ihr vor allem die DDR – betreibt eine Militarisierung der Gesellschaft, die in systematischer Erziehung zum Haß und in militärischer Ausbildung selbst für Kinder zum Ausdruck kommt, obwohl die Bundesrepublik Deutschland und ihre westlichen Verbündeten im Erziehungs- und Wehrsystem jede Erziehung zum Haß nachdrücklich ablehnen.

Es ist ein politischer Kampf, den die Sowjetunion seit vielen Jahren mit großer Anstrengung führt. Sie will ihre Ideologie ausbreiten und vor allem die politische Hegemonie über ganz Europa gewinnen, um sich dessen gesamtes wirtschaftliches Potential für ihre weltpolitischen Absichten zunutze zu machen. Zu diesem Zweck operiert sie mit einer Mischung von Friedensappell und Erzeugung von Kriegsfurcht. Sie spekuliert auf den Friedenswillen der westeuropäischen Völker und versucht in Verkehrung aller Tatsachen bei ihnen den Eindruck zu erwecken, als sei die Bindung an die Vereinigten Staaten von Amerika die eigentliche Gefährdung des Friedens. Gegen diese angeblich von den Amerikanern ausgehende Friedensgefährdung gibt sie vor, ihre gigantischen Rüstungsanstrengungen unternehmen zu müssen, und nutzt gleichzeitig deren furchterregenden Charakter zur Schürung von Kriegsangst. Dabei geht ihre Hoffnung dahin, daß diese Kriegsangst, verbunden mit der Suggestion, man könne sich von ihr um den Preis der Loslösung von Amerika befreien, jene Bereitschaft zur politischen Kapitulation erzeugt, die sie erreichen möchte.

Verhandlungen trotz unterschiedlicher Wertvorstellungen

Die Analyse der kommunistischen Ideologie und der Politik der sowjetischen Führer macht deutlich, daß sich im Ost-West-Konflikt Kontrahenten gegenüberstehen, die nicht von gleichen Denkweisen ausgehen und sich nicht gleichen ethischen und politischen Maßstäben unterwerfen. Daß die Existenz unter einer totalitären Herrschaft entwürdigend ist, muß genau so betroffen machen wie die möglichen Folgen der Rüstungseskalation.
Dennoch müssen aber zwischen diesen Kontrahenten immer wieder Kontakte hergestellt und Verhandlungen geführt werden, um jede Möglichkeit zum Abbau oder wenigstens doch zur Verringerung bestimmter Konfliktfelder und zur Eingrenzung von Gefahren wahrzunehmen. Die Erfahrung lehrt, daß solche Verhandlungen vor allem immer dann möglich und auch erfolgreich sind, wenn beide Seiten sich von ihnen einen Nutzen versprechen. Bereiche gemeinsamen Nutzens aufzuspüren und die Sowjetunion davon zu überzeugen, daß ein Ablassen vom ideologischen und politisch-militärischen Konfrontationskurs für sie nur gewinnbringend sein kann, ist daher eine wichtige Aufgabe von Verhandlungen. Die Chancen für ihr Gelingen sind um so größer, je mehr man den sowjetischen Verhandlungspartner realistisch einschätzt, seine Motive und Ziele und die aus ihnen resultierende Taktik genau kennt und ihm mit einem klaren politischen Konzept gegenübertritt, das gerechtfertigtes Vertrauen nicht ausschließt.

Politischer Sachzwang und Ethik

Fragen des Friedens, der Sicherheit, der Verteidigung und Rüstung sind auch in ganz besonderem Maße Fragen, in denen sich Politik und Ethik berühren. Dies gilt in gesteigertem Maße in einer Zeit lebensbedrohender totalitärer Gewalt und moderner Massenvernichtungswaffen, mit denen ganze Städte, Landstriche, sogar Länder vernichtet werden können, durch die jeder einzelne betroffen werden kann und die weite Teile der Menschheit auslöschen können. Hier – mehr als anderswo – kommt zum Bewußtsein, daß politische Entscheidungen ethisch verantwortet werden müssen. Jede ethische Forderung an die Politik muß aber zugleich die politische Sachgesetzlichkeit zur Kenntnis nehmen und in die Abwägung und Entscheidung miteinbeziehen. Tut sie das nicht, so bleibt sie abstrakt, wird sachfremd, ja unmenschlich, genauso wie Politik, die sich von sittlichen Prinzipien abkoppelt und nicht mehr der Menschenwürde und dem Maßstab des Menschengemäßen entspricht.
Die Sittlichkeit eines Staates erweist sich vor allem darin, Recht und Politik mit Vernunft und Klugheit anzuwenden. Auch die Kirche spricht immer wieder von den „Gesetzen der Vernunft", nach denen Politik zu betreiben und die Beziehungen der Staaten untereinander zu regeln seien. Gerade in bezug auf den Frieden, den Christen mit Beharrlichkeit anstreben und fördern müssen, plädiert sie bei aller entschiedenen Ablehnung des Rüstungswettlaufs und bei aller Nachdrücklichkeit in der Forderung nach allgemeiner Abrüstung für Vernunft, Wirklichkeitssinn und abgewogene Urteilsbildung, zu der auch immer die kompetente Erkenntnis der Wege und Mittel gehört, die zur Erreichung und Erhaltung des Friedens notwendig sind. Sie warnt vor Illusionen, vor Leichtsinn und moralischer Überheblichkeit, vor einfachen aber unverantwortlichen Lösungen und ebenso vor der Blindheit gegenüber Fehlern im eigenen Tun.

Ethik im Lichte des Evangeliums

Auch die Aufgabe, Frieden zu schaffen und zu erhalten, muß davon ausgehen, daß das Reich Gottes mit seiner Friedensverheißung unter den Menschen schon angebrochen ist, aber in dieser Welt seine Vollendung nicht findet. Sie steht in der Spannung des

„Jetzt schon" und „Noch nicht", die die Heilsordnung seit der Menschwerdung Jesu Christi bis zu seiner Wiederkunft am Ende der Zeiten durchzieht. Jesus nennt die Friedfertigen, die Friedensstifter Kinder Gottes. Kinder Gottes sind Menschen, die sich vom Geist Gottes leiten lassen, eines Gottes, den das Neue Testament mehrfach „Gott des Friedens" nennt. Wer also an Gott glaubt, der muß Friedensgeist und Friedenswillen bezeugen. Er kann dabei nicht von der Wirklichkeit absehen, zu der auch die Existenz des Bösen gehört. Er soll ihr aber im Geiste des Evangeliums begegnen, das heißt mit der Bereitschaft zu Versöhnung und Großmut gegenüber dem Nächsten, ja zur Feindesliebe. Das ist die Liebe, die Feindschaft und Gewalttätigkeit nicht einfach mit der gleichen Münze heimzahlt. Aus dieser vom Christen geforderten Gesinnung lassen sich aber nicht unmittelbar Handlungsanweisungen für alle konkreten Situationen des Lebens ableiten. Es bleibt immer eine Spannung zwischen dem Ziel, das verpflichtet, und der Annäherung im konkreten Tun. Um die beste Lösung hier und jetzt muß ständig gerungen werden.
Auch die Kirche kann diese Spannung nicht aufheben; sie muß gegen jeden Versuch auftreten, die Botschaft des Evangeliums zu einer unmittelbaren politischen Handlungsanweisung zu verkürzen, und muß doch zugleich auch für die Politik jenen Geist der Umkehr, der Liebe und des Friedens verkünden, der Feindschaft und Haß von innen her wandeln, zum Abbau von Konflikten beitragen und berechtigtes Vertrauen schaffen kann. Sie muß dabei immer deutlich machen, daß jede Entscheidung, die den rein persönlichen Bereich überschreitet, die Folgen für die Gemeinschaft mitbedenken muß, und daß für den, der öffentliche Verantwortung trägt, Maßstab seiner Entscheidung nicht allein die Integrität seiner Überzeugung und das damit verbundene Gefühl einer guten Gesinnung sein darf, sondern das, was das allgemeine Wohl fordert und was unter dem Maßstab des Menschengemäßen jedermann zumutbar ist. Denen aber, die in dieser Entscheidungssituation stehen, muß sie immer wieder bewußt machen, wie groß ihre Verantwortung ist, die sie angesichts der heutigen Rüstungstechnik vor Gott und der Menschheit für Sicherheit, Freiheit und Frieden ihres Volkes tragen. Dieser Einsatz gilt nicht dem bloßen Überleben, sondern dem Leben in Würde unter den Bedingungen von Freiheit und Gerechtigkeit. Als Kirche dürfen wir nicht aufhören, um den Frieden Christi zu bitten, der Wahrheit, Freiheit, Liebe und Gerechtigkeit ist. Der Geist des Evangeliums befreit von jener Angst, die blind macht für die wirksamen Wege zum wahren Frieden.

Elemente der Friedenspolitik

Für den Christen gibt es also nicht die Alternative „Friede oder Krieg". Frieden zu schaffen und zu erhalten ist für ihn eine Pflicht. Friedfertige Gesinnung ist dafür eine notwendige Voraussetzung. Sie muß in der Gemeinschaft der Menschen durch eine Ordnung des Rechtes nach innen und außen Gestalt gewinnen. Diese *Ordnung des Rechts* herzustellen und zu erhalten ist Inhalt der Friedenspolitik. In den Beziehungen der Staaten untereinander muß sie vor allem darauf gerichtet sein, tragfähige völkerrechtliche Normen zu entwickeln, durchzusetzen und durch verläßliche Strukturen zu sichern, die in Konflikten gewaltsame Auseinandersetzungen ausschließen.
Eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen einer solchen Politik ist die *Beachtung des Prinzips der Gegenseitigkeit,* das das Fundament des Völkerrechts und jedweder internationalen Übereinkunft ist. Dazu gehört die Fähigkeit, Situation, Interessen, Sicherheitsbedürfnisse und auch Ängste der anderen Seite in die eigenen Überlegungen und Entscheidungen mit einzubeziehen.

Bei der Auswahl der Mittel, mit denen man dieses Prinzip anwendet und seine eigenen Rechte und Interessen ins Spiel bringt oder Konflikten zu begegnen sucht, muß der *Grundsatz der Verhältnismäßigkeit* beachtet werden. Das schließt Standhalten und Verzicht mit ein, je nach der Situation und den Werten, die auf dem Spiele stehen, und erfordert eine Absage an die Neigung, einen Streitgegenstand auszuweiten.

Friedenspolitik bedarf schließlich jener *Solidarität im Machtgebrauch,* nach der sich Staaten, die gleich mächtig sind, einander nichts zumuten, was sie nicht auch selbst hinzunehmen bereit sind, und nach der zwischen Staaten von ungleicher Macht der Stärkere Mäßigung zeigt.
Zur Friedenspolitik gehören aber auch *Vorkehrungen zur Gewaltabwehr.* Da kein Staat ausschließen kann, daß gegen ihn Gewalt angewandt wird, muß er diejenigen Mittel zur Abwehr bereithalten, die er für seine Sicherheit braucht, und das heißt ganz konkret: zum Schutz von Frieden, Freiheit und Menschenwürde seiner Bürger. Das Recht auf individuelle und gemeinsame Selbstverteidigung der Staaten, das auch von der Satzung der Vereinten Nationen bestätigt wird, steht nicht im Widerspruch zum Kriegs- und Gewaltverbot. Es ist vielmehr die notwendige Konsequenz aus der Tatsache, daß es bisher keine verläßlichen internationalen Friedensstrukturen mit Sanktionsgewalt gibt. Es ist auch sittlich gerechtfertigt. Das Wohl des Mitmenschen und das Gemeinwohl, aber auch die Nächstenliebe gestatten es nicht, wehrlos zu dulden, daß das Leben, die Menschenwürde und die Menschenrechte der Bürger durch Gewalttätigkeit verletzt, statt vor unrechter Gewalt geschützt werden. Wer sich dafür namentlich als Soldat oder politischer Friedensträger einsetzt, dient der Gerechtigkeit und dem Frieden. Die historische Erfahrung lehrt, daß ein waffenloser Staat ein machtpolitisches Vakuum darstellt, das politische Hegemonieabsichten und militärische Interventionen geradezu anzieht. Ohne die ausreichende Fähigkeit zur Gewaltabwehr ist ein sicherer Friede nicht möglich und auch keine erfolgreiche Bemühung um den Abbau von Konflikten und um eine kontrollierte Abrüstung.

Nun wird aber in einer Zeit nuklearer Massenvernichtungswaffen verstärkt die Frage gestellt, ob solche Waffen eigentlich noch geeignete Mittel zur Gewaltabwehr sein können. Für die Beantwortung dieser Frage ist es von entscheidender Bedeutung, sich klarzumachen, daß Waffen nicht nur eine militärische, sondern immer auch eine politische Funktion haben. Bei den Nuklearwaffen steht diese politische Funktion ganz offensichtlich im Vordergrund. Wir sehen, wie ihre Gefährlichkeit Ängste auslöst, die das politische Denken beeinflussen. Nuklearwaffen sind geeignet, insbesondere solche Staaten, die nicht über sie verfügen, unter Druck zu setzen und sie politisch gefügig zu machen. Will man sich dieser Situation nicht aussetzen, so bleibt für das westliche Bündnis als Gegenmittel nur die Ausrüstung mit vergleichbaren Waffen in einem kollektiven Sicherheitssystem. Nur so kann es sich gegen eine politische Erpressung wehren und einen eventuellen Aggressor mit hohem Risiko konfrontieren, das der Versuch einer gewaltsamen Durchsetzung seiner Absichten auch für ihn bedeutet. Dies ist der Inhalt der *Politik der Abschreckung.* Sie will einem Gegner klarmachen, daß der Aufwand eines Angriffs oder eines Erpressungsversuchs für ihn in keinem Verhältnis zum möglichen Nutzen steht und deshalb nicht ratsam erscheint. Die Franzosen drücken diesen Gedanken mit dem Wort „dissuasion" aus, das „Abraten" heißt. Es stellt das, worum es hier geht, besser als das deutsche Wort Abschreckung in den ihm gemäßen politischen Zusammenhang. Unter den gegebenen Umständen dienen also auch Nuklearwaffen als Mittel der Kriegsverhütung und damit der Erhaltung des Friedens. Ohne Gegenleistung und ohne

die begründete Aussicht, auf andere Weise den Frieden sichern zu können, ist es nicht möglich, darauf zu verzichten.

Dennoch darf nicht übersehen werden, daß die Politik der Abschreckung mit solchen Waffen ein ganz erhebliches ethisches Problem darstellt. So sehr diese Politik nämlich auch darauf zielt, das Abschreckungspotential nie einsetzen zu müssen, so sehr muß sie doch um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit und Wirksamkeit willen im äußersten Falle dazu bereit sein. Die Abwägungen, die in einem solchen Falle vorzunehmen sind, gehören zu den schwierigsten Aufgaben politischer und sittlicher Art. Der Weg des einfachen Ja oder Nein für alle denkbaren Situationen eröffnet sich hier nicht. Solange die Erlösung noch nicht ihre Vollendung erreicht hat, bleibt uns die schmerzliche Erfahrung nicht erspart: Wir können unabdingbare Ziele oftmals nicht verwirklichen, ohne andere ebenso wichtige Ziele zu gefährden. Um so anspruchsvoller ist das Ringen um eine politisch verantwortbare Lösung. Diese Einsicht zwingt dazu, die notwendige Politik der Gewaltabwehr und Abschreckung mit allen Risiken, die mit ihr verbunden sind, durch eine Politik zu ergänzen, die alle bisher genannten Elemente umfaßt und auf das *Ziel der Kriegsverhütung* hinordnet. Unter ethischen Gesichtspunkten ist daher heute das Abschreckungssystem grundsätzlich nur dann zu tolerieren, wenn mit aller Kraft darauf hingearbeitet wird, substantielle Fortschritte auf dem Gebiet der Rüstungsbegrenzung und Rüstungsminderung zu erzielen und so effektive Schritte zur Abrüstung zu unternehmen. Zur Kriegsverhütung gehören also die Rüstungsbegrenzung und -minderung. Als erster Schritt ist daher effektive Rüstungskontrollpolitik das Gebot der Stunde. Sie erfordert den Willen zu Verhandlungen sowie die Absicht, zu Vereinbarungen zu gelangen, die das Abschreckungssystem auf ein immer niedrigeres Rüstungsniveau bringen, ohne Stabilität und Gleichgewicht zu beeinträchtigen. Darin erweist sich die Ernsthaftigkeit einer Politik der Kriegsverhütung.
Von großer Bedeutung für die Kriegsverhütung ist nicht zuletzt der feste Wille der Bevölkerung eines Landes, ihre Freiheit und ihre demokratische Lebens- und Verfassungsordnung geistig und politisch zu behaupten und gegen jeden eventuellen Aggressor zu verteidigen. Je entschiedener sich dieser Wille darstellt, desto mehr wird er zur Vermeidung von kriegerischen Auseinandersetzungen und damit zum Frieden beitragen, um so größer wird auch die Chance zur gewaltfreien Lösung von Konflikten.

Ergebnisse und Probleme der Friedenspolitik

Um Friedenspolitik in diesem umfassenden Sinne hat sich das westliche Bündnis seit vielen Jahren bemüht. Erfolgreich war diese Friedenspolitik auch deshalb, weil in der großen Mehrheit der Bevölkerung Westeuropas aus leidvollen historischen Erfahrungen und aus politischer Vernunft ein lebendiges Bewußtsein vom Wert des politischen Friedens in Freiheit gewachsen war und die Überzeugung, daß alles getan werden müsse, damit dieses hohe Gut nicht zum zweiten Mal in diesem Jahrhundert einem Totalitarismus zum Opfer falle.
Diese Friedenspolitik hat in zähen Verhandlungen auch Ergebnisse erzielt, die der Rüstungskontrolle und Abrüstung dienen. Dazu gehören so wichtige Übereinkünfte wie der Test-Stop-Vertrag für Kernwaffenversuche in der Atmosphäre, im Weltraum und unter Wasser; der Vertrag gegen die Stationierung von Massenvernichtungsmitteln im Weltraum; der Atomwaffen-Nichtverbreitungsvertrag; ein Abkommen, das die Herstellung, Lagerung und Entwicklung von bakteriologischen Waffen untersagt; ein Übereinkommen vom April 1981 über das Verbot oder die Beschränkung des Einsatzes bestimmter konventioneller Waffen, die übermäßige Verletzungen verursachen oder unterschiedslos wirken können; der Salt I-Vertrag; Absprachen über vertrauensbildende Maßnahmen etwa bei Manövern. Fortschritte in der Rüstungskontrollpolitik ermöglichten auch Abmachungen auf anderen Gebieten. Als Beispiel sind bereits genannt: Das Viermächteabkommen über Berlin und die Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa.
Alle diese Verhandlungen und Ergebnisse dürfen nicht geringgeschätzt werden, wenn sie auch angesichts der nach wie vor gefährlichen Rüstungssituation in der Welt bei weitem noch nicht ausreichen. Der entscheidende Durchbruch ist aber bisher stets daran gescheitert, daß die Sowjetunion sich weigert, ihre Potentiale offenzulegen und einer internationalen Kontrolle von vereinbarter Rüstungsbegrenzung und Abrüstung zuzustimmen. Um so lauter verkündet sie aber immer wieder Appelle für Frieden und Abrüstung, um damit eine ungenügend informierte Öffentlichkeit von den eigentlichen Ursachen abzulenken, die bisher eine umfassende Rüstungskontrollpolitik verhindert haben. Dennoch bleibt festzustellen, daß eine auf der Basis völkerrechtlicher Normen mit Vernunft, Klugheit und Geduld betriebene Politik, die vom Gedanken des Gleichgewichts der Kräfte ausgeht, immerhin gewisse Übereinkünfte erzielen kann, die Konflikte verringern, Gefahren eingrenzen, Mißtrauen ein Stück weit abbauen und konstruktive Lösungen auf Teilgebieten erreichen.

Ohne Gleichgewicht kein Friede

Die Sowjetunion hat durch ihre gigantischen Rüstungsanstrengungen in den letzten zehn Jahren das Gleichgewicht der Kräfte entscheidend zu ihren Gunsten verändert. Sie versucht mit der dadurch erreichten militärischen Überlegenheit, ihre politischen Ziele durchzusetzen. Der Überfall auf Afghanistan und eine Reihe von Aktionen in Asien, Afrika und Südamerika zeigen das. Ein Hauptziel bleibt nach wie vor die Gewinnung der Hegemonie über Europa.
Diese Politik wirkt sich destabilisierend auf die internationale Lage aus. Sehen die westlichen Staaten dieser Entwicklung tatenlos zu, so wächst die Gefahr, daß die Sowjetunion zu Forderungen und Taten verleitet wird, die der Westen schließlich nur noch um den Preis der Unterwerfung hinnehmen könnte. Lehnt er sich dann doch dagegen auf, so könnte die Sowjetunion der Versuchung erliegen, ihre Vorstellungen auch mit Gewalt durchzusetzen. Dies würde unweigerlich zu sehr ernsten Konflikten und im Extremfall zum Kriege führen. Es sei daran erinnert, daß der Entfesselung des Zweiten Weltkrieges ganz ähnliche Entwicklungen vorausgegangen sind.
Das Gleichgewicht der Kräfte anzustreben und wiederherzustellen ist daher gegenwärtig eine der wichtigsten Voraussetzungen für den Frieden. Nur von einer Position des Gleichgewichts aus besteht die Möglichkeit, die Rüstung im Ausgleich von Geben und Nehmen auf dem Wege von Kompromissen zu verringern, ohne daß die beteiligten Mächte dabei ihre eigene Sicherheit gefährden. Das erfordert große Anstrengungen, sowohl in der Außen- und Rüstungskontrollpolitik als auch in den Vorkehrungen zur militärischen Friedenssicherung.

Vertrauensbildende Vorleistungen des Westens

Die im Nordatlantikpakt zusammengeschlossenen Staaten haben dies klar erkannt und mit dem sogenannten Doppelbeschluß vom

Dezember 1979 einen Weg beschritten, der der bisherigen Linie westlicher Friedenspolitik entspricht. Dieser Beschluß ist ein Verhandlungsangebot, das nach dem Prinzip der Gegenseitigkeit auf die Wiederherstellung des Gleichgewichts zielt; er enthält ein nicht zu übersehendes Element vertrauensbildender Vorleistung, insofern er für weitere drei Jahre das vorhandene Ungleichgewicht in Kauf nimmt und notwendige Nachrüstungsmaßnahmen aufschiebt, um in dieser Frist eine Übereinkunft zur Wiederherstellung des Gleichgewichts auf möglichst niedrigem Niveau zustande zu bringen; schließlich läßt er keinen Zweifel darüber, was die Staaten der Nato tun werden, wenn die eingeräumte Frist ohne Übereinkunft verstreicht, und macht damit die Politik des Westens kalkulierbar.

Der Nato-Doppelbeschluß ist ein Beispiel für eine Politik, die über den Weg des militärischen Gleichgewichts auf Rüstungsabbau, Entspannung und Frieden zielt. Wer sie für ungeeignet oder gar schädlich hält, muß deutlich machen, mit welchen Mitteln er Gleichgewicht herstellen und erhalten will.

Friede durch einseitige Abrüstung

Nun gibt es aber gegenwärtig eine Tendenz, nicht so sehr bestimmte Einzelaspekte der Friedenspolitik zu erwägen, sondern grundsätzlich die bisher geltenden Prinzipien zur Bewältigung von Spannungen und Konflikten in Frage zu stellen; ihnen wird vielfach moralische Fragwürdigkeit und konfliktsteigernde Wirkung zugeschrieben.
Hier mischen sich radikale Gesinnungsethik und moralische Verurteilung der heutigen Waffentechnik mit der Hoffnung, durch einseitige Abrüstung Signale zu setzen und die Sowjetunion zu entsprechendem Handeln veranlassen zu können. Vielfach wird auch angesichts der geopolitischen Lage Westeuropas und insbesondere der Bundesrepublik Deutschland sowie mit Blick auf die vorhandenen Vernichtungskapazitäten bestritten, daß Verteidigung überhaupt noch möglich sei. Für manche ergibt sich daraus die Forderung nach einer Auflösung der Verteidigungsallianz. Sie nehmen an, daß Westeuropa oder auch nur die Bundesrepublik Deutschland auf diese Weise eine neutrale Position zwischen den Supermächten gewinnen und sich aus dem heraushalten könnten, was man gefährlich verkürzt für deren Supermacht-Rivalität hält. Schließlich sind da auch jene, die – etwa nach der Parole „lieber rot als tot" – bereit sind, die Bedingungen der Sowjetunion hinzunehmen und im Extremfall vor ihr militärisch und politisch zu kapitulieren. Gerade hinter dieser Auffassung stekken komplexe Gefühle und Vorstellungen. Da sind Ideen von einer Märtyrerrolle, die man für sich zu akzeptieren, aber auch unzähligen anderen als Schicksal zuzumuten bereit ist. Es ist auch etwas von jener zwar immer wieder enttäuschten, aber immer wieder aufkeimenden Sehnsucht nach einem „Sozialismus mit menschlichem Antlitz" darin enthalten und schließlich die Hoffnung, daß nach einer möglichen gewaltsamen Unterwerfung noch die Chance zu einem sogenannten sozialen Widerstand bleiben könnte.

Die Alternativen, die hier zu einer Friedenspolitik auf dem Boden des Gleichgewichts der Kräfte angeboten werden, überzeugen nicht. Sie verharmlosen die unheimliche Konsequenz totalitären Denkens, verkennen die besondere Sicherheitslage Deutschlands und insbesondere Berlins und setzen Bündnisverpflichtungen und Vertrauen von Partnern aufs Spiel, die uns jahrzehntelang Schutz und Hilfe gewährt haben. Sehr häufig zeigt sich in ihnen die Neigung, private Kategorien auf die Politik zu übertragen. Das macht sie unpolitisch.

In letzter Konsequenz leisten sie damit einem Denken Vorschub, das auf die Zerstörung des politischen Friedens in Freiheit hinausläuft. Solches Denken erkennt nicht mehr, daß politischer Friede in Freiheit nicht nur ein Zustand ist, in dem sich angenehm leben läßt, sondern daß dieser politische Friede in Freiheit die Voraussetzung für ein menschenwürdiges Leben ist. Wo diese Erkenntnis schwindet und wo die Vorstellungskraft fehlt, wie entwürdigend das Leben unter den Bedingungen eines totalitären Systems ist, da finden jene aktiven Minderheiten einen Nährboden, die den Begriff des Friedens und die Friedenssehnsucht lediglich als Vehikel für die Durchsetzung ihrer freiheitsfeindlichen totalitären oder anarchistischen Ziele benutzen. Wo die fatale Neigung zum Sprung aus der Geschichte besteht und sich mit politischer Unkenntnis, fehlender ethischer Unterscheidungsfähigkeit und Unlust zum Einsatz für die gemeinsame Friedensordnung paart, da können diese Minderheiten einen Einfluß gewinnen, der weit über ihre Bedeutung hinausgeht.

Chancen zur Überwindung des Unfriedens

Politische Vernunft und sittliche Verantwortung für das Gemeinwohl erfordern die Herstellung und Erhaltung des Gleichgewichts der Kräfte. Es ist die Voraussetzung jeder vernünftigen, weil interessen- und machtgerechten Bemühung um Rüstungskontrolle und Abrüstung und damit des politischen Friedens. Die Anstrengungen, die dafür unternommen werden, und die Risiken, die dafür getragen werden müssen, wiegen weniger als die Anstrengungen und Gefahren, die sich aus dem Weiterbestehen oder gar Anwachsen des Ungleichgewichts zu Lasten des Westens ergeben. Eine Politik, die so betrieben wird, eröffnet auch am ehesten die Chance, zu einer internationalen Gemeinschaft zu gelangen, die das gefährliche Dilemma der Friedenssicherung in einem langfristigen Prozeß der Veränderung in den internationalen Beziehungen von der Wurzel her überwinden könnte. Darauf muß mit glaubwürdigen Maßnahmen und energisch hingearbeitet werden.

In diesem Zusammenhang gewinnt auch die dringend erforderliche partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den Ländern der Dritten Welt steigende Bedeutung. Je besser sie gelingt, desto mehr trägt sie zur Stabilisierung des internationalen Friedens bei. Je mehr politische Spannung im Ost-West-Konflikt abgebaut oder doch vermindert und damit Rüstungsaufwendungen kontrolliert reduziert werden können, desto mehr Chancen bestehen auch für eine Erhöhung der Mittel für die Entwicklungshilfe.Der gegenwärtige Zustand, nach dem beispielsweise alle Länder des Ostblocks zusammen nicht zuletzt wegen ihrer völlig überzogenen Rüstungsausgaben weniger Entwicklungshilfe leisten als die Bundesrepublik Deutschland allein, ist unerträglich und ruft neue friedensgefährdende Konflikte hervor. Zur Klärung dieser Zusammenhänge und zur langfristigen Veränderung der internationalen Beziehungen muß auch die Friedensforschung beitragen.

Die Bundesrepublik Deutschland hat sich dieser umfassenden Friedenspolitik zur Erhaltung von Freiheit und Recht und zum Aufbau einer weltweiten niemanden ausschließenden Solidarität der Staaten von allem Anfang an verpflichtet und dies in zahlreichen Verträgen und Erklärungen bekundet. Die bedingungslose Ächtung aller Vorbereitungen zur Führung eines Angriffskrieges in Artikel 26 des Grundgesetzes, der Eintritt in die Europäische Gemeinschaft, die Integration in den Nordatlantikpakt mit seinem nach Konzept, Struktur und Ausrüstung eindeutig defensiven Charakter, das Bekenntnis zum Gewaltverzicht, der Verzicht

auf nukleare, biologische und chemische Waffen schon vor 27 Jahren und die andauernden Bemühungen um Entspannung und Rüstungsbegrenzung sind Beweise dafür. Es darf auch nicht vergessen werden, welche Friedensleistung es war, viele Millionen von Heimatvertriebenen und Flüchtlingen so zu integrieren, daß sie nicht zu einem Potential der Rache und Gewalt geworden sind, von dem eine dauernde Verunsicherung der Lage in Europa ausgeht.
So hat die Bundesrepublik Deutschland gemeinsam mit ihren Verbündeten wichtige Voraussetzungen für einen stabilen Frieden in Europa geschaffen und ist selbst zu einem unersetzbaren Bestandteil der westlichen Friedensordnung in Freiheit geworden. Regierungen und Parlamentarier haben über Jahre hin viele Male um die Voraussetzungen dieser Friedensordnung und um die Konsequenzen, die sich aus ihr ergeben, gerungen. Sie haben nach bestem Wissen und Gewissen entschieden und damit Schaden vom freien Teil Deutschlands abgewehrt und seinen Nutzen gemehrt. Die Bürger unseres Landes haben diese Entscheidungen in freien Wahlen wiederholt bekräftigt.

Friedenssicherung – gemeinsame Aufgabe aller Bürger

In einer Demokratie gehört die Friedenssicherung in die Verantwortung aller Bürger. Deshalb müssen die Politiker darum bemüht sein, ihre Politik den Bürgern verständlich zu machen und stetig um deren aktive Mitarbeit zu werben. Das kann nur gelingen, wenn dem einzelnen Bürger, vor allem auch dem jüngeren bewußt ist: Unser Vaterland ist es wert, daß wir uns für den Erhalt und die Verteidigung unseres Staates einsetzen. Bei allen Mängeln, die es auch bei uns gibt: nur wenige Staaten gewähren den Menschen soviel Recht und Freiheit, soviel Achtung seiner Würde und ein solches Maß an sozialer Sicherheit. Friedenssicherung kann freilich auch nur gelingen, wenn die Mehrheit der Bürger politisch wach ist und den Willen besitzt, die politische Ordnung auf der Grundlage der Menschenwürde und der Grundwerte aufzubauen und die Friedenspolitik aktiv zu unterstützen. Von erheblicher Bedeutung ist dabei auch eine Friedenserziehung, die bereits in früher Jugend beginnt und die Voraussetzungen für vernünftige Konfliktlösungen schon im engeren Lebenskreis schafft. Denn der Friede zwischen den Völkern und den Menschen gründet im Versöhntsein des einzelnen mit sich und seiner Lebenswirklichkeit. Wie Friedenspolitik im einzelnen zu verwirklichen ist, muß Gegenstand eines breiten gesellschaftlichen Dialogs sein. Dieser Dialog wird aber nur dann dem Frieden dienen, wenn die proklamierten Ziele und die angewandten Mittel im Einklang stehen. Radikaler Moralismus, pauschale Verdächtigungen, Handgreiflichkeit statt Diskussion, Manipulation der öffentlichen Meinung und Strategien politischer Erpressung gegenüber politischen Entscheidungsträgern im Zeichen des Friedens geübt, diskreditieren nicht nur die Urheber solchen Tuns, sondern die Idee des Friedens überhaupt. Der Weg zum Frieden muß in Frieden zurückgelegt werden. Gerade bei der Sicherung des Friedens in Freiheit müssen sich verantworteter Machtgebrauch der Regierenden und Vertrauen der Bürger in die repräsentative Demokratie gemeinsam bewähren.

Theologische Zeitfragen

Auf der Schwelle einer neuen Zukunft?

Zur Situation der Theologie in Spanien

Jeder ernsthafte Versuch einer tiefergehenden Analyse der gegenwärtigen Lage der katholischen Theologie in Spanien muß auf die vergangenen vier Jahrzehnte zurückgreifen, die eine Einheit bilden und dabei *zwei* für das Bewußtsein des spanischen Volkes und das Selbstverständnis der Kirche entscheidende *geschichtliche Gegebenheiten* herausstellen: den *Bürgerkrieg* und das *Zweite Vatikanische Konzil.* Mit ihnen hat man die beiden wesentlichen Koordinaten zum Verständnis der Entwicklung, der Einrichtungen, der Ergebnisse und der gegenwärtigen Situation der Theologie in Spanien an der Hand.

Zwischen Abkapselung und Öffnung

Die Bedeutung beider Ereignisse für das spanische Leben reicht deshalb so tief, weil beide dazu zwangen, die gesamte frühere Geschichte Spaniens neu zu lesen und zu deuten und dazu, uns mit den herkömmlichen Kategorien auseinanderzusetzen, mit denen bis dahin die religiöse und politische Funktion des Glaubens in diesem Land und damit die Präsenz der Kirche in der Geschichte der Kultur, der Institutionen und selbst der Charaktereigenschaften des spanischen Volkes interpretiert wurde.
Kulturell gesehen unterbrach der Bürgerkrieg in Spanien einen blühenden Prozeß der Modernisierung, als dessen wichtigste Exponenten die Zentraluniversität von Madrid mit so bedeutenden Namen wie *Ortega y Gasset, Gregorio Marañón* und *Menéndez Pidal* sowie die Universität Salamanca zu nennen wären, die ihre überragende Bedeutung unter ihrem Rektor *Miguel de Unamuno* erhielt. Der intellektuellen Elite, die eine wesentliche Rolle bei der Entstehung der Republik spielte, fehlte ein tiefergehendes Verständnis für die theoretischen Probleme des Christentums. Es gab keine Theologie an den staatlichen Universitäten, und die Kirche, die diesen Intellektuellen begegnete, bot ihnen weder quantitativ noch qualitativ Gesprächspartner, die es ihnen ermöglicht hätten, die Bedeutung des Christentums für ein Land auch jenseits der

konkreten Kirche zu würdigen, mit der sie sich Tag für Tag herumschlagen mußten und die vor allem durch die alte Ideologie der Einheit von Thron und Altar, der Untrennbarkeit von Staat und Kirche sowie von der Überzeugung geprägt war, daß spanische Identität und katholischer Glaube unlösbar verbunden seien.
Nach dem Ende des Bürgerkriegs war für die siegreiche Seite das Bewußtsein bestimmend, das wahre Spanien gegen das sogenannte „Anti-Spanien" erfolgreich verteidigt zu haben. Vorbild für das „neue" Spanien war unverkennbar das goldene 16. Jahrhundert. Alles, was nach der Niederlage der Unbesiegbaren Armada gegen die Engländer geschehen war, wurde als eine Zeit der Finsternis und der geistigen Abwege beiseite geschoben.

Zwischen 1940 und 1950 strebte die spanische Theologie danach, die *eigene große Vergangenheit wiederzugewinnen* und orientierte sich an den bedeutenden Gestalten des goldenen Jahrhunderts. Die Summa Theologica des Thomas von Aquin, die klassischen Theologen der Schule von Salamanca, die Mystiker des 16. Jahrhunderts und der besten geistlichen Tradition wurden neu ediert und mit Einleitungen versehen; es entstand die „Biblioteca de Autores Christianos" (BAC), in der nach und nach die Klassiker christlichen Denkens in zweisprachigen Ausgaben erschienen.
Auf dieses Jahrzehnt der allgemeinen Abkapselung und der Rückwendung auf die eigene Identität folgte die Zeit von 1950 bis 1960, mit der die *Öffnung nach Europa* ihren Anfang nahm. Sie wurde konkret sichtbar durch die Präsenz junger spanischer Theologen an den Universitäten Innsbruck, Tübingen und München. Bis dahin hatten fast alle spanischen Priester und Bischöfe ihre theologische Ausbildung in Spanien oder in Rom absolviert, in beiden Fällen fast immer durch Jesuiten. Die zahlreichen Übersetzungen aus dem Französischen und die Präsenz junger Theologen an den deutschen Universitäten waren in Spanien der Beginn eines tiefgreifenden theologischen Veränderungsprozesses. Nichtsdestoweniger wurde damals das letzte und vollständigste Handbuch der scholastischen Theologie in fünf Bänden verfaßt: „Sacrae Theologiae Summa" (1950), ein Gemeinschaftswerk der Theologieprofessoren aus dem Jesuitenorden an den spanischen theologischen Fakultäten. Dieses Werk war so etwas wie der Schwanengesang eines Typs von Theologie, in der alle spanischen Theologen ausgebildet wurden, die heute über 45 Jahre alt sind, also auch alle, die heute die hierarchische Autorität in der Kirche innehaben.

Das Jahrzehnt von 1960 bis 1970 wurde durch *zwei herausragende Charakteristika* bestimmt: Das Zweite Vatikanum und die massive Invasion der Übersetzungen deutscher theologischer Werke. Waren im Jahrzehnt zuvor De Lubac, Daniélou, Congar, Dubarlé und Feret die entscheidenden Namen, so traten jetzt Rahner, Balthasar, Küng, Schlier, Metz und Schillebeeckx als neue theologische Leitsterne an ihre Stelle. Das Konzil wurde in Spanien zunächst als ein zentraleuropäisches Ereignis betrachtet und deshalb von nicht wenigen spanischen Autoritäten und Institutionen insgeheim abgelehnt, da sie in seinen Leitideen eine Bedrohung für die politische und religiöse Stabilität in unserem Land sahen. Andererseits bewirkte das Zweite Vatikanum eine tiefgehende Veränderung im religiösen Bewußtsein der Spanier. Denjenigen, die sich von der Kirche abgewandt hatten, bot es ein anderes als das in Spanien gewohnte Bild katholischen Lebens. Denjenigen, die in der Kirche standen und sich mit ihr identifizierten, eröffnete das Konzil Dimensionen, die zuvor in Spanien unbekannt waren oder sogar bekämpft wurden: Eine Kirche Jesu Christi, die katholischer war, die der gegenwärtigen Bewußtseinslage näherstand, die sich nicht integralistisch gab, sondern die Moderne aufzuarbeiten versuchte.

Das Konzil als Herausforderung

Die spanische Theologie erlebte das Konzil als etwas *Unvorhergesehenes* und seine Grundoptionen als *Bruch mit ihren bisherigen fundamentalen Einsichten* und ihrer gesellschaftlich-politischen Verwurzelung. Den Gläubigen erschien das Fehlen qualifizierter und an den Entscheidungen maßgeblich beteiligter spanischer Bischöfe in den Konzilkommissionen als Disqualifizierung und als nationaler Mißerfolg. Die Texte des Konzils stießen bei uns nicht auf ein intellektuell dafür vorbereitetes, sondern vielmehr auf ein im genau gegenläufigen Sinn bestelltes Feld. Deshalb wurden sie weniger auf Grund einer theoretischen Reflexion angenommen denn aus Zustimmung und Gehorsam gegenüber der höchsten kirchlichen Autorität. Erst in einem zweiten Schritt machte man sich an die große und schwere Aufgabe, nach der logischen und theologischen Übereinstimmung vieler Konzilsaussagen mit dem zu fragen, was Glaube und Theologie in Spanien in der Zeit zuvor mit Nachdruck vertreten hatten. Themen wie Religionsfreiheit, Kollegialität, Pluralismus, Dialog mit anderen Religionen und Kirchen erschütterten das spanische Bewußtsein.

Schließlich waren das nicht nur religiöse Aussagen mit Bedeutung für die Gläubigen, sondern Aussagen mit grundlegenden geschichtlich-politischen Rückwirkungen. Die Konzilskonstitutionen über die Liturgie und die Erklärung über die Religionsfreiheit mußten in einem Land, in dem es keine Vereinigungsfreiheit und keine (politische) Teilnahme in den verschiedenen Lebensbereichen gab, subversiv wirken.

Die *entscheidende Herausforderung* für die spanische Theologie bestand darin, mit aller Klarheit und ohne unnötige Traumata anzuerkennen, daß sie auf dem falschen Weg gewesen war und die notwendige Verbindung von Glaube und Moderne nicht zustandegebracht hatte. Das Konzil verneinte implizit viele ihrer bisherigen Grundoptionen und initiierte einen neuen Stil von Theologie. Diesen Wandel mußte man ehrlich und ohne Aggressivität akzeptieren. Viele optierten für das Verschweigen des Konzils, für Distanz zu ihm oder auch für die explizite Absage an

seinen Geist. Andere optierten dagegen für die Absage an alles bisher Gültige und widmeten sich so großmütig wie naiv dem Neuen, ohne den Versuch, die tiefgreifende Kontinuität zwischen den Neuansätzen des Konzils und den wertvollsten Ausdrucksformen des Glaubens und der Theologie früherer Jahrhunderte. Mit derselben Heftigkeit, mit der man Jahrhunderte hindurch das spanische Volk dem buchstabengetreu gedeuteten Geist des Tridentinums unterwarf, wollte man ihm jetzt den Geist des Zweiten Vatikanums vermitteln, den man gleichermaßen wörtlich nahm. Die Theologie brachte es nicht fertig, diesen Bewußtseinswandel mit dem notwendigen Tiefgang und ohne leichtfertige Anklagen und unnötige Traumata so ins Werk zu setzen, daß das Konzil als wirklicher Fortschritt und nicht nur als opportunistische Anpassung wahrgenommen worden wäre.

Nichtsdestoweniger hat das Konzil, dessen Texte in Tausenden von Exemplaren verbreitet wurden, gleichzeitig in gewissem Maß die bis dahin herrschende Theologie disqualifiziert und zugleich das neu entstehende Glaubensbewußtsein der Spanier bestimmt. Dadurch wurde der Übergang zu einer erneuerten Kirche, zu demokratischen Formen und zu einem erneuerten gesellschaftlichen Zusammenleben der Spanier möglich. Plötzlich lebte eine Kirche ihren Glauben mit Begeisterung, auch wenn sie nicht über eine eigenständige Theologie verfügte, sondern unter der Herrschaft von Büchern, Denkhorizonten und kulturellen Bezügen lebte, die nicht ihre eigenen waren. Dieses Faktum führte zu einer *neuen Verzerrung.* Die Nachkonzilszeit, speziell die Zeit von 1965 bis 1975 nährte sich von Übersetzungen aus dem Deutschen, die wie eine Überschwemmung über Spanien hinweggingen. Dabei kam etliches Neue zur Blüte, aber es wurde auch Erhaltenswertes zerstört. Es handelte sich dabei um eine Art von Theologie, Pastoral und Methodenreflexion, die für Spanien vollkommen neu und ungewohnt war. Die Komplexe, die Trägheit und Sorglosigkeit der spanischen Theologen und das Fehlen eines gesellschaftlichen kirchlichen und kulturellen Rückhalts führte dazu, daß wir fremde Theologie *übersetzten,* aber keine *eigenständige Theologie schufen;* daß wir von anderen liturgische Formen übernahmen, ohne selbst solche Formen für uns zu erarbeiten.

Die Jahre zwischen 1960 und 1970 waren in fast allen Bereichen Jahre der Utopie. Als die Euphorie vorüber war, blieb ein kritisches Denken zurück und eine Theologie, die sich statt auf theoretische Konstruktionen auf die Analyse der konkreten Wirklichkeit verlegte, indem sie die Zweideutigkeit von Kräften und Idealen aufwies, die selbst den besten Programmen unausweichlich anhafteten. Ergebnis dieser neuen Situation war der Übergang von einer Universitätstheologie, die im Schoß der europäischen theologischen Fakultäten entstanden war, zu einer Theologie, die sich aus dem Handeln von Männern und Frauen entwickelte, die sich in der Dritten Welt leidenschaftlich für Freiheit und Gerechtigkeit für die unterdrückten Völker einsetzten, einer Theologie, die die Weltwirtschaftsordnung und den Rüstungswettlauf als unmenschlich, unchristlich und als Ursache für die Situation der ärmsten Länder anklagte.

Nachdem die spanische Theologie bis dahin im Bann der einflußreichen Universitätstheologie West- und Mitteleuropas gestanden hatte, geriet sie jetzt unter den *Einfluß der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung.* Die Faszination und der Anpassungsdruck, die in Spanien bis heute von Namen wie *Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino* und anderen ausgehen, haben nicht nur theoretische, sondern ebenso historische und psychologische Ursachen. Spanien fühlt sich dafür verantwortlich, daß sich in einem mehrheitlich katholischen Erdteil unter kirchlicher Aufsicht und mit kirchlicher Duldung unterdrückerische Wirtschaftsstrukturen durchsetzten, daß die eigene Kirche nicht die einheimischen Kulturen förderte und die Selbstbehauptung der Werte, Menschen und Institutionen jener Völker nicht unterstützte.

Im Laufe der letzten vierzig Jahre war die spanische Theologie so in *nachahmender,* nicht in *schöpferischer* Weise auf vier große Paradigmen fixiert: Die eigene glorreiche Vergangenheit des 16. Jahrhunderts, die durch die biblische, liturgische und ökumenische Bewegung genährte französische Theologie, die in der historisch-kritischen Exegese verwurzelte und im Dialog mit der Philosophie Kants, Hegels, Heideggers, Blochs und Horkheimers erarbeitete deutsche Theologie und die südamerikanische Theologie. Gegenwärtig beginnt die spanische Theologie wahrzunehmen, wie sehr sie im Exil gelebt und unter Entfremdung gelitten hat; ohne Selbstvertrauen, ohne ausreichende schöpferische und kritische Kraft, als den Voraussetzungen dafür, daß sie sich durch die Übernahme fremder Schöpfungen erst wirklich bereichern könnte. Im Bewußtsein dieser Vorgeschichte beginnt die spanische Theologie, sich ihrer Verantwortung wieder bewußt zu werden, unnötige Komplexe zu überwinden, Abstand zu Produkten anderer Herkunftsbereiche zu gewinnen und die spezifischen Probleme des eigenen Landes wahrzunehmen.

Fakultäten und Seminare

Die Geschichte der Theologie in Spanien ist wesentlich durch die *Institutionen* geprägt, in denen sie während der letzten hundert Jahre in der einen oder anderen Form betrieben wurde: Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, diözesane oder überdiözesane Seminare, Kollegien der Gesellschaft Jesu, Studienzentren anderer Orden.

Um 1700 gab es in Spanien 30 staatliche Universitäten mit theologischen Fakultäten; 1824 waren es nur noch vier Fakultäten und 1868 wurden auch sie endgültig aufgehoben, nach einem langen Ringen um frühere Aufhebungen und Neugründungen und mit der Absicht, zentrale Seminare zu schaffen, die unabhängig von den staatlichen Universitäten weiterhin Theologie treiben und akademische Grade verleihen sollten. Ende des letzten Jahrhunderts

empfahl Leo XIII. den spanischen Bischöfen eindringlich die Errichtung von Universitäten. Dem wurde allerdings nur insoweit entsprochen, als man die Metropolitanseminare als päpstliche Universitäten einstufte. Die aus der Universität vertriebene Theologie zog sich in die *Diözesanseminare* zurück, die sich voneinander de facto nur durch die Zahl ihrer Alumnen unterschieden und dadurch, daß die einen akademische Grade verleihen konnten, die anderen dagegen nicht.

1904 entstand die von den Jesuiten geleitete Universität von *Comillas,* die als einzige weiterbestehen konnte, nachdem 1932 die Konstitution „Deus scientiarum dominus" Pius' XI. promulgiert worden war. Alle anderen „Universitäten" mußten sich auflösen, da sie den Mindestanforderungen nicht genügten. 1941 entstand die *Päpstliche Universität Salamanca,* die in ihrer Anfangszeit die drei Fakultäten Theologie, Kirchenrecht und Philosophie umfaßte. Später kamen fünf weitere Fakultäten dazu. Es spricht vieles dafür, daß Franco während des Bürgerkriegs die theologische Fakultät in Salamanca wieder der staatlichen Universität eingliedern wollte; der zuständige Bischof sprach sich dagegen aus! Sowohl im 19. wie in diesem Jahrhundert waren nicht nur autoritäre Regierungen der Theologie feindlich gesonnen, sondern auch etliche Bischöfe, die es vorzogen, die Fakultäten der Aufsicht der Universitätsverwaltung zu entziehen und sie durch die Umwandlung in Diözesanseminare ihrer unmittelbaren und uneingeschränkten Jurisdiktion zu unterstellen.

Nach dem Zweiten Vatikanum kam es zu zahlreichen *Neugründungen von theologischen Fakultäten,* wobei dafür recht unterschiedliche Gründe maßgeblich waren: von den Gruppeninteressen und der Macht von Säkularinstituten und Orden, die „ihre" Fakultäten haben wollten bis hin zu den neuen pastoralen Notwendigkeiten, die vor allem deutlich ans Licht traten, als Spanien mit dem bis dahin herrschenden Zentralismus brach. Als Ergebnis aller dieser Initiativen gibt es heute folgende universitäre theologische Ausbildungsstätten: Die Theologische Fakultät der Päpstlichen Universität Salamanca; die Theologische Fakultät der Päpstlichen Universität Comillas; die Theologische Fakultät der Katholischen Universität von Deusto (Jesuiten); die Theologische Fakultät der Katholischen Universität von Navarra (Opus Dei); die Theologische Fakultät Barcelona mit ihren Sektionen San Paciano (katalanische Diözesen) und San Cugat (Jesuiten); die Theologische Fakultät von Nordspanien mit den Sektionen Burgos (Diözese Burgos) und Vitoria (Diözese Vitoria); die Theologische Fakultät „Vicente Ferrer" in Valencia mit den Sektionen Moncada (Erzdiözese Valencia) und El Vedat-Torrente (Dominikaner); die Theologische Fakultät von Cartuja-Granada (Jesuiten). Jede dieser Fakultäten verfügt ihrerseits über *integrierte oder angeschlossene Studienzentren.* Die jüngsten Normen des Heiligen Stuhls verlangen, daß alle Diözesanseminare Theologischen Fakultäten zugeordnet sein sollten. Es ist eine schwierige Frage, wie eine effektive und für das jeweilige Seminar wie für die Fakultät fruchtbare Verbindung möglich ist und wie eine solche Zuordnung so durchgeführt werden kann, daß es nicht bloß bei einer juristischen Neuregelung bleibt.

Die *explosionsartige Vermehrung* der Zahl theologischer Fakultäten hatte in einer bestimmten Hinsicht positive Auswirkungen. Die Theologie erhielt dadurch eine Bindung an die pastoralen Aufgaben und Probleme der Kirche in der jeweiligen Region, entstand eine engere Verbindung zwischen theologischem Denken und säkularer Kultur und kamen die theologischen Fragestellungen näher an die Probleme einer Gesellschaft heran, während diese sich stärker mit den Institutionen solidarisch fühlte, die der Ausbildung der Leiter der katholischen Gemeinschaft dienen.
Allerdings war diese Vermehrung nicht das Ergebnis einer ernsthaften Planung, einer nach objektiven Kriterien verfahrenden Standortwahl und einer theologischen Aufgabenteilung entsprechend den jeweils schon bestehenden Bibliotheken oder hinsichtlich der Fachgebiete, die man überall im Land gepflegt haben wollte. Alles entstand willkürlich, ohne Koordination der verschiedenen Initiativen und ohne Berücksichtigung der Arbeitsteilung, die zu jeder Koordination gehört. Heute ist eine *Koordination* oder sogar *Reduzierung* unvermeidlich, bedingt durch die abnehmende Zahl der Alumnen, die Schwierigkeit, für alle Fakultäten einen qualifizierten Lehrkörper zu gewinnen und nicht zuletzt durch die wirtschaftlichen Schwierigkeiten, da die staatlichen Zuschüsse in diesem Bereich spärlich fließen und für die Zukunft keinesfalls sicher sind.
Die jüngsten, das Konkordat von 1953 ablösenden Vereinbarungen zwischen der spanischen Regierung und dem Heiligen Stuhl sehen die *Möglichkeit der Schaffung theologischer Fakultäten an den staatlichen Universitäten* vor. Gegenwärtig wird diese Möglichkeit allerdings von keiner Seite ernsthaft verfolgt, und die politischen Kräfte würden heute einen solchen Schritt als ein „Privileg" über das hinaus betrachten, was der Kirche zusteht. Aus diesem Grund erhebt weder die Kirche die Forderung noch würden die Politiker sie erfüllen.

Mit der Verlagerung der Ausbildung der Seminaristen von den Diözesanseminaren zu den Theologischen Fakultäten verloren die Diözesen ihre bisher einzigen intellektuellen Zentren, die Denken und seelsorgerliches Handeln befruchteten. Wenn nicht jede Diözese theologische Institute schafft, die sich der Weiterbildung des Klerus und der engagierten Laien sowie der Aufarbeitung sowohl von spezifischen Problemen für die Kirche in der örtlichen Situation wie von allgemeinen Problemen widmen, die sich aus dem Gang der Geschichte ergeben, wird in den nächsten Jahren eine schwerwiegende *geistige Verarmung* der Diözesen und Ordensgemeinschaften eintreten.
Außer den Theologischen Fakultäten und den Diözesanseminaren ist noch ein neu entstandener Typ theologischer Ausbildungsstätten zu nennen: die *„Institute für katechetische und religiöse Studien"*, die vor allem Katecheten und Religionslehrer ausbilden. Da sie die gleichen Zu-

gangsvoraussetzungen wie die eigentlichen Fakultäten verlangen und der Ausbildungsgang sich über fünf Jahre erstreckt, werden sie de facto zu einer neuen theologischen Ausbildung und dürften damit auch eine neue Art Theologie hervorbringen.

Die Rolle der Laien

Bis zur Gegenwart haben in Spanien weder Laien Theologie studiert noch an offiziellen theologischen Ausbildungsstätten gelehrt. Allerdings kam den Laien die entscheidende Rolle bei der *Öffnung des spanischen Bewußtseins* im Zuge der Begegnung zwischen Glauben und Moderne zu, als es darum ging, im Lande die katholischen Autoren bekannt zu machen, die den Dialog mit der europäischen Kultur in die Wege leiteten. Männer wie *Pedro Lain Entralgo, J. L. Aranguren, J. Marian, J. Ruiz Jiménez, F. Marti, J. Rof Carballo* trugen von 1950 an maßgeblich zur Öffnung des spanischen Katholizismus zum Katholizismus Europas bei.

Außerdem ist die Gruppe der Laien zu erwähnen, die entscheidende Entwicklungen in den verschiedenen Bewegungen der Katholischen Aktion vorantrieben und nach deren Auflösung sich weiter um die Öffnung der Kirche im Blick auf die neuen gesellschaftlichen Aufgabenstellungen bemühten und diese auch inmitten der politischen Umwälzungen nach dem Konzil präsent zu halten versuchten. Viele dieser Laien verbanden mit ihrem großherzigen Engagement den Anspruch auf theologische und intellektuelle Führung, für den es ihnen aber aufs Ganze gesehen an der ausreichenden Vorbildung fehlte.
In der Öffentlichkeit betrachtete man sie als wirkliche Theologen, was zu einer problematischen Situation führte: Wenn solche Laien, vor allem Journalisten, auch die besten Absichten hatten, versperrten sie doch wirklich qualifizierten Theologen den Weg. Letzteren fehlte es allerdings an Mut, Sensibilität und am dazu notwendigen Stil, um in der Öffentlichkeit ohne Verlust des wissenschaftlichen Anspruchs mit der nötigen Klarheit und der Nähe zur geistigen Situation ihrer Leserschaft hervorzutreten.

Gegenwärtig eröffnet sich den Laien eine *neue historische Chance* des Zugangs zur Theologie. Bis jetzt studierten schon deswegen keine Laien an den Theologischen Fakultäten, weil sie mit ihrem Abschluß keine Berufsmöglichkeiten hatten. Insofern war das Theologiestudium für einen Laien ein unmöglicher Luxus. Nun aber hat das Erziehungs- und Wissenschaftsministerium den Religionsunterricht rechtlich und ökonomisch den übrigen Abiturfächern gleichgestellt. Damit hat sich den Laien ein neues Betätigungsfeld eröffnet. Die Bischofskonferenz hat in einem allgemeinen Aufruf Laien, Ordensfrauen und Ordensmänner dazu aufgefordert, sich in den nächsten fünf Jahren theologisch zu qualifizieren, um dann als Religionslehrer übernommen zu werden. Es sind *zwei Ausbildungswege* möglich, entsprechend den Anforderungen, die der Staat auch für Lehrer anderer Fächer stellt: Entweder das Studium an einer Theologischen Fakultät oder ein akademischer Grad in einem der anderen anerkannten Schulfächer, ergänzt durch einige theologische Kurse. Diese zweite Möglichkeit ist vor allem für Laien vorgesehen, die schon als Lehrer etwa für Mathematik, Literatur oder Chemie unterrichteten und gleichzeitig Religionsunterricht erteilen wollen.
Laien als *Dozenten an Theologischen Fakultäten* sind in Spanien dennoch unvorstellbar. Der Grund dafür ist einfach. Er hat mit Theologie nichts zu tun, wohl aber mit der unzureichenden finanziellen Ausstattung der Fakultäten. Es genügt dafür der Hinweis, daß ein Absolvent einer Theologischen Fakultät als Religionslehrer an einer staatlichen Schule das Doppelte dessen verdient, was sein Theologieprofessor erhält. Die Gehälter der Professoren betragen gegenwärtig die Hälfte der Bezüge eines Grundschullehrers.

Verlage und Zeitschriften

Gerade einige *Verlage und Zeitschriften* haben durch ihre geistigen Leitlinien die Entwicklung des religiösen und theologischen Denkens in Spanien entscheidend geprägt. Hinter ihnen standen jeweils bestimmte Schulen oder Interessengruppen, die sie in die eine oder andere Richtung drängten und die Übersetzung dieses oder jenes Autors veranlaßten.

Im ersten Jahrzehnt, das wir in unsere Übersicht zur neueren Geschichte der spanischen Theologie einbezogen haben, hatten folgende Verlage entscheidende Bedeutung: BAC (Madrid), La Editorial Litúrgica Española (Barcelona), EPESA (Madrid), Revista de Occidente (Madrid), Escelicer (Madrid), El Mensajero (Bilbao), Razón y Fe (Madrid). Zwischen 1950 und 1955 kamen neue Verlage mit neuen Anstößen dazu: Herder (Barcelona), FAX (Madrid), Guadarrama (Madrid), Dinor (San Sebastian). Während dieser Zeit veröffentlichte und übersetzte man vor allem Werke aus dem allgemeinbildenden und spirituellen Bereich oder Bücher, die dem Christen die Verbindung zwischen religiösem Bekenntnis und geschichtlichem Handeln aufzeigen sollten. Dazu kamen Handbücher, Predigthilfen, Hilfsmittel für die Katechese oder die eigene geistliche Lektüre. Dagegen fanden Bücher mit theoretischen Reflexionen, also Theologie im eigentlichen und strengen Sinn, kein direktes Interesse.

Seit dem Konzil sind *neue Verlage* entstanden, die sich zunächst im Sinn des Konzils engagierten und sich später für bis dahin ungewohnte Horizonte öffneten: die protestantische Theologie, vor allem die Exegese, und zwar nicht nur aus dem deutschen, sondern vor allem aus dem angelsächsischen Bereich. Hier ist „Editorial Cristiandad" zu nennen, ein Verlag, der dem spanischen Publikum die bedeutendsten Werke vermittelte, die in Europa während der letzten dreißig Jahre auf den Gebieten Exegese und Religionsgeschichte verfaßt worden sind.

Daneben muß heute „Editorial Sigueme" erwähnt werden, ein Verlag, der sich in mehrfacher Hinsicht hervorgetan hat: Neben der Betreuung von Andachtsbüchern und Textsammlungen sowie Übersetzungen von Klassikern der gegenwärtigen Theologie wie Ratzinger, Kasper und Schillebeeckx hat er sich auf die Werke der lateinamerikanischen Befreiungstheologen, Texte von Autoren, die der Geschichte des Christentums kritisch gegenüberstehen, und wichtigen Werken der modernen Philosophie spezialisiert. Neben den beiden genannten Verlagen ist „Sal Terrae" zu erwähnen, ein Verlag, der von den Jesuiten geleitet wird und der von den klassischen, integralistischen Grundlinien des katholischen Spanien zu überraschenden Veröffentlichungen und zu den neuesten Entwicklungen übergegangen ist.

Schließlich ist von den *Zeitschriften* zu reden, zunächst von denen, die im letzten Viertel des 19. und im ersten Viertel unseres Jahrhunderts entstanden: z. B. La Ciudad de Dios (1881), Revista Eclesiástica (1897), Monte Carmelo (1900), Razón y Fe (1901), Estudios Franciscanos (1907), Reseña Eclesiástica (1909), La Ciencia Tomista (1910), Vida sobranatural (1921), Manresa (1925). Jedem aufmerksamen Leser fällt die Verbindung dieser Zeitschriften mit den religiösen Institutionen ins Auge, denen sie ihre Entstehung verdanken. Sie sind keine theologischen Zeitschriften im strengen Sinn, sondern widmen sich der religiösen Kultur im allgemeinen.
Im Unterschied dazu entstanden nach dem Krieg Zeitschriften mit *anderer Grundhaltung und anderen Ansprüchen.* Sie stehen in Verbindung mit Universitätseinrichtungen oder Theologischen Fakultäten: z. B. Archivo Teológico Granadense (1938), Revista Española de Teología (1940), Pensamiento (1945), Estudios Marianos (1950), Salmaticensis (1954), Scripta Teologica (1968), Revista Catalana de Teología (1975). Die starke Vermehrung der Fakultäten spiegelt sich in der Vermehrung der Zeitschriften wider.

Es bleibt noch auf einen weiteren Zeitschriftentyp einzugehen, der das kirchliche Bewußtsein und die theologische Situation in Spanien weit tiefer mitgeprägt hat. Diese Zeitschriften weisen zwar untereinander beträchtliche Unterschiede auf, haben aber den Willen zum engen Kontakt mit der kirchlichen Wirklichkeit in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich in einem tiefgehenden Prozeß der Wandlung und der Neubewertung der eigenen Vergangenheit befindet. Zu nennen ist hier einmal „Selecciones de Teologia", eine Zeitschrift, die von den Jesuiten von San Cugat de Vallés herausgegeben wird und ausgewählte Beiträge aus fast allen europäischen und amerikanischen Zeitschriften veröffentlicht. Dazu kommt die Zeitschrift „Iglesia Viva", die sich getreu ihrem Titel um die Begegnung der Kirche mit der modernen Kultur bemühte. In ihrer weiteren Entwicklung ist sie dazu übergegangen, sich zunehmend an den gesellschaftlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Problemen zu orientieren, soweit sie den christlichen Glauben im positiven oder negativen Sinn herausfordern.

Beachtliches Niveau bei unterschiedlichen Grundströmungen

Die spanische Theologie steht erst auf der *Schwelle zu ihrer wirklichen Zukunft.* Die gegenwärtige Theologengeneration muß ohne *genuin* spanische Lehrmeister auskommen, unterliegt dem Sog der europäischen oder der lateinamerikanischen Theologie, ist durch einen kulturellen Bruch von ihrer unmittelbaren Vorgeschichte getrennt und kann nicht auf eigenständige philosophische und kulturelle Vorhaben zurückgreifen, die als Anknüpfungspunkte dienen könnten. Heute tritt eine *neue Generation* in den Vordergrund, die im Bewußtsein der angeführten Determinanten dazu fähig ist, eine neue Gangart einzuschlagen. In den vergangenen Jahrzehnten wurden vor allem die historische, die biblische und in Anfängen auch die systematische Theologie gepflegt. Die Kirchenhistoriker haben Werke von beträchtlicher Qualität geschaffen, die in Zusammenarbeit von staatlichen Universitäten, Forschungsgemeinschaften und Theologischen Fakultäten entstanden. Ähnliches gilt auch für die Kanonisten. Inzwischen verfügt Spanien über eine junge Generation von *Exegeten,* die in der Mehrzahl am Bibelinstitut in Rom und an der École Biblique in Jerusalem ausgebildet wurden und Kommentare und Monographien zu veröffentlichen in der Lage sind, die auf dem Niveau der besten europäischen Exegese stehen.
Zu erwähnen wären aber vor allem eine Reihe von *Systematikern,* die in den letzten Jahren zunehmend anspruchsvolle Werke vorlegen, die in der Weite des Horizonts und dem theoretischen Niveau sich mit den französischen oder deutschen Arbeiten messen können. Zu nennen sind unter diesen jüngeren Systematikern *J. M. Rovira Belloso* (Gotteslehre), *J. L. Ruiz de la Peña* (Eschatologie), *J. I. González Faus* (Christologie). Vergleichsweise schwerer tun sich noch die *Moral- und die Pastoraltheologen,* die bei der notwendigen Integration der Ergebnisse der Humanwissenschaften bisher kaum zu anspruchsvollen Entwürfen oder zu einer breit angelegten Synthese gelangt sind. Ich nenne unter den Moraltheologen *M. Vidal* und *L. Azpitarte* und als Pastoraltheologen *C. Floristan.*

Vier wichtige Tendenzen prägen gegenwärtig das theologische Panorama Spaniens. Mangels Theologischer Fakultäten an den staatlichen Universitäten ist ein erster Typ, die *Universitätstheologie* im eigentlichen Sinne, kaum vertreten. Für eine solche Theologie, die ihren Ausgangs- und Bezugspunkt in der Universität und damit in Wissenschaft und Kultur hätte und auf die Kommunikation mit ihnen über die menschliche Existenz und die Bedeutung des Glaubens zielte, gibt es nur erste Ansätze mit dem theologischen Lehrstuhl „Domingo de Soto" an der staatlichen Universität Salamanca und vergleichbaren Lehrstühlen an anderen staatlichen Universitäten, die im Entstehen sind. Gegen diese Art von Theologie wird aus bestimmten Richtungen der Vorwurf erhoben, sie gleiche sich dem bürgerlichen, universitären Wissenschaftsverständnis Mitteleuropas an und sei sich nicht hinreichend

ihrer eigenen gesellschaftlichen und ökonomischen Voraussetzungen bewußt.
Einen zweiten Strang bildet die im engeren Sinne *kirchenbezogene Theologie.* Darunter ist jene Theologie zu verstehen, die an kirchlichen theologischen Ausbildungsstätten, seien sie universitärer oder nichtuniversitärer Art, betrieben wird. Ihr Hauptziel ist die theoretische Ausbildung der Priester, Ordensleute oder Katecheten und erst in zweiter Linie bemüht sie sich auch um den Dialog von Glaube und Kultur, um die Verbindung zwischen Glaubenserfahrung und geschichtlichen Erfahrungen. Dieser Theologie wirft man vor, sie sei in naiver Weise konservativ und apolitisch.

Als dritter Typus wäre eine *kritische, am Volk orientierte Theologie* zu nennen, die in Verbindung mit den kirchlichen Erfahrungen in den neuen Basisgemeinschaften betrieben wird. Fast immer ist mit dieser Tendenz eine politische Option für die Linke verbunden, ebenso die Ablehnung sowohl der Theologie, die den Verlautbarungen des Lehramtes zugrundeliegt, wie auch der herkömmlichen kirchlichen Strukturen.
Schließlich gibt es als viertes die sog. *wissenschaftlich-kritische Theologie,* die letztlich eine Umwandlung der Theologie in Philosophie fordert und Religion und Christentum unabhängig zu ihrer normativen Bezeugung durch das Neue Testament und seine verbindliche Interpretation in der Kirche zu erfassen beansprucht.

Gegenwärtig besteht ein *deutliches Gefälle hin zu einer praktisch-politischen Theologie.* Für eine Theologie wie die spanische, die weder den Rückgriff auf die Quellen noch die schwierige Konfrontation mit den großen philosophischen Systemen selbständig geleistet hat, ist eine solche direkte Landung in der Wirklichkeit allerdings tödlich. Sie kommt einer Auflösung der Theologie entweder in das bloße Glaubensbekenntnis (Charismatische Bewegungen, neokatechumenale Gruppen) oder in die bloße politische Aktion (Teile der Bewegung Christen für den Sozialismus, einige Arten von Basisgemeinschaften) gleich. Ansonsten bestehen heute in Spanien vier klar voneinander zu unterscheidende theologische Grundrichtungen: eine Theologie, die von der Scholastik herkommt, eine Konzeption von Theologie als Aufarbeitung des Glaubens der Kirche von den ursprünglichen biblischen Zeugnissen bis zu den jüngsten Äußerungen des Lehramtes, eine transzendental und personalistisch orientierte Theologie, schließlich die Orientierung an der politischen Theologie und an der Theologie der Befreiung.
Bei einem genauen Blick auf dieses Panorama muß man folgern, daß alle diese Richtungen über das Stadium von *Entwürfen* noch nicht hinausgekommen sind. In jeder dieser Richtungen mit ihren jeweiligen Stärken und Schwächen müßte man mit den methodologischen Überlegungen aufhören und an die eigentliche inhaltliche Arbeit gehen. Die Theologie in Spanien steht vor der historischen Herausforderung, nicht länger das weiterzugeben, was „man" in Europa und Amerika sagt, sondern mit dem eigenen Kopf zu denken und eine eigene Sprache zu finden. Allerdings kann die spanische Theologie nur dann wiedererstehen und ihren eigenen Weg gehen, wenn der Staat einen demokratischen Pluralismus im kulturellen Bereich duldet und fördert und wenn die spanische Kirche die Rationalität und das kritische Bewußtsein der Moderne anerkennt, den Theologen Vertrauen entgegenbringt und sowohl moralisch wie wirtschaftlich die theologisch-wissenschaftlichen Einrichtungen ausreichend ausstattet. Es ist allerdings schon viel, wenn man den Weg und das Ziel erkannt hat. Deshalb ist im Blick auf die Zukunft der spanischen Theologie einiger Optimismus am Platze.

Olegario González de Cardedal

Kirchliche Zeitfragen

20 Jahre Adveniat

Ein bischöfliches Hilfswerk aus lateinamerikanischer Sicht

Erstmals in der 20jährigen Geschichte der bischöflichen Aktion Adveniat trafen vom 15. bis 18. September in Quito/Ekuador die Präsidenten der 22 lateinamerikanischen Bischofskonferenzen zur Auswertung der bisher geleisteten Hilfe zusammen. An der von Adveniat angeregten und von der päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL) einberufenen Konferenz nahmen von lateinamerikanischer Seite außerdem das Präsidium des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM sowie der Vorsitzende der lateinamerikanischen Vereinigung der Ordensleute (CLAR), *Mateo Perdia,* teil.

Den Vorsitz führte Kardinal *Sebastiano Baggio,* Präsident der CAL. Von Adveniat waren Weihbischof *Wolfgang Grosse* in Vertretung des erkrankten Vorsitzenden Bischof *Franz Hengsbach* und der Geschäftsführer des Hilfswerks, Prälat *Emil L. Stehle* in Quito. Der *Erfahrungsaustausch* erbrachte neben zahlreichen Äußerungen des Dankes für die finanzielle Unterstützung der pastoralen Arbeit in Lateinamerika interessante Hinweise auf die Entwicklung des kirchlichen Lebens in Lateinamerika und die dadurch entscheidend geprägten Beziehungen zu einer europäischen „Geberkirche".

Gewachsenes Selbstvertrauen

Im Zeitraum von 20 Jahren hat Adveniat mit einem *Spendenaufkommen* von insgesamt 1,3 Milliarden DM rund 50 000 Seelsorge-Projekte in Lateinamerika gefördert. In diese Zeitspanne fallen die geistigen Ereignisse, die der lateinamerikanischen Kirche das heutige Profil gaben: das Zweite Vatikanische Konzil und die lateinamerikanischen Bischofsversammlungen von Medellín (1968) und Puebla (1979). Adveniat wurde 1961 auf Anregung des Essener Bischofs Hengsbach als pastorales Hilfswerk gegründet, um eine Lücke zu schließen: die lateinamerikanische Kirche erhielt ungeachtet ihrer Armut nahezu keine Zuwendungen aus den Mitteln der sonst weltweit operierenden Päpstlichen Werke der Glaubensverbreitung (in der Bundesrepublik heute „Missio"), da Lateinamerika kein Missionsgebiet ist. Das seit zwei Jahren auf dem sozialen Sektor tätige Hilfswerk Misereor war für pastorale Projekte ebenfalls nicht zuständig.

Eben diese *Beschränkung auf den seelsorglichen Bereich* war in der deutschen Kirche vor allem in der nachkonziliaren Phase des sozialen Aufbruchs Anlaß kritischer Anfragen. Nach Medellín spitzte sich hüben wie drüben die theologische Diskussion um eine den ganzen Menschen umfassende Pastoral zu. In der deutschen Kirche mündete der Streit um die Orthodoxie der Befreiungstheologien in das „Memorandum" evangelischer und katholischer Theologen „zur Kampagne gegen die Theologie der Befreiung" (November 1977, vgl. HK). Die Angriffe der Theologen richteten sich zwar weniger gegen Adveniat als gegen einzelne Personen, vor allem den sehr konservativ zusammengesetzten Studienkreis „Kirche und Befreiung", doch geriet das Hilfswerk (schon durch den Zeitpunkt der Veröffentlichung des Memorandums eine Woche vor Beginn der Adveniat-Aktion) mitten in die Auseinandersetzung. Heute kann man sagen, daß der Streit eine reinigende Wirkung auf den innerkirchlichen Dialog in der Bundesrepublik hatte. Das Hilfswerk bemüht sich um mehr Durchsichtigkeit, die Geschäftsführung sucht seitdem verstärkt den Kontakt auch zu den Kritikern von Adveniat.

Als Sachfrage offen blieb die mit dem sozialen Aufbruch der lateinamerikanischen Kirche entstandene Diskrepanz zwischen dem von sozialen und politischen Implikationen sich streng abhebenden Seelsorge-Begriff hier und dem „ganzheitlichen" Pastoralkonzept dort. Vier Jahre später zeigte sich nun in Quito, daß ungeachtet solch ungelöster pastoraltheologischer Probleme die Kirchen – gedrängt oder freiwillig – ein Stück weitergegangen sind. So ist die ausbleibende *Diskussion über unterschiedliche oder gar gegensätzliche Pastoralkonzepte* der beiden Partnerkirchen und die daraus resultierenden Konflikte in der Vergabepraxis des Hilfswerks ein wichtiger Anhaltspunkt dafür, daß sich die lateinamerikanische Kirche, was die bischöfliche Ebene betrifft, in der Zusammenarbeit mit dem deutschen Hilfswerk nicht gegängelt oder bevormundet fühlt.

Diese zweifellos positive Entwicklung hat mehrere Gründe. Zum einen hat die lateinamerikanische Kirche in den letzten Jahren an solidem *Selbstvertrauen* gewonnen. In den mühevollen Jahren nach dem Vitalitätsausbruch von Medellín gelang es den lateinamerikanischen Bischöfen, die Lebenskräfte ihrer Kirche neu zu sammeln. Die Konferenz von Puebla bewies dann (nicht zuletzt unter dem Eindruck der Anwesenheit des neuen Papstes) ein Maß an Integrationsfähigkeit, das im Verhältnis von Episkopat und engagierter Basis nachwirkt. In Quito verfaßten die Bischöfe einen Brief an ihre deutschen Amtsbrüder, der das neu gewonnene Selbstvertrauen widerspiegelt: „Wir sind die Hirten der pilgernden Kirche in Lateinamerika, einer jungen, lebendigen und dynamischen Kirche, einer Kirche, die sich um Erneuerung müht unter dem Antrieb des Konzils, der ermutigenden Stimme der Konferenz von Medellín, den Richtlinien für die Evangelisierung der Konferenz von Puebla mit ihrem Aufruf zur Gemeinschaft und Mitbeteiligung. Wir sind die Hirten einer Kirche, die sich ernsthaft müht, mehr und mehr ihre Identität zu finden, inkarniert in die Wirklichkeit unserer Völker ..." An anderer Stelle heißt es: „Die Kirche ist arm hinsichtlich ihrer materiellen Mittel, aber sie ist sich ihrer empfangenen Sendung sehr bewußt."

Entkrampfte Partnerschaft

Dieses Vertrauen in die Lebenskraft ihrer eigenen Kirche hat die Beziehungen der lateinamerikanischen zu der europäischen „Geberkirche" wesentlich entkrampft und substantiell zu der vielzitierten „Partnerschaft statt Patenschaft" beigetragen. Deutlicher als in dem Brief an die deutschen Bischöfe kommt dies in einem abschließend verfaßten Text „Überlegungen zur Gemeinschaft in der Kirche und zur Solidarität der deutschen mit den lateinamerikanischen Kirchen" zum Ausdruck, der maßgeblich aus der Feder des Erzbischofs von Quito, *Kardinal Pablo Muñoz Vega,* stammt. Unter dem Stichwort von Puebla „Gemeinschaft und Mitbeteiligung" erinnern die Bischöfe nach einer Würdigung der Aktion Adveniat an die von Kardinal Frings und anderen deutschen Bischöfen in den ersten Nachkriegsjahren erbetene Hilfe für das hungernde deutsche Volk, „die das pilgernde Volk Gottes in Lateinamerika mit dem Almosen des Armen und mit liebendem Verständnis erbrachte".
Christsein erfordere, so heißt es in dem Text, die Bereitschaft zum Teilen der materiellen wie der geistigen Güter. Die Sorge der lateinamerikanischen Bischöfe richte sich daher über die skandalöse Armut im eigenen Kontinent hinweg auf *„neue Formen der Armut" in der reichen Welt.* In einer Welt materiellen Überflusses zeigten die Gesichter neues Elend: Traurigkeit, Einsamkeit, Überdruß und Ekel mit extremen sozialen Folgen wie Drogenabhängigkeit und Flucht in den Terrorismus. Weiter heißt es in der Erklärung der Bischöfe: „Wir sind betroffen angesichts dieser neuen Formen menschlicher Erniedrigung und menschlichen Elends, die mitten aus materiellem Wohl-

stand und technischem und industriellem Fortschritt geboren werden ... Zu der Solidarität mit den Armen, denen das Nötigste für ein menschenwürdiges Leben fehlt, gehört auch die Solidarität mit denen, die hinter der lächelnden Fassade des Reichtums Elend im Herzen tragen, das mit dem Reichtum wuchs ... Wir wollen eine Kirche sein, die sensibel genug ist, die Armut in allen ihren Gesichtern zu sehen und die offen ist für alle Herausforderungen einer brüderlichen Pastoral ... Wir möchten die Gemeinschaft, die ja das Wesen der Kirche selbst ist, intensiver mit euch leben und die Verwirklichung unseres Ideals einer neuen Evangelisierung in Amerika und der ganzen Welt mit euch teilen."

Solche Anzeichen entkrampfter Partnerschaft sind neu in der Kirche und zu einem Teil auch Frucht der Zusammenarbeit der deutschen Hilfswerke mit den lateinamerikanischen Kirchen. Neben dem Charisma und der sachlichen Kompetenz der Führungskräfte ist es die *Struktur der Hilfswerke,* die zwischenkirchliche Bindungen schaffen, vertiefen und erhalten kann. Im Fall Adveniat haben sich nach Auffassung der lateinamerikanischen Bischöfe in der 20jährigen Zusammenarbeit die grundlegende Struktur des Werkes als einer pastoralen bischöflichen Aktion wie auch die Vergabepraxis zunehmend bewährt. Der *horizontale Charakter der Hilfeleistungen* von Ortskirche zu Ortskirche ohne Einschaltung einer höheren oder zentralen Instanz (Rom) kann durchaus als ekklesialer Fortschritt gewertet werden und hat sich als psychologische und praktische Arbeitserleichterung erwiesen.

In Quito wurde die Frage, ob es im Hinblick auf *größere Eigenständigkeit* nicht besser wäre, die deutschen Kollektengelder der lateinamerikanischen Kirche einfach zur weiteren Verwendung zukommen zu lassen, angesprochen und verneint. Das geschah sicher nicht nur deshalb, weil die Kollekten-Ergebnisse mit großer Wahrscheinlichkeit beträchtlich darunter leiden würden. Wer in der deutschen Kirche meint, die Projektarbeit der Hilfswerke sei überflüssig und die Überweisungen der Weihnachtskollekte der für beide Seiten ehrlichere Weg, schätzt möglicherweise das Gewicht des Geldes zu hoch, das Selbstvertrauen der lateinamerikanischen Kirche und den Wert der im Laufe der Jahre entstandenen Verbindungen zwischen den Kirchen, vor allem auf deutschem Boden, zu niedrig ein. Die deutschen Bischöfe ihrerseits zeigen wenig Neigung, die lateinamerikanischen Kirchen aus eigener Anschauung kennenzulernen, was von ihren Amtsbrüdern drüben bedauert wird. Man könnte pragmatisch sagen, zur Partnerschaft, zur Brüderlichkeit und zur Schicksalsgemeinschaft von Christen gehören als Voraussetzung Informationen und Bekanntschaften, und die ergeben sich mit den zahlreichen Besuchen etwa bei der Essener Geschäftsstelle. Umgekehrt sollte die Frage bedacht werden, ob es sich nicht auch heute noch mehr um Bittsteller-Gesuche handelt, die man einer Schwesterkirche ersparen könnte. Dies ist allerdings solange eine theoretische Frage, als die Partner Adveniats, die lateinamerikanischen Bischöfe, keine Änderung der bisherigen Praxis wünschen.

Verbesserungen bei der Projektbewilligung

Mit dem Gang der kirchlichen Entwicklung in Lateinamerika hat sich auch der *Verzicht Adveniats auf eine eigene pastorale Konzeption* bewährt. Diese in den letzten Jahren konsequent geübte Zurückhaltung ist eine weitere Ursache für die in Quito gewürdigte positive Zusammenarbeit. So nötig die lateinamerikanische Kirche das deutsche Geld für ihre Seelsorgearbeit braucht, so dankbar zeigt sie sich, wenn damit nicht auch das Sagen, nämlich die Entscheidung über Wege und Ziele dieser Pastoral erkauft wird.

In den Beschlüssen der Konferenz des Generalrats der päpstlichen Kommission für Lateinamerika (COGECAL) aus dem Jahre 1966 sind die für Adveniat wie für die anderen in Lateinamerika tätigen Hilfswerke verbindlichen Prinzipien niedergelegt: Danach hat alle „Hilfe personalen, solidarischen und subsidiären Charakter". „Internationale kirchliche Hilfe ist immer auch subsidiär", sagte Prälat Stehle vor den Bischöfen in Quito. „Sie soll die pastoralen Initiativen in Lateinamerika weder ersticken noch selbst wahrnehmen, sondern sie soll sie ermöglichen und sie insoweit begleiten und unterstützen, als Hilfen dringlich nötig sind und erbeten werden."

Das *Vergabeprinzip,* nach dem Adveniat nur vom Ortsbischof (beziehungsweise vom CELAM bei kontinentalen Projekten) empfohlene Projekte fördert, soll auch in Zukunft beibehalten werden und bietet wohl auch die größte Gewähr für eine sinnvolle Verwendung der deutschen Spendengelder. Die negativen Auswirkungen dieses Verfahrens, daß nämlich auf diese Weise ganze Diözesen ganz oder teilweise von der Unterstützung durch Adveniat ausgenommen bleiben kann, bedrückt naturgemäß die lateinamerikanischen Bischöfe weniger als die Antragsteller, die an der Basis arbeitenden Priester und Pastoralarbeiter. Dazu wurde in Quito vereinbart, daß vom Bischof abgelehnte Projekte vom Antragsteller wie vom Hilfswerk mit dem Bischof noch einmal besprochen und neu eingebracht werden können, ein Verfahren, das fallweise bereits angewendet wurde. Die Ergebnisse der Gespräche in Quito legen nahe, die Struktur Adveniats als eines *bischöflichen* Hilfswerks auch in der hiesigen Diskussion im Hinblick auf Durchsichtigkeit und Effizienz als gesunde Beschränkung zu akzeptieren. Was bei Adveniat nicht gefördert werden soll, kann von anderen Organisationen und informellen Förderkreisen, wie zum Beispiel von Dritte-Welt-Gruppen, unterstützt werden. Absprachen unter den Hilfsorganisationen und -gruppen könnten in dieser Hinsicht vielleicht mehr leisten als etwas gewaltsam anmutende Strukturveränderungen bei den Werken (das gilt auch für die Frage der Zusammenlegung der Hilfswerke) und könnten auch dazu beitragen, deutsche „Wohlstandsinseln" auf lateinamerikanischem Boden abzubauen, wie sie etwa durch Einzelaktionen eines Missionars entstehen können.

Zum *Verfahren der Projektbewilligung* wurde in Quito wei-

ter empfohlen, daß die Bischöfe die Gesuche der Antragsteller nicht nur mit einem Sichtvermerk, sondern mit einer Beurteilung versehen, aus der das Hilfswerk die Einschätzung des Projekts durch den Bischof, seine Dringlichkeit etc. entnehmen kann. Diese Anregung Adveniats soll offenbar der dem allgemeinen Trend zuwiderlaufenden Neigung mancher lateinamerikanischer Bischöfe entgegenwirken, die Verantwortung für die Projekte nach Europa zu verlagern.

Die traditionellen *Schwerpunkte der Projektförderung:* kirchliches *Bildungswesen, Katechese* und *Pfarrseelsorge* (in 20 Jahren mit jeweils 189 Millionen, 173 Millionen und 391 Millionen DM bezuschußt) wurden in Quito bestätigt. Verstärkt gefördert werden soll in Zukunft die *Katecheten-Hilfe,* nachdem viele Bistümer die Erfahrung machen mußten, daß die Katecheten zwar ausgebildet, aber dann nicht gehalten werden können. Die *Alterssicherung für den Klerus* soll wenn möglich auf die Katecheten ausgedehnt werden, wobei Adveniat weniger die Altersrenten selbst als die Errichtung einer Infrastruktur für entsprechende Diözesanfonds auf der Grundlage freiwilliger Beiträge der Gläubigen in den Pfarrgemeinden mitfinanzieren will. Intensiviert werden soll auch die Hilfe im Basisbereich, zum Beispiel für die zahlreich gewachsenen kirchlichen Basisgemeinschaften. In Quito wurde deutlich, daß diese neue Form kirchlicher Gemeinschaft besonderer Aufmerksamkeit des Klerus und der Hierarchie bedarf, weniger im Sinn einer lehramtlichen Kontrolle als einer intensiveren Zuwendung. Das halbherzige Zulassen der Basisgemeinschaften seitens der Priester und Bischöfe, so ein Theologe, kann ihre Existenz mehr bedrohen als die ideologische Einflußnahme von außen.

Daß in den Wortmeldungen und Arbeitspapieren von Quito wiederholt die befreiende Wirkung der Adveniat-Hilfe für die Evangelisierung in Lateinamerika herausgestellt wurde, ist sicher ein ermutigendes Zeichen für das deutsche Hilfswerk, aber auch ein Anspruch. Die Hilfe aus Deutschland mache die lateinamerikanische Kirche freier von ökonomischen Bindungen und Abhängigkeiten, heißt es in den „Überlegungen" des Kardinals Muñoz Vega. Freier von der weltlichen Macht, meint der Kardinal, von den reichen Mächtigen in der eigenen Kirche und vielleicht – so konnte man es jedenfalls aus seinem Redetext herauslesen – auch von neuen zentralistischen Tendenzen in der Hierarchie des Kontinents.

Besser präsent machen

Für die Arbeit Adveniats in der Bundesrepublik gilt, daß es dem Hilfswerk gelingen muß, die lateinamerikanische Kirche besser präsent zu machen. Der hierzulande erwachende, spirituelle Werte wieder entdeckende Zeitgeist, der auch in die Kirche hineinwirkt, könnte einer auf Seelsorge konzentrierten kirchlichen Institution wie Adveniat neuen Aufwind geben. Für die *Öffentlichkeitsarbeit* des Hilfswerks heißt das nicht etwa mehr Schriftenmaterial, auch nicht unbedingt mehr Pressekonferenzen mit prominenten bischöflichen Besuchern aus Lateinamerika, sondern intensive, planvolle Bemühungen um direkte Begegnungen der lateinamerikanischen Besucher mit dem Kirchenvolk, am besten in den Pfarreien und überall dort, wo mehr Weltverantwortung gepredigt wird.

Gabriele Burchardt

Tagungen

Das Gewissen in der informierten Gesellschaft

Ein Kongreß von Moraltheologen und Sozialethikern

Gewissensfreiheit und Informationsfreiheit (als Teil der allgemeinen Meinungsäußerungs- und Pressefreiheit) gehören zu jenen grundlegenden Rechten, die sowohl das Selbstverständnis neuzeitlichen Menschseins wie auch die politische Verfaßtheit jeder modernen demokratischen Gesellschaft ausmachen. Historisch und ideell war der Kampf um beide Rechte und ihre schließliche Anerkennung eng miteinander verflochten. Dabei ging es vornehmlich um Garantien, die bestimmte Freiheitsräume des einzelnen Bürgers vor dem Zugriff des Staates, aber auch der (zu diesem in mehr Distanz geratenden) konfessionalisierten Kirche schützten. Im Gefolge der rasanten Veränderungen in Bedeutung, Umfang, Möglichkeiten und Instrumenten der Information ist diese Problemstellung zwar nicht weggefallen, aber der Brennpunkt der ethischen Frag-würdigkeit hat sich verschoben. Dringlich ist nicht mehr so sehr die Frage, wieviel Information welcher Art und woher der einzelne sie sich beschaffen und an wen er sie weitergeben darf, sondern die, welche Rolle die derzeit vorhandenen Formen der Information für die Herausbildung und Aktivierung der sittlichen Entscheidungsfähigkeit des einzelnen faktisch spielen, spielen könnten bzw. nicht spielen dürfen. Der Hintergrund, auf dem sich diese Frage ins ethische Bewußtsein drängt, ist das immense Anwachsen der Informationsmenge. Kein Mensch ist in der Lage, diese Fülle von Informationen

sich selbst zu besorgen, nicht einmal sie zur Kenntnis zu nehmen, geschweige denn sie zu überblicken und nach Wichtigkeit zu sortieren. Dieses Unvermögen wird zu großen Teilen durch technische Systeme kompensiert. Das eröffnet zweifellos Chancen, freilich liegen hier auch bedrohliche Möglichkeiten. Denn die durch Apparate verfügbar gemachte Quantität, die im Vergleich zu traditionellen Medien so nie dagewesene Erreichbarkeit vieler, die wegen der Knappheit der Zeit unumgängliche Auswahl und die technische, organisatorische wie ökonomische Komplexität dieser Informationsmedien schaffen ein beträchtliches Machtgefälle zwischen den an der Informationsproduktion Beteiligten und dem durchschnittlichen Rezipienten.

Einige der damit verbundenen und in der Moraltheologie bislang zu wenig reflektierten Probleme ins Bewußtsein zu rücken und ihnen nachzugehen war das Ziel des wissenschaftlichen Kongresses, zu dem sich etwa siebzig Moraltheologen und Sozialethiker aus der Bundesrepublik und dem europäischen Ausland vom 21. bis zum 25. September 1981 in der Katholischen Akademie Hamburg unter Leitung von Prof. Franz Böckle (Bonn) trafen. Die Konzeption der Tagung gab drei Zugänge vor, auf denen man die Problematik in den Griff zu bekommen versuchte:

Wahrnehmung der Macht der Information, *Rechenschaft* über den Stand der theologischen Lehre vom Gewissen (einschließlich besonderer Anwendungsbereiche) und *Selbstverpflichtung* darauf, den heute lebenden Menschen angesichts ihrer „informationellen Unzulänglichkeit" (G. Hunold) zu einer am christlichen Glauben sich orientierenden Gewissenskompetenz zu verhelfen. Diese drei Zugänge liegen auf den ersten Blick einigermaßen weit auseinander; in Wirklichkeit jedoch hatten sie einen gemeinsamen Schnittpunkt, der durch das (nicht bloß additiv gemeinte) „und" im Rahmentitel des Kongresses „Information und Gewissen" angedeutet ist.

Medienkommunikation als Herausforderung der Moraltheologie

Der Konstanzer Mediensoziologe *Prof. Peter Hunziker* wies in seinem Beitrag darauf hin, daß die Medienwirkungsforschung in dieser Frage deshalb geteilter Meinung sei, weil sie sich im Interesse empirischer Exaktheit immer auf die Untersuchung von Einstellungs- und Verhaltensbeeinflussungen innerhalb kurzer Zeiträume und in bezug auf eng umgrenzte Themen beschränke und dabei obendrein den *sozialen Kontext,* in dem die Informationsaufnahme durch das weitverstreute Publikum jeweils erfolge, stark vernachlässigt habe. Ein unmittelbarer Kausalzusammenhang zwischen der Aufnahme einer bestimmten Information und einer meßbaren Veränderung der Einstellung oder des Verhaltens konnte hierbei nicht nachgewiesen werden. Dennoch gibt es nach Hunziker über die nicht kontroverse, aber vielfach für harmlos ausgegebene Verstärkung vorhandener Meinungen und Handlungsmuster hinaus Anzeichen dafür, daß diese Verstärkereffekte sich längerfristig kumulieren und dann doch in erheblichem Umfang manipulativ wirken. Wohl besteht die Chance, diesen Einfluß durch positionell anders gerichtete Inhalte zu neutralisieren. Doch bleibt sie vielfach ungenutzt, weil „sich der durchschnittliche Medienkonsument mit einer einzigen Informationsquelle begnügt, und zwar bevorzugt mit einer, die seine bereits vorhandene Meinung bekräftigt". Zum anderen ist die Chance in wichtigen Bereichen der Information dadurch begrenzt, daß zwar eine Vielfalt von Informationen angeboten wird, aber nicht auch eine inhaltliche Vielfalt; so erscheint beispielsweise in 50% der Regionen der Bundesrepublik nur noch *eine* lokale Tageszeitung. Als besonders fragwürdig erweist sich die hohe Einheitlichkeit, mit der in den Unterhaltungssendungen des Fernsehens elementare menschliche Beziehungen dargestellt werden. Das als fiktives Spiel inszenierte Verhältnis zwischen Mann und Frau, dasjenige zwischen Kind und Eltern, die Realität der Familie, der Umgang unter Gleichaltrigen und die Lösung von Konflikten lassen, wo sie stereotyp präsentiert und – wie häufig bei Gewalthandlungen – um die Betroffenheit der Dargestellten verkürzt werden, nicht bloß klischeehafte Vorstellungen entstehen, sondern dürften längerfristig bei einem Großteil der „Vielseher" auch die Einstellungen und Wertungen prägen sowie eine gefühlsmäßige Abstumpfung gegenüber den vorgeführten negativen Verhaltensweisen nach sich ziehen. Schließlich hob Hunziker die *faktische Asymmetrie* zwischen Sendern und Empfängern im Prozeß der Massenkommunikation hervor: Die Rezeption der professionell hergestellten Medieninhalte findet in einem völlig anders gearteten sozialen Umfeld statt als ihre Produktion, nämlich in der mehr oder weniger ungeschützten Sphäre der Privatheit und der Freizeit. So wird beispielsweise „die Konsumgüterwerbung im Fernsehen, eben weil sie in einem Umfeld von Unterhaltung, Freizeit und Konsum rezipiert wird, unkritisch als Unterhaltung oder Konsumanregung aufgenommen. Daran ändert auch die prinzipiell vorhandene Einsicht in die Beeinflussungstechnologien kaum etwas." Zwar kann der Rezipient an und für sich kritisch auf solche Informationsangebote reagieren, sich nach Alternativen umsehen oder auch ganz auf sie verzichten, doch kann er als einzelner die Medienproduzenten damit gar nicht treffen. Hier liegen strukturell bedingte Einseitigkeiten der Einflußnahme, die einer Korrektur bedürfen. Während Hunziker dafür plädierte, diese Korrektur u. a. durch eine Medienordnungspolitik zu bewerkstelligen, setzte ein von *Alfons Auer* und *Günter Virt* vorgelegtes Papier für den Arbeitskreis „Medienethik" (Leitung: *Dietmar Mieth*) den Akzent mehr auf die Entwicklung eines entsprechenden *Berufsethos der Kommunikatoren.* Andere im Verlauf des Kongresses immer wieder zur Sprache kommende Vorschläge hoben mehr auf die Verbesserung des Rezipientenverhaltens durch eine umfassende Medienpädagogik (Hermann Steinkamp, auch Hunziker) oder auf eine berufsständische Selbstkontrolle (Gerfried Hunold) ab.

Den Bogen von der Feststellung einer beträchtlichen Macht der medial vermittelten Information zu spezifisch moraltheologischen Problemstellungen schlug das Referat von *Prof. Gerfried Hunold* (Tübingen). Angesichts der durch die Informationsfülle offenkundig werdenden Komplexität der Gesamtwirklichkeit wie auch der individuellen Lebenswirklichkeit und der gleichzeitigen Unfähigkeit des einzelnen, diese Vielfalt von Informationen auch angemessen zu verarbeiten, ist – so Hunold – der Entscheidungssituation des moralischen Subjekts mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Dazu muß das Gewissen informiert sein, damit es nicht bloß eine norm-, sondern auch eine sachgerechte und gleichwohl *personale Sittlichkeit* ermöglicht. Diesem Ziel kann man nur näherkommen, wenn es gelingt, die Handlungsbedingungen der Menschen in der informierten Gesellschaft zu berücksichtigen; daraus ergibt sich ein ganzes Bündel von Aufgaben wie Normvermittlung, Normverkündigung in der Pastoral, die Zubereitung von Erfahrungen und die Arten kirchenamtlichen Sprechens, über die sich die Moraltheologie erneut Gedanken zu machen hat. Es wäre allerdings zu einfach, wenn sich diese Überlegungen nur darauf beschränkten, welches Wissen wie zu vermitteln sei; vielmehr ist auch zu bedenken, daß sich jeder Mensch einen überschaubaren Bestand handlungsorientierenden Wissens herausbildet. Aneignung von Normen, soll sie der Ausbildung sittlicher Identität dienen, muß deshalb in den Prozeß der auch Gefühl und Verstand umfassenden *Ich-Identität* integriert sein. Je besser eine Gewissensbildung gelingt, die das Genannte berücksichtigt, desto mehr ist der Mensch in der Lage, dem Einfluß der medial vermittelten Wertvorstellungen (die ja nicht automatisch mit den Prinzipien der öffentlichen Moral übereinstimmen!) zu widerstehen. Das Gefälle zwischen Informationsproduzent und -rezipient endlich fordert zur Entwicklung des Berufsethos des Informanten sowie einer Ethik der Information heraus.

Gewissen: Mitte der handelnden Person

Ob die durch massenmediale Information eingetretenen Veränderungen in der Weise, wie wir denken, handeln, unsere Freizeit gestalten und mit anderen Kontakt haben, die individuelle und soziale moralische Kultur nicht nur gefährden, sondern – wozu durchaus die Chance besteht – sie bereichern, hängt also entscheidend davon ab, wieweit die Verantwortungsfähigkeit der einzelnen, unabhängig davon, ob sie Konsumenten oder Produzenten oder Träger von politischen Funktionen sind, geschärft und gestärkt wird. Diese Verantwortungsfähigkeit bezeichnet die christliche Theologie mit einer bis ins Neue Testament zurückreichenden Tradition als „Gewissen". Wo steht die katholisch-theologische Lehre vom Gewissen heute? Zu dieser Frage gab Prof. *Wilhelm Ernst* (Erfurt) einen präzisen Überblick. Den vielfältigen Ansätzen gemeinsam ist nach Ernst zunächst, daß sie das Gewissen als Mitte des personalen Daseins verstehen, die sich im Wissen um das Verpflichtetsein zur Selbstverwirklichung der je eigenen Person in allen ihren Dimensionen zur Erfahrung drängt. Diese phänomenologische Sicht wird freilich theologisch vertieft, indem nach dem letzten Grund und der Wurzel dieses unbedingten Anspruchs gefragt wird und diese eben nur in einer personalen Transzendenz gefunden werden können; inhaltlich aber erweist sich die Erfahrung des Angerufenseins als Begegnung mit dem Guten und dem Sinn-vollen, das den Menschen dazu einlädt, ihm seine Liebe zuzuwenden. Das Gewissen ruft uns allerdings nicht nur derart zur Bejahung des sittlich Guten auf, sondern es sagt uns im Blick auf konkrete Situationen auch, wie wir handeln sollen. Während das Gewissen als Ureinsicht in das Gute unfehlbar ist, kann es als Gewissensurteil, in das neben der Grundentscheidung zum Guten auch die Sachkenntnis und die Einschätzung der Situation einfließen, dem moralischen Subjekt u. U. etwas gebieten bzw. verbieten, was sittlich falsch ist; trotzdem handelt es sich dann um ein sittlich-personal richtiges Urteil, „dessen Befolgung als Ausdruck absoluter Entschiedenheit absolut verpflichtet und die Person selbst sittlich gut macht". Das schließt ein, daß der Gewissensspruch von allen anderen unbedingte Respektierung verlangt, daß also niemand gezwungen werden darf, gegen den Spruch seines Gewissens zu handeln. In der Herausarbeitung der hier gemachten Unterscheidung zwischen dem sittlich Guten und dem sittlich Richtigen sah Ernst den zweiten Punkt des Konsenses.

Die *Auffassung des Gewissens als Mitte der Person* wie auch die Differenzierung des Gewissens als Urteilsinstanz gegenüber dem konkreten Urteil verdanken sich nicht nur dem Revisionsdruck psychologischer oder anderer anthropologischer Erkenntnisse oder philosophischer Theorien, vielmehr werden in ihnen Traditionslinien wieder aufgenommen, die in die franziskanische Theologie der Hochscholastik und in die Mystik zurückreichen. So lag es denn nahe, diese neueren Überlegungen zum Gewissensverständnis der klassischen, vorzugsweise an Thomas von Aquin anschließenden Gewissenslehre gegenüberzustellen, der bemerkenswerterweise Kants Auffassung vom Gewissen nicht nur kontrastiert, sondern auch als ein lediglich graduell anderer Typ zugeordnet wurde.

Über das Thema Gewissen zu beraten, ohne die reformatorische Theologie zu Wort kommen zu lassen, wäre ein schlimmer Mangel, bildet doch die Berufung auf das Gewissen ein ganz zentrales Element protestantischen Selbstverständnisses. Der junge Systematiker *Jörg Ringleben* von der evangelisch-theologischen Fakultät Kiel leuchtete freilich nicht dieses ganze mögliche Spektrum aus, sondern beschränkte sich von vornherein auf die Darstellung und Weiterführung des Gewissensbegriffs von Gerhard Ebeling. Im Anschluß an diesen verstand er menschliches Sein wesenhaft „als ein Geflecht von Relationen, die auf das Ich hin konzentriert sind", so daß es sich stets nur in bestimmten Situationen vollziehen kann. Die Bejahung der Aufgabe, die jeweiligen konkreten

Situationen so wahrzunehmen, daß die einzelne Person darin gerade sie selbst ist und sein kann, also das verantwortliche Übernehmen des zunächst und zumeist verborgenen eigenen Seins in den aktuellen Außenbeziehungen – dies bedeute Gewissen. Gewissen kann demnach nicht gleichsam ein Organ sein, das der Mensch „hat", sondern es ist *ein Vollzug,* der den Menschen als solchen wesentlich ausmacht.

Diese höchste Unmittelbarkeit des Selbstseins im Gewissen behält stets die Struktur einer Zweiheit von Hören und Sprechen, also eines Gegenüberseins, ohne daß dieses einer äußerlichen Instanz oder aber dem eingeforderten Selbst zugerechnet werden könnte. Auch kann das Subjekt im Gefordertsein durch das Gewissen gerade dort, wo es sich als seiner Nichtidentität angeklagt bemerkt, die Erfahrung machen, daß es dennoch in einer Identität „gehalten" ist. Beides aber sind Phänomene, bei denen sich die theologische Frage als sinnvoll aufdrängt; der Gottesbegriff macht dann nämlich das aussprechbar, „woraus endliche Subjektivität ist, ohne es doch weder als Grund des eigenen Selbstseins einfach zu überholen noch als fremde Instanz von sich fernhalten zu können". Das Gewissen erweist sich somit als der *anthropologische „Ort" des Glaubens.* Weil es beim Gewissen um das Personsein als solches und um das Gottesverhältnis geht, ist das Gewissen in diesem Verständnis vornehmlich ein Thema der Dogmatik (und wurde an späterer Stelle als hermeneutischer Schlüssel zu anderen zentralen theologischen Kategorien entfaltet). Die Frage seiner (richtigen) Informierung im Sinne von Geboten, sittlichen Normen, Ideen des Guten u. ä. kann hierbei nur eine untergeordnete Rolle spielen, wie auch die anschließende Diskussion zwischen Ringleben und *Bruno Schüller* sehr deutlich zeigte. Die inhaltliche Bestimmtheit der Gewissenserfahrung ist ein konstruktiver Akt des Gewissenssubjekts, das sich selber in der jeweiligen Situation erfaßt und dabei auch auf die vorgegebenen Verstehenshilfen aus der Tradition zurückgreifen kann.

Im Arbeitskreis, der sich mit den *Gemeinsamkeiten und Differenzen in der konfessionellen Gewissenslehre* befaßte (Leitung: *Wilhelm Ernst / Karl-Heinz Ducke*), wurden zwar erhebliche Gemeinsamkeiten im relationalen Verständnis von Gewissen festgestellt. Im Mittelpunkt der Diskussion standen jedoch die faktische Identifizierung von Glaube und Gewissen bei Ebeling bzw. Ringleben und die Ablehnung des Verständnisses des Gewissens als Urteil, wobei die Frage nach dem *zugrundeliegenden Wahrheitsbegriff* auftauchte. Es wurde bezweifelt, ob diese Differenzen genuin protestantisch seien oder nicht vielmehr mit der vorausgesetzten Philosophie zu tun hätten und quer durch die Konfessionen verliefen.

Mediale Kommunikation und Gewissensbildung

Auch wenn man mit der ganzen klassischen Gewissenstradition davon ausgeht, daß der Mensch ein Gewissen immer schon hat, so bedarf diese Anlage eben doch auch der Entfaltung bzw. Formung, damit der Mensch zu Gewissensentscheidungen und -urteilen fähig wird. Gewissensbildung zielt somit stets auf ein Doppeltes: auf die Entwicklung der sittlich reifen Person, die in der Lage ist, Verantwortung zu übernehmen, d. h. wissentlich-willentlicher Träger ihrer Handlungen zu sein, sowie auf die Herausbildung einer Kompetenz sittlich richtigen Urteilens, die sie zum sachgerechten Umgang mit sich selbst, mit den anderen und auch mit der Welt, in der wir zusammen leben, instand setzt.

Dazu, wie dieser Prozeß „von außen" in die Wege geleitet bzw. unterstützt werden kann, gab der Pastoraltheologe *Prof. Hermann Steinkamp* (Münster) einige Hinweise. Eine besondere Chance für sein Gelingen sah er in zwei typischen Lernsituationen: nämlich in der Metakommunikation über einen vorausgegangenen Konflikt, weil sie Gelegenheit schafft, sich in den anderen einzufühlen, und in solchen Kleingruppen, in der sich die Teilnehmer die Wirkung des sozialen Verhaltens des anderen auf sie mitteilen, so daß der einzelne die Möglichkeit erhält, die Differenz zwischen dem beabsichtigten und seinem tatsächlichen Verhalten wahrzunehmen und an ihr zu arbeiten.

Derartige Gewissensbildung kann überall stattfinden. Welche speziellen Aufgaben ihr jedoch in bezug auf die Medien zufallen, die faktisch ebenfalls an der Gewissensbildung beteiligt sind, versuchte *Prof. Dietmar Mieth* (Tübingen) zu zeigen. Aus gängigen Unterhaltungssendungen analysierte er fragwürdige moralische Verhaltensmuster über das Zustandekommen menschlicher Beziehungen, über die Vorstellungen vom Glück, über die Rolle der Selbstverwirklichung und über den Lösungszwang bei Konflikten heraus. Die dauernde Vermittlung derartiger Urteile müsse hinterfragt und durch eine sorgfältige Urteilsschulung kompensiert werden.

Den Blick auf die korrespondierende Aufgabe der Gewissensbildung der Informanten lenkte Intendant *Hans Bausch,* der von den Gewissensproblemen und der häufigen Hilflosigkeit der Medienschaffenden berichtete. Seiner vehementen und mit biographischen Beispielen (Entscheidung über Nachrichtenweitergabe mit eventuell negativen Folgen in Krisenfällen wie der Schleyer-Entführung) unterstützten Forderung nach einer von der Moraltheologie bereitzustellenden Ethik für Kommunikatoren wurden die Schwierigkeiten eines solchen Vorhabens entgegengehalten: der nicht so einfach zu behebende *Mangel an Erfahrungskompetenz* für den Bereich medialer Information seitens der Moraltheologen *(Alfons Auer),* die Frage der Organisierbarkeit einer dazu notwendigen Zusammenarbeit und der Durchsetzbarkeit von deren Ergebnissen *(Walter Kerber),* die spezifische „Ethik-Resistenz" der auf den Neuigkeitswert von Ereignissen angewiesenen Journalisten (Auer).

Der Impuls zu einer Ethik der medialen Kommunikation fand seine Fortsetzung in dem schon erwähnten Arbeitskreis *„Medienethik".* Um wenigstens Bausteine dazu ent-

wickeln zu können, muß die anthropologische Relevanz der technisch vermittelten Kommunikation geklärt werden. Das Recht auf Informationsfreiheit, der Wunsch nach Unterhaltung, das Bedürfnis, die Verflochtenheit des Menschseins bis in seine universale Dimension kennenzulernen und sich mit den Anliegen der verschiedenen „Menschentümer" zu solidarisieren, erschienen als die wichtigsten Dimensionen. Bei aller Unterschiedlichkeit in den Ansichten darüber, bei welcher Gruppe der am Informationsprozeß Beteiligten schwerpunktmäßig einzusetzen ist, war man sich darüber einig, daß der mediale Informationsprozeß eine Form sozial-dialogischen Handelns sein sollte und daher dem Modell symmetrischer Kommunikation verpflichtet ist. Das bedeutet neben der Respektierung der Unverfügbarkeit der menschlichen Person und der Wahrhaftigkeit der Information (was oft auch Transparenz des Auswahlcharakters bedeuten dürfte!) und der Ausrichtung auf die durch Kommunikation der Meinungen zustande kommende freiheitliche Gemeinschaft, daß alles getan werden muß, was der Stärkung der *aktiven* Teilnahme, ja sogar der Mitverantwortung des Publikums dient und sei es auch nur in der Weise einer repräsentativen Anwaltschaft.

Gewissen im Konflikt

Der hohe Stellenwert, der dem Gewissen auf der Tagung zugesprochen wurde, darf nicht vergessen lassen, daß das Gewissen in konkreten Sachfragen nie der allein hinreichende Grund der ethischen Einsicht ist, sondern auf das Erkennen der Problemlage und auf das Erfassen von Werten und Gütern einschließlich ihrer Hierarchie, anders gesagt: also ebenfalls auf Information angewiesen ist. Weil das Urteil des Gewissens trotzdem unbedingt verpflichtet und von den anderen wie von der Gemeinschaft Respektierung verlangt, auf der anderen Seite aber die Auffassung der Mehrheit oder das positive Gesetz einer Autorität immer auch Ausdruck eines geschichtlichen Einsichtsprozesses sind, können jenseits der Möglichkeit schuldhaften Sichversagens gegenüber dem Ruf des Gewissens immer wieder ernsthafte Konfliktfälle zwischen einer objektiven Forderung und der subjektiven Gewissensüberzeugung auftreten. Zwei Konstellationen solcher Konflikte erscheinen heute als besonders typisch und bewegen die öffentliche Diskussion in Gesellschaft und Kirche seit Jahren: die Frage der Prüfbarkeit des Gewissens im Fall der vom Grundgesetz vorgesehenen Möglichkeit, den Dienst mit der Waffe „aus Gewissensgründen" zu verweigern, andererseits die Frage nach dem Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und Gewissen. Der der zweiten Thematik gewidmete Arbeitskreis (Leitung: *Bernhard Fraling / Alfons Riedl*) stellte heraus, daß trotz der besonderen Aufgabe, die Wahrheit des Evangeliums je neu zur Geltung zu bringen und sie unter Umständen auch gegen Verfälschungen zu schützen, die Träger kirchlicher Autorität auch Informationsempfänger seien; sie stünden nicht zwischen den einzelnen Gläubigen und der Wahrheit des Evangeliums, sondern sie seien mit ihnen auf die beiden gemeinsame Wahrheit des Glaubens ausgerichtet; beide seien Hörende. Daraus ergibt sich für das Lehramt die Aufgabe, den Verweisungscharakter seiner Äußerungen auf diese Wahrheit deutlich zu machen ebenso wie die Zusammenhänge dieser Glaubenswahrheit mit den grundlegenden Entscheidungen des Menschen aufzuzeigen. Die Frage, vor welchem *anthropologischen Horizont* dieses Verständlichmachen über die Orientierung an allgemein akzeptierten Grundwerten hinaus erfolgen soll, bedarf angesichts der Lage der Anthropologie in der Neuzeit und der eine Begrenzung ihrer eigenen diesbezüglichen Kompetenz eingestehenden Kirche noch weiterer theologischer Abklärung.

Doch ist wenigstens soviel gewiß: Kirche muß sich, wenn sie mit dem Verweisungscharakter ihrer lehramtlichen Äußerungen ernst macht, auf das Gespräch mit den Humanwissenschaften als einem wichtigen Bestandteil des Verständnishorizontes der Menschen heute einlassen, dabei dann allerdings beständig die Frage nach dem umfassenden Sinn des menschlichen Daseins wachhalten. Vom einzelnen Glaubenden her besteht andererseits das Bedürfnis, sich seines Gewissensentscheids zu vergewissern und zwar sowohl hinsichtlich der Gründe wie auch im Hinblick auf kompetente und für in ihrem Glauben als authentisch anerkannte „Moralbeurteiler". Einer Autorität, die diesem Kommunikationsbedürfnis entsprechen will, dürfte dies nur gelingen, wenn sie die *Hierarchie der Wahrheiten auch in der Moral* beachtet und den Hoffnung stiftenden Aussagen Vorrang einräumt vor den normativ-abgrenzenden.

Mit der Möglichkeit, daß der einzelne zu dem Urteil kommt, er müsse in einem bestimmten Fall – hier: dem Wehrdienst – gegen die von der Rechtsgemeinschaft getragene Pflicht handeln, rechnet auch das staatliche Recht, ja sie hat sich in der Verfassung dazu verpflichtet, eine solche Gewissensentscheidung nicht zu beugen. Die Schwierigkeit liegt hier in der Möglichkeit, daß der einzelne es zu einer wirklichen Gewissensentscheidung gar nicht kommen läßt, aber die Freistellung von der allgemeinen Pflicht dennoch für sich in Anspruch nimmt. Derartigen Mißbrauch zu verhindern, setzt aber voraus, daß das Gewissen irgendwie prüfbar ist. Ein dieser Problematik gewidmeter Arbeitskreis (Leitung: *Franz Böckle / Ernst Nagel*) versuchte zu differenzieren: Nicht direkt prüfbar ist die Unbedingtheit des Gewissensanspruchs; sehr wohl muß aber, wer sich auf sein persönliches Gewissen beruft, über diese Gewissensentscheidung sich selbst Rechenschaft geben können und diese (subjektiv bleibende) Abwägung seiner Gründe gegenüber anderen auch vertreten können. Das gestattet immerhin einen Rückschluß auf die Ernsthaftigkeit seiner Berufung auf das Gewissen. Der Staat kann sicherlich nicht über die Geltung eines letzten Gewissensgrundes urteilen. Aber er ist berechtigt, die Ernsthaftigkeit einer persönlichen Wertabwägung auf der Grundlage seiner Rechtsordnung und ihrer Voraussetzungen, besonders der Gewissensfreiheit, zu prüfen. „So-

lange die Unseriosität der vorgebrachten Gewissensentscheidung nicht durch gerichtlich nachprüfbare Tatsachen erwiesen ist, muß um der Bedeutung des Gewissens willen der Anspruch als gegeben angenommen werden, die Beweislast liegt bei den Prüfenden" (Böckle). Da vollkommene Gerechtigkeit und Gewaltfreiheit aber innerweltlich nie ganz verwirklicht werden können, würde eine chiliastische Distanz des christlichen Gewissens zum Staat und zu seiner Gewalt naive Geschichtsverdrängung und Naherwartungshaltung ausdrücken. Diese Einsicht ändert allerdings nichts an der Tatsache, daß der christliche Gedanke des Friedens streng verpflichtet, alles dafür einzusetzen, um ihn zu realisieren, und das heißt (zwar nicht nur, aber auch und zunächst), daran zu arbeiten, daß Konflikte nicht mehr mit Waffen ausgetragen werden. Ein Zeichen für das Ernstnehmen dieser Verpflichtung kann Wehrdienstverweigerung sein.

Ein Blick nach innen

Die *Entwicklung einer kirchlichen Friedensethik,* in der Politik als umfassende Friedenspolitik verstanden wird, der Zivildienst in seiner friedenstiftenden Funktion und die Komplementarität von Wehr- und Zivildienst für die Entwicklung des Friedens deutlich gemacht wird, schien ein besonders dringliches Desiderat.

Kongresse sind in erster Linie dazu da, Anstöße zu geben, Defizite bewußtzumachen, Ergebnisse auszutauschen und ins Gespräch zu kommen. So war es auch hier: Man hat sich dem Thema „Information und Gewissen" mehr genähert als es schon endgültig abgeklärt. Prof. *Johannes Gründel* (München), dem die Aufgabe zugefallen war, die Beiträge des Kongresses in einem abschließenden Referat zu bündeln, erweiterte die schon erwähnten Aufgaben noch dadurch, daß er die Aufmerksamkeit auf den binnenkirchlichen und innertheologischen Raum lenkte: Wie steht es mit der Kommunikation innerhalb der Kirche, wie ist es um die Praxis der Weitergabe von Informationen bestellt, wie um Kritik und wie um die Gewissensfreiheit in Konflikten? Befragt wurde auch die *Toleranzfähigkeit der christlichen Gemeinden* sowie der Einsatz für die Stärkung der Gewissenskompetenz und – unter Anwendung des bezüglich medialer Kommunikation im Arbeitskreis „Medienethik" Diskutierten (Vorlage: *G. Virt*) – die von den Moraltheologen betriebene Informationstätigkeit selbst. Innerhalb der Thematik des nächsten Kongresses „Toleranz und Kompromiß" dürften einige dieser Linien wieder aufgenommen werden. *Konrad Hilpert*

Kurzinformationen

Die Kongregation für die Evangelisierung der Völker oder „de Propaganda Fide" traf sich vom 13. bis 16. Oktober zu ihrer zehnten Vollversammlung seit ihrer neuen Zusammensetzung 1968. An den Sitzungen, die in der Päpstlichen Universität Urbaniana unter dem Motto *„Die Rolle der Familie im missionarischen Kontext"* stattfanden, nahmen rund 50 Mitglieder der Kongregation teil. Zum gegenwärtigen Stand der Familien in den Missionen zeigte *Jesús López Gay* SJ die Schwierigkeiten auf, die sich wegen verschiedener Auffassungen von der Ehe in verschiedenen Kulturen ergeben, und betonte, daß die Familie von den ersten Anfängen der kirchlichen Missionstätigkeit an sowohl Objekt als auch Subjekt der Evangelisierung gewesen sei. Zum Thema *„Polygamie"* aus der Sicht der afrikanischen Kirche führte der Erzbischof von Wagadugu, Obervolta, Kardinal *Paul Zoungrana* aus, daß diese Form des familiären Zusammenlebens einer Reihe von Bedürfnissen oder traditionellen Notwendigkeiten entgegenkomme, so z. B. dem Wunsch nach zahlreicher Nachkommenschaft, nach Stärkung der Familie und nach Mehrung des wirtschaftlichen Einflusses. Zwar sei die Lehre der Kirche in dieser Hinsicht klar, es sei aber auch anerkannt, daß Gott den Patriarchen die Polygamie gestattet hat. Aufgabe der afrikanischen Kirche sei es, „Festigkeit in der Lehre mit pastoraler Liebe zu verbinden"; von der Theorie zur Praxis übergehend biete sich das „Abwarten" als Lösung an. Einfühlungsvermögen in die afrikanische Kultur legte auch Bischof *John Njenga* von Eldoret, Kenia, bezüglich des Prozesses der *Eheschließung* nahe. Er betonte, daß es im Rahmen der Vereinbarkeit notwendig sei, die christliche Ehe mit den „echten überlieferten Werten" der Afrikaner in Einklang zu bringen und die kanonische Form der Eheschließung der Kultur des afrikanischen Volkes anzupassen bzw. die Form und die gültigen Elemente der Brauchtumsehe in die Pastoral und liturgische Gestaltung der christlichen Eheschließung aufzunehmen. In seinem Beitrag über die *Mischehen*-Problematik wies Bischof *Patelisio Punou-Ki-Hihifo Finau* von Tonga, Ozeanien, darauf hin, daß die gegenwärtige Lage nach einer positiven pastoralen Haltung anstelle der herkömmlichen eher negativen den Mischehen gegenüber verlange. In den von der Versammlung formulierten *Empfehlungen* wird u. a. betont, daß in der Familienkatechese größerer Wert auf religiöse und spirituelle Aspekte gelegt werden soll als auf soziale, psychologische und medizinische; daß die Ausbildung für Spezialgebiete verbessert werden müsse, daß ein eigenes „Laiendienstamt" eingeführt werden soll und daß die kirchlichen Basisgemeinden in die Familienpastoral einzubeziehen seien.

Die diesjährige Herbstvollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 13. und 14. November war fast zur Gänze der Diskussion und Verabschiedung einer Stellungnahme „Zur aktuellen Friedensdiskussion" gewidmet. Der Entwurf der Stellungnahme hatte bereits bei seinem Bekanntwerden in der Öffentlichkeit Diskussionen und im katholischen Bereich, vor allem seitens des BDKJ, heftige Reaktionen ausgelöst. Die *Vorlage des Präsidiums* machte zwar deutlich, was man mit der Stellungnahme wollte. Nachdem Ausläufer der nötigenfalls um einseitige Abrüstung kämpfenden Friedensbewegung auch im katholischen Bereich sichtbar geworden waren, die Vertreterversammlung der sog. „Kirche von unten" sich mit knapper Mehrheit für den Kre-

felder Appell (vgl. HK, Oktober 1981, S. 490ff.) und Pax Christi ebenfalls mit sehr knapper Mehrheit sich gegen den NATO-Doppelbeschluß ausgesprochen hatte, wollte man mit einer entsprechenden Klarstellung des Zentralkomitees wieder Deutlichkeit und Geschlossenheit demonstrieren. Man wollte militärischen Sachverstand einfordern und zugleich politisch-geschichtliche Einseitigkeiten, wie sie in der Friedensbewegung zum Ausdruck kommen, zurechtrücken. Die Vorlage des Präsidiums schoß allerdings über dieses Ziel um einiges hinaus. Die schwierigen ethischen Fragestellungen, die mit Rüstung, Abrüstung und Friedenssicherung verbunden sind, waren so einseitig auf den Ost-West-Konflikt reduziert. Gegenüber westlichen Positionen war auch nicht ein Minimum an kritischer Reflexion, die etwas Einfühlsamkeit in die Position der Friedensbewegung verriete, zu erkennen. Obwohl versichert wurde, es habe bei der Vorbereitung insgesamt vier Fassungen gegeben, las sich die Vorlage wie ein Differenzierung ausschließender Schnellschuß aus einer ZdK-Referentenstube.

Das Plenum, das zeigte sich schon in der langen Generaldebatte, war von vornherein entschlossen, das Papier entgegen einem Votum der Vertreter des BDKJ dennoch zu verabschieden. Am Schluß herrschte sogar bei nur sechs Gegenstimmen und drei Enthaltungen, erstere kamen fast alle aus den Reihen der BDKJ-Vertreter, so gut wie Einmütigkeit. Diese war allerdings erst durch eine auf sehr gutem Niveau verlaufende, aber recht *kontroverse Diskussion,* der Nacharbeit eines hochkarätigen 5köpfigen Redaktionskomitees (Vize-Präsident *Walter Bayerlein,* Professor *Franz Böckle,* CDU-MdB *Alois Mertes,* SPD-MdB *Heinz Rapp* und Vizepräsident, Rechtsanwalt *Bernhard Servatius*) und substantielle Veränderungen im Text möglich geworden. Die *endgültige Fassung* (vgl. ds. Heft S. 624) zeigt in den einleitenden Passagen vor allem mehr Verständnis für die Motive der Friedensbewegung. Die politisch-militärischen Spannungen werden nicht mehr allein auf den Ost-West-Konflikt reduziert. Entwicklungen „zu mehr Freiheit und Selbstbestimmung" im Osten selbst werden wenigstens nicht mehr ausgeschlossen. Gestrichen wurde die vielen unverständliche Passage, die neben dem NATO-Doppelbeschluß (den die Vollversammlung ausdrücklich befürwortete) auch die Neutronenwaffe als Beispiel für eine Politik nannte, „die über den Weg des militärischen Gleichgewichts auf Rüstungsabbau, Entspannung und Frieden zielt". Eine weitere deutlichere Akzentverschiebung zeigen u. a. die auf eine Formulierung von Professor Böckle zurückgehenden Sätze über die Grenzen der ethischen Zulässigkeit des heute geltenden Abschreckungssystems.

„Erneuerung aus der Bibel" war das Schwerpunktthema der 4. Tagung der 6. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, die vom 2. bis 6. November in Fellbach stattfand. Den Hintergrund dafür lieferte der Streit um die 1975 vorgelegte und seither viel kritisierte Revision von Luthers Übersetzung des Neuen Testaments. Die Einführung in das Schwerpunktthema gaben Referate des Germanisten *Walter Killy* und des Theologen *Gerhard Ebeling.* Killy, der von der Bedeutung der Bibel als integralem Teil unserer Kultur ausging, wies darauf hin, daß es nicht gleichgültig sei, in welcher sprachlichen Gestalt ein Text erscheine. Eine Annäherung des Lutherschen Wortlauts an den Sprachgebrauch unserer Tage dürfe „nur mit der allergrößten Vorsicht an den wenigen Stellen erfolgen ..., wo der Verlauf der Zeit den überlieferten Wortlaut schlechthin unverständlich gemacht hat". Ebeling lenkte den Blick vom Streit um technische und didaktische Fragen des Bibelgebrauchs auf die Frage nach dem *Bibelgehalt.* Streit um die Bibel, Bibelüberdruß und Bibelentfremdung verrieten Unsicherheit oder falsche Sicherheit darüber, was denn das Wesentliche in ihr sei: „Es mangelt an einem lebendig ausstrahlenden Konsens über das Gotteswort, das aus dem Bibelwort auf uns zukommt." In Fellbach wurden auch erste Ergebnisse einer Untersuchung über die Bibel in der Sicht der Kirchenmitglieder mitgeteilt: Demnach lesen 5% aller Protestanten häufig, 13% hin und wieder, 26% selten und 55% nie in der Bibel. Bei Mitgliedern der Kerngemeinde beläuft sich der Anteil häufiger Bibelleser auf 37%. In den letzten zehn Jahren hat es der Untersuchung zufolge in der evangelischen Bevölkerung keine grundlegenden Verschiebungen im Bereich des Bibelleseverhaltens gegeben. Die Synode verabschiedete einen Beschluß zur Lutherbibel, in dem diese als „das einigende Band der evangelischen Christenheit deutscher Sprache" bejaht wird. Es solle wieder ein Wortlaut der Lutherbibel geschaffen werden, der längere Zeit für Gottesdienst und Unterricht verbindlich bleibe. Die Synode unterstütze die Absicht des Rates der EKD, eine neue Kommission zu berufen, „die aufgrund der in der öffentlichen Diskussion und in den Berichten der Landeskirchen zu ‚NT 75' genannten Erfahrungen eine Nachrevision des Luther-Textes des Neuen Testaments vornimmt". Außerdem wurde ein *Wort der Synode an die Gemeinden* verabschiedet, das einerseits feststellt „Die Bibel ist unter uns lebendig", gleichzeitig aber auch beklagt: „Dennoch ist die Bibel für viele kein vertrautes Buch mehr". In der kirchlichen Arbeit seien viele Dinge wichtig, aber eines sei vordringlich: „Das Wort Gottes zu allen Menschen zu bringen und sich und anderen einzuprägen". Die Synode richtet die Bitte an „die Gemeinden, die Pfarrer und alle anderen Mitarbeiter, die Lehrer in Schulen und Hochschulen, nicht darin nachzulassen, das Wort der Bibel als Grund des christlichen Glaubens in Predigt, Gemeinde und Unterricht zu bezeugen".

Bei ihren Herbsttagungen haben sich bisher die Synoden von sieben der acht evangelischen Landeskirchen in der DDR hinter die Forderung nach der Einführung eines „sozialen Friedensdienstes" gestellt. Wie schon Mitte Oktober die sächsische Landessynode nahmen die Synoden der Kirchenprovinz Sachsen sowie der anhaltischen, Görlitzer, Greifswalder und der mecklenburgischen Kirche in Schreiben an die Jugendlichen, in Entschließungen zur Friedensverantwortung der Kirche oder durch Bekräftigung der von der Synode des Kirchenbundes im September (vgl. HK, November 1981, S. 92) verabschiedeten Friedenserklärung Stellung zur kirchlichen Friedensdiskussion. Zuletzt hat auch die Synode der Ostregionen der Kirche von Berlin-Brandenburg die Forderung nach einem sozialen Friedensdienst unterstützt. Insgesamt hatten sich in den vergangenen Monaten rund viertausend überwiegend jugendliche Absender mit Eingaben zum sozialen Friedensdienst an die Landeskirchen gewandt. Die Synode der Kirchenprovinz Sachsen wertete die große Zahl von Unterzeichnern der Initiative als ein „Zeichen gegen die Resignation". Die Jugendlichen sollten die Hoffnung nicht aufgeben, auch wenn der Forderung in absehbarer Zeit nicht entsprochen werden sollte. Zum Inhalt der Zuschriften erklärte Synodalpräses *Reinhard Höppner,* es sei vielfach auf die westliche Friedensbewegung Bezug genommen worden. Bischof *Werner Krusche* berichtete der Synode über die Stellungnahme von Staatssekretär Klaus Gysi bei einem Ende Oktober mit Vertretern des Kirchenbundes geführten Gespräch. Gysi habe dabei die Motive der Jugendlichen, die sich der Forderung nach Einführung eines zivilen Wehrersatzdienstes angeschlossen hätten, nicht als unlauter in Frage gestellt. Angesichts der weltpolitischen Situation und der Verantwortung des Staates für die Sicherheit aller seiner Bürger sei die Einführung des geforderten Ersatzdienstes *„jetzt nicht möglich".*

Mehrere Synoden äußerten sich auch besorgt über die *zunehmende Militarisierung* aller Lebensbereiche der DDR-Gesellschaft. In einer Entschließung der mecklenburgischen Synode wurde die Kirchenleitung aufgefordert, sich in verstärktem Maße „Tendenzen einer Militarisierung des gesellschaftlichen Lebens" zuzuwenden und die staatlichen Stellen im Rahmen der bestehenden Gesprächsmöglichkeiten auf die daraus erwachsende Bedrohung der Bevölkerung aufmerksam zu machen. Die Synode der Kirchenprovinz Sachsen in Halle erhob außerdem die Forderung nach „kalkulierten und mit den Verbündeten abgestimmten Vorleistungen (z. B. Abbau der SS-20-Raketen)" auf östlicher Seite.

Mit der kürzlich vorgelegten Schrift „Stichworte zum Dialog mit der Jugend" konkretisierte und ergänzte die Eidgenössische Kommission für Jugendfragen die in ihren „Thesen zu den Jugendunruhen 1980" skizzierten Vorschläge zu einer offenen Jugend- und Gesellschaftspolitik (HK, Februar 1981, S. 60–62). In den „Stichworten" meint die Kommission nun *alle Jugendlichen*, auch den Dialog unter den verschiedenen Teilen der Jugend, und greift auf Beispiele aus dem Jugendprotest nur zurück, weil sich in ihnen grundsätzliche Probleme besonders pointiert zeigen. Nach einführenden Erwägungen, die eine Jugendpolitik fordern, die der Jugend hilft, sich in der Erwachsenenwelt zurechtzufinden, die aber auch die Vorstellungen der Jugendlichen von Veränderungen in der Erwachsenenwelt ernsthaft zur Kenntnis nimmt, wenden sich die „Stichworte" an die *Erwachsenen* wie an die *Jugendlichen*. An die Erwachsenen gerichtet sind die nicht nur für Politiker geschriebenen „Überlegungen zur Aufgabe der Politiker" sowie die Beschreibung von „Merkmalen einer offenen Jugendpolitik". Dabei werden ethische Werte, humanwissenschaftliche Erkenntnisse sowie Erfahrungen mit Politikern und Jugendlichen auf Stichworte gebracht, die die Richtung der erwünschten Verhaltensänderung anzeigen, die dann noch näher beschrieben und begründet wird. So wird etwa ein dialogisches bzw. kommunikatives Verhalten des Realpolitikers so begründet: „Der Politiker, der auf Utopien eingeht, kann neue Impulse erhalten und seine eigene Kreativität wiederfinden. Der Jugendliche, auf dessen Utopie ernsthaft eingegangen wird, wird dadurch veranlaßt, sich auch mit der Realität ernsthaft auseinanderzusetzen." Unter einer *offenen Jugendpolitik* versteht die Kommission eine Politik, die zukunftsorientiert, kommunikativ, hellhörig, konfliktfähig, kooperativ und konkret, bewegt und beweglich, selbstkritisch und offen sowie gewaltlos und vertrauensbildend ist. Hier plädiert sie namentlich für eine Politik des Vertrauensvorschusses. „Dieser Vorschuß muß von der Seite kommen, die über mehr Sicherheit verfügt, weil sie Vertrauen erfahren hat." Von den Jugendlichen erwarten die „Stichworte", die Not der Erwachsenen zu sehen, Unterstützung zu akzeptieren, die Gefahr der Isolation zu erkennen, Einseitigkeiten auszugleichen, ihre Solidarität zu entgrenzen und selbstkritisch zu sein. Im letzten Abschnitt wird mit *praktischen Beispielen* veranschaulicht, wie die Forderung „Dialog statt Konfrontation" konkret aussehen und „auf welchen Wegen Behörden, Institutionen und Gruppierungen den Dialog mit Jugendlichen aufnehmen und Dialoge unter Jugendlichen fördern könnten". So wird den Kirchen vorgeschlagen, Räume der Nächstenliebe, der Toleranz, der Menschlichkeit und Geborgenheit zur Verfügung zu stellen. Dabei wird die Kirche nicht nur als Hort emotionaler Geborgenheit und Ort tätiger Brüderlichkeit, sondern auch konkret als Trägerin eines Auffangzentrums für Jugendliche. „Die Kirche hat gegenüber dem Staat verschiedene Vorzüge zur Führung eines solchen Zentrums. Sie kann sich darauf berufen, daß Seelsorge im weitesten Sinn zu ihren Aufgaben von Anfang an gehört. Sie gerät nicht in dem Maß wie eine staatliche Stelle in einen Rollenkonflikt, wenn sie es mit Delinquenten und Ausreißern zu tun hat. Sie muß andere Institutionen nur dann beiziehen, wenn dies von den Hilfesuchenden gewünscht wird. Sie kann aber eine Brückenfunktion nicht nur vom Jugendlichen zum Staat, sondern auch vom Staat zum Jugendlichen wahrnehmen." Die Schrift schließt mit dem durchaus ernst, aber realistischerweise wohl nicht ganz wörtlich gemeinten Vorschlag: „Jedermann reiße in einem Akte der bewußten Öffnung seinen Gartenhag aus und lasse alle, die sich dafür interessieren, zu bestimmten und nicht allzu knapp bemessenen, auf einem Schild mit persönlichen Schriftzügen mitgeteilten Zeiten, frei in seinen Garten ein: Damit sie von dessen Schönheit und Besonderheiten profitieren, sich erholen, spielen, ein Gespräch anknüpfen können."

Bei ihrer diesjährigen Vollversammlung vom 26. bis 31. Oktober in Lourdes wählte die französische Bischofskonferenz den Bischof von Saint Dié, Jean Vilnet, zu ihrem neuen Vorsitzenden. Er war seit 1978 Stellvertreter von Kardinal *Roger Etchegaray*, dem Erzbischof von Marseille, der die letzten sechs Jahre den Vorsitz der Bischofskonferenz innehatte. Vor seiner Ernennung zum Bischof von Saint Dié im Jahr 1964 war Jean Vilnet längere Zeit Professor am Seminar in Langres und in Chalons-sur-Marne. Zum neuen stellvertretenden Vorsitzenden der Bischofskonferenz wurde der Bischof von Dijon, *Albert Decourtray*, gewählt, der inzwischen von Johannes Paul II. zum Erzbischof von Lyon ernannt wurde. Neben den Neuwahlen für den Vorsitz und den ständigen Rat der Bischofskonferenz standen die *missionarischen Perspektiven der Kirche in Frankreich* im Mittelpunkt der Beratungen der Vollversammlung. Den Beratungen zu diesem Thema waren intensive Vorarbeiten in den Diözesen vorausgegangen. Die Bischöfe verabschiedeten dazu ein Dossier sowie eine *Botschaft an die französischen Katholiken*, die mit der Frage beginnt, die der Papst bei seinem Besuch in Paris gestellt hatte: „Frankreich, was hast Du aus Deiner Taufe gemacht?" Die Katholiken werden dazu aufgerufen, die Botschaft des Evangeliums nicht in den Mauern der Kirchen einzuschließen, sondern „lebendiges Evangelium für lebendige christliche Gemeinschaften" zu werden. Die Botschaft appelliert: „Christ, bekenne dich offen zu deinem Glauben, trage dazu bei, dem Leben, der Liebe, der Arbeit, dem Leiden und Sterben einen Sinn zu geben". Auch Bischof Vilnet rief in seiner Schlußansprache dazu auf, mit der Selbstbespiegelung aufzuhören und die Frohe Botschaft jenseits der Grenzen der Kirche bekannt zu machen. Gleichzeitig erinnerte er daran, daß die Kirche nicht zugunsten der Sorge um die Arbeiter, die Armen oder die Ungläubigen die große Masse der Gläubigen beiseite schieben dürfe. Weitere Themen der Vollversammlung waren Fragen der *Familienpastoral* im Anschluß an die Bischofssynode von 1980 sowie die Situation der *katholischen Schulen*. Nahezu einstimmig wurde eine Erklärung über die Schule verabschiedet, in der es unter anderem heißt, man dürfe nicht auf die wirkliche Freiheit des Unterrichtswesens verzichten, ebensowenig auf die Verantwortung der Eltern für die Wahl des Schultyps für ihre Kinder. Es sei ein grundlegender Beitrag zum Dienst an den Jugendlichen auf der Suche nach einem Lebenssinn, daß es in einer pluralistischen Gesellschaft innerhalb des Schulsystems Orte gebe, an denen vom Evangelium inspirierte Werte eingebracht würden.

Unter dem Motto „Das Christentum, die Menschenrechte und Beziehungen des Vertrauens" fand in Croydon, England, vom 3. bis 8. Oktober ein Treffen im Rahmen eines Menschenrechtspro-

gramms statt, das gemeinsam vom Rat der Kanadischen Kirchen, von der Konferenz der Europäischen Kirchen und dem Nationalrat der christlichen Kirchen der USA organisiert wird. Das Kolloquium, zu dem sich Teilnehmer aus 14 Ländern einfanden, war das erste von drei vorgesehenen Regionaltreffen, deren Ergebnisse im Oktober 1982 auf einer Tagung in Bukarest zusammengefaßt werden sollen. Drei Problemkreise standen im Mittelpunkt: das *Recht auf Arbeit,* die *Freiheit der Religionsausübung* und die *Informationsfreiheit.* Die Teilnehmer forderten die Kirchen dazu auf, erneut die Wahrung der Menschenrechte in Europa zu überprüfen; es gebe heute viele Menschen, die eine volkswirtschaftlich notwendige Arbeit ausüben, ohne in ihrem Beruf irgendeine Bestätigung durch kreative Betätigung zu finden. „Wie können wir diesen Menschen helfen, eine *neue Arbeitsethik* und neue Formen schöpferischer Arbeit zu entwickeln?", lautete die Frage zu diesem Komplex. Bezüglich der Informationsfreiheit stellte man fest, daß der ihr beigemessene Wert in jedem Gesellschaftssystem verschieden sei und eine unterschiedliche Rolle spiele. Hier bemühte man sich um die Frage, wie man das Kritik- und Entscheidungsvermögen derjenigen fördern könne, die freien Zugang zu Informationen haben. Im Hinblick auf die Beziehungen zu den Entwicklungsländern betonte die Versammlung die besondere Verpflichtung der europäischen Kirchen zur Unterstützung der Dritten Welt. Der Zeitpunkt sei gekommen, Europa zum Ursprung einer weltweiten Entspannung zu machen, denn seit viel zu langer Zeit sei es „der Ausgangspunkt von Konflikten weltweiten Ausmaßes und massiver Menschenrechtsverletzungen" gewesen. Verabschiedet wurde ein Appell an die Kirchen Europas und Nordamerikas: „Das Kolloquium ist beunruhigt über die Erfolglosigkeit der Madrider KSZE-Verhandlungen". Wenn es in Madrid nicht gelinge, einen bedeutenden Schritt vorwärts zu machen, sei der Weg für eine weitere Aufrüstung frei. Zusammenfassend wurde hervorgehoben, daß das Engagement für die Menschenrechte das Eintreten für Frieden und Entspannung beinhalte, „ebenso wie das Engagement für den Frieden den Kampf für die Menschenwürde einschließt".

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

GISMONDI, GUALBERTO. **Dati, teorie e oggettività nel confronto tra scienze e teologia.** In: Rassegna di Teologia Jhg. 22 Heft 5 (September–Oktober 1981) S. 366–378.

Auf dem Hintergrund vor allem der theologischen Diskussion in Italien plädiert der Autor für einen Dialog der Theologie mit den Wissenschaften, der sich den wissenschaftstheoretischen Grundlagenproblemen stellt. Er erinnert dazu an die Differenz zwischen Wissenschaft als Verfahren und Wissenschaft als Ergebnis, die nicht durch einen ungeklärten theologischen Umgang mit dem Begriff Wissenschaft verwischt werden dürfe, ebenso an die verschiedenen Modelle der Theoriebildung in den Sozialwissenschaften und an die unterschiedlichen Bestimmungen der wissenschaftlichen Objektivität. Die Theologen sollten sich der Schwierigkeiten im Dialog mit den Wissenschaften bewußt sein, da man sonst zu keinen befriedigenden Lösungen kommen könne. Der Theologe könne vom Wissenschaftler nicht zuletzt die Bescheidenheit im Umgang mit dem jeweiligen methodischen Instrumentarium lernen. Als Ansätze für die Begegnung von Theologie und Wissenschaften nennt der Autor: Analyse der grundlegenden strukturellen Grenzen wissenschaftlicher Forschung, Aufweis des humanen Potentials der Wissenschaft sowohl als Verfahren wie als Ergebnis. Dieses Potential könne entweder in einer personalistischen Sicht oder in einem objektiven geschichtlich-kulturellen Kontext deutlich gemacht werden.

JENSEN, JØRGEN I. **Literaturkritische Herausforderungen an die Theologie.** In: Evangelische Theologie Jhg. 41 Heft 5 (September/Oktober 1981) S. 377–401.

Der dänische Theologe Jensen möchte die Literaturtheorie des Kanadiers Northrop Frye in die gegenwärtige Grundlagendiskussion über die Bibelauslegung und Wert und Grenzen der historisch-kritischen Exegese einbringen. Ausgehend von Arbeiten zur englischen Romantik und ihrem Begriff der „imagination", deutet Frye die Bibel nicht analytisch, sondern synthetisch, indem er ihre zusammenhängende Formen- und Bildwelt als hermeneutisches Prinzip für literarische Texte überhaupt versteht. Damit kann er, an die traditionelle Exegese anknüpfend, Bibel und christliche Vorstellungswelt als eine Einheit betrachten. Eine höhere Stufe der Bibelkritik müsse von der Annahme ausgehen, daß die Bibel „ein endgültiger Mythos, eine einzigartige archetypische Struktur von der Schöpfung bis zur Apokalypse" darstelle. Für Jensen können solche Ansätze die Theologie dazu ermutigen, „die bereits existierenden theologischen Disziplinen und Themenfelder und ihr Verhältnis zueinander neu zu überdenken". Es stelle sich damit die Frage, ob die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition haltbar sei und ob der Sinn der biblischen Texte sich darin erschöpfe, sie in einen rekonstruierten historischen Zusammenhang einzuordnen.

VERMEYLEN, JACQUES. **La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique.** In: Revue Théologique de Louvain Jhg. 12 Heft 3 (1981) S. 324–346.

Der Beitrag gibt einen instruktiven Überblick über die Pentateuch-Forschung, in der in den letzten Jahren die auf Wellhausen zurückgehende Dokumentenhypothese auf breiter Front in Frage gestellt wird. Während sich einige Exegeten weiterhin im Rahmen der Dokumentenhypothese bewegen, sie allerdings vor allem bezüglich der Quelle E revidieren, kehren andere zu einer Fragmentenhypothese zurück. Weitere Deutungsversuche legen eine in mehreren Stufen erweiterte und kommentierte Grundschrift zugrunde. Allen neueren Ansätzen gemeinsam sind die Schwierigkeiten mit der Dokumentenhypothese, die übereinstimmend hervorgehobene Bedeutung des 6. Jahrhunderts für die Entstehung des Pentateuch und die Anerkennung der spezifischen Züge der unter dem Siegel P zusammengefaßten Texte. In seinem eigenen Lösungsvorschlag plädiert Vermeylen für die Unterscheidung zwischen den auf die salomonische Zeit zurückgehenden Teilen von J und den Teilen aus der deuteronomistischen Zeit. Eine unabhängige Quelle E könne nicht angenommen werden. Es ließen sich mehrere Schichten einer deuteronomistischen wie auch einer priesterlichen „relecture" aufweisen. An die Stelle der zur mechanischen Leitvorstellung der Dokumentenhypothese müsse die Vorstellung von einem langen Wachstums- und Reifeprozeß des Pentateuch entsprechend der geistigen Entwicklung und der Erfahrung Israels treten. Unter dem Druck vitaler Bedürfnisse sei der älteste Kern des Pentateuch mehrere Male angereichert, umgeformt und inhaltlich vervollständigt worden.

Kultur und Gesellschaft

HENSEL, HERBERT. **Neue Erkenntnisse medizinischer Forschung: Anpassung des menschlichen Organismus an die Umwelt.** In: Universitas Jhg. 36 Heft 10 (Oktober 1981) S. 1025–1032.

Nach den Einrichtungen, die es dem menschlichen Organismus ermöglichen, seine Stabilität zu wahren, fragt der Autor und erläutert verschiedene Formen der Anpassung. Zu beobachten sei z. B. bei veränderten Außentemperaturen eine Reihe von Regelvorgängen, deren Ablauf im Nervenzentrum heute bereits als Signale abgeleitet, verstärkt und sichtbar bzw. hörbar gemacht werden können. Die Erforschung der Langzeitadaption, ein besonders im Rahmen der Rehabilitation wichtiges Forschungsgebiet sei in der Bundesrepublik lange vernachlässigt worden. Zu beobachten seien drei Arten adaptischer Reaktionen auf Umweltreize: „erstens eine Abschwächung von Reaktionen auf Umweltkrise, zweitens eine Verstärkung solcher Reaktionen und drittens eine Verbesserung in der zeitlichen und räumlichen

Ordnung von Funktionen." Gewöhnung bestehe z. B. darin, daß der Organismus mit der Zeit auf Reize weniger heftig reagiert als anfangs; als Beispiel für die Verstärkung von Funktionen wird das Kraft- und Ausdauertraining genannt. Während sich aber im Tierreich die Adaptionsfähigkeit auf organische Vorgänge beschränkt, beziehen die Anpassungsprozesse beim Menschen geistige Leistungen mit ein. So sei die physiologische Anpassung, „so paradox das klingt", eine unabdingbare Grundlage für die Freiheit und Verwirklichung des Menschen.

SOFSKY, WOLFGANG. **Vom Wert der Arbeit.** In: Frankfurter Hefte Jhg 36 Heft 11 (November 1981) S. 29–36.

In drei Schüben des Wertwandels habe sich das, was Sofsky die „Arbeitsgesellschaft" nennt, entwickelt. Zunächst habe das Christentum die Arbeit zur Pflicht gemacht und die antike Verachtung der Arbeit und des „banausischen" Handwerks verdrängt. In einem zweiten Schub habe die Arbeit ihren Bezug zu Last und Mühe verloren; die Aufklärung habe der Arbeit „das Prädikat beglückender Tätigkeit" verliehen. Besiegelt wurde das moderne Selbstverständnis, „nachdem die ökonomischen Theoretiker und Praktiker die Arbeit zur Quelle allen Reichtums, zum Ursprung nationalen Wohlstands und zum alleinigen Wert aller Dinge erhoben hatten". Seiner Diagnose, daß die Arbeit heute „kaum mehr ein Feld der Selbstverwirklichung" sei, setzt der Autor als Gegenentwurf das Konzept einer „dualen Gesellschaft" nach *André Gorz* entgegen. Dessen utopische Gesellschaft setze sich aus einem „heteronomen Sektor" der industriellen Fertigung und Verwaltung mit allen ihren Entfremdungen und einem „autonomen Sektor" der Selbstorganisation, Selbsthilfe und persönlichen Erfüllung zusammen. Verabschiedet werde in diesem Programm nicht nur die Idee des Proletariats als Subjekt der Befreiung, sondern es werde auch dem traditionellen Programm von Wirtschaftsdemokratie und Arbeitshumanisierung Mißtrauen entgegengebracht.

A l'Est des économies diversifiées. In: projet Nr. 159 (November 1981) S. 1091–1128.

Das polnische Beispiel, vom Westen gern als Beweis für die Unfähigkeit der Planwirtschaft zu flexibler Reaktion und zur Motivation der Arbeitskräfte herangezogen, wird auch vom Osten irritiert beobachtet. Ein Pauschalurteil verbietet sich aber schon aufgrund der unterschiedlichen Ausprägung und Resultate in den COMECON-Ländern, denn das Wirtschaftssystem der Ostblockländer ist trotz der überall gegebenen Fünfjahrespläne und des Grundprinzips der Planwirtschaft viel differenzierter, als der Beobachter oft vermutet. In vier Beiträgen wird dies deutlich gemacht. Grundsätzliche Beobachtungen und Überlegungen über wirtschaftliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede stellt *Anita Tiraspolski* an. Ein Wandel zeichne sich insofern ab, als die Richtlinien des Comecon-Programms für die siebziger, nicht aber für die Situation der achtziger Jahre konzipiert worden seien. Die Aktivitäten der kommunistischen Länder untereinander drohen in eine Stagnationsphase zu geraten und immer häufiger werde die Vermutung geäußert, daß eine Neuordnung der Rahmenbedingungen zu erwarten sei. Beiträge über Ungarn, die Entwicklung in Polen und die DDR illustrieren die relative Dehnbarkeit des Systems.

Kirche und Ökumene

ROOS, LOTHAR. **Elemente einer Pastoral der mittleren Ebene.** In: Lebendige Seelsorge Jhg. 32 Heft 4 (Oktober 1981) S. 129–137.

Der Beitrag nennt, ausgehend von Kriterien für eine lebendige Gemeinde, Aufgaben, die sich in diesem Zusammenhang für Dekanat und Region ergeben. Eine Gemeinde sei dann lebendig, wenn es in ihr eine katechumenale Bewegung, Jugendarbeit und genügend Mitarbeiter gebe. Diese Kriterien seien tendenziell immer weniger in völliger Autarkie der Pfarrgemeinden bereitzustellen, sondern oft nur durch die subsidiäre Hilfe der mittleren Ebene, besonders des Dekanats. Neben dieser subsidiären Funktion ist die mittlere Ebene auch durch originäre Aufgaben wie zum Beispiel die Zielgruppenseelsorge mit den Gemeinden verbunden. An Einzelaufgaben für die Region wird angeführt, sie diene der pastoralen Kommunikation zwischen Diözese und Dekanaten, der pastoralen Planung, Beratung und Innovation sowie der längerfristigen Sicherung des personalen Angebots in der Seelsorge. Erwähnung findet der Aufbau von Pfarrverbänden und die Wirksamkeit des Dekanatsrates. Der Autor warnt vor den Gefahren einer Funktionalisierung der Seelsorge im Blick auf die mittlere Ebene und plädiert demgegenüber für eine intensive Bemühung um die geistlich-personale Komponente der Seelsorge.

Wer hat das Sagen in der Kirche? In: Concilium Jhg. 17 Heft 10 (Oktober 1981)

Die Frage nach dem kirchlichen Lehramt wird in diesem Concilium-Heft aus ökumenischem Blickwinkel angegangen. Es enthält neben der Kurzfassung eines Berichts über die von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung im Jahr 1977 abgehaltene internationale ökumenische Konsultation „Wie lehrt die Kirche heute verbindlich" eine Reihe von informativen Beiträgen zum Thema aus der Sicht der wichtigsten nichtkatholischen Konfessionen. Weitere Beiträge sind den spezifisch katholischen Problemstellungen gewidmet: So fragt *Leonardo Boff* nach der Berechtigung der Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche, wobei er sich für einen dialektischen Austausch als Voraussetzung für eine Unterscheidung zwischen „ecclesia docens" und „ecclesia discens" ausspricht. *Luigi Sartori* untersucht die neuere Entwicklung im Verständnis des „sensus fidelium" und kommt zu dem Schluß: „So bildet der ‚sensus fidelium' einen immer bedeutsameren und nicht mehr umgehbaren ‚locus theologicus', aber auch einen immer schwierigeren ‚locus theologicus', weil er immer komplizierter wird und immer mehr dem Mißbrauch als Werkzeug im Dienste irgendwelcher Interessen ausgesetzt ist."

Personen und Ereignisse

Die katholische Kirche ist „innerlich bereit", die Zusammenarbeit mit den anderen Kirchen zu verstärken. Dies versicherte der Papst dem orthodoxen Patriarchen von Äthiopien, *Abuna Tekle Haimanot*, bei einer Audienz. Gegenüber dem Patriarchen betonte *Johannes Paul II.*, daß die „Trübung im gegenseitigen Verständnis" der Vergangenheit angehöre. „Aus Unkenntnis der Sprache", so der Papst, „wegen verschiedener geschichtlicher Bedingungen und Unterschiede in Mentalität und Kultur hatten sich unsere Kirchen auseinandergelebt". Doch habe das Zweite Vatikanische Konzil zur Geltung gebracht, daß sich „die Einheit im Glauben des kulturellen und spirituellen Beitrags bedient, wie er jedem Volk und jeder Kirche eigen ist."

Für starke katholische Jugendverbände hat sich der neue Diözesanjugendpfarrer der Erzdiözese München und Freising, *Bernhard Schömann*, ausgesprochen. Katholische Jugendverbände seien oft der einzige Ort, wo eine Begegnung zwischen Jugend und Kirche stattfinde. In den Jugendverbänden geschehe „mit allen Gefahren und Nachteilen, die damit verbunden sind", auch die Einübung demokratischen Verhaltens: „Wenn die Kirche den demokratischen Staat will, muß sie mithelfen, daß junge Menschen demokratisches Verhalten einüben können. Außerdem müßten die Jugendlichen Gelegenheit erhalten, „ihre Fragen in den Raum der Kirche einzubringen und diese Möglichkeit eines ‚Ortes zum Leben' erleben – selbst wenn sie sich nicht ‚kirchennah' artikulieren".

Eine gemeinsame Kampagne für eine intensivere Auseinandersetzung mit der Situation ausländischer Mitbürger planen das ZdK und der Deutsche Evangelische Kirchentag. Der Leiter der Herbstkonferenz der Diözesanräte, *Martin Ulrich*, Trier, erklärte zu der beabsichtigten Kampagne, die Bevölkerung solle mit Problemen wie etwa der Familienzusammenführung, des kommunalen Wahlrechts für Ausländer oder der Chancengleichheit vertraut gemacht werden. Bevor hier Lösungen versucht würden, sei es allerdings notwendig, sich zunächst auch auf die „Ängste der Bundesbürger", z. B. in bezug auf Arbeitsplätze und auf Wohnungen, einzulassen.

Die evangelischen und orthodoxen Christen unterstützen die vermittelnde Rolle der katholischen Kirche in Polen, „die mit allen Mitteln eine Tragödie verhindern will". Das bekräftigte der Repräsentant des Ökumenischen Rates in Polen, der Lutheraner *Andrzej Wojtowicz* bei einer Pressekonferenz in Rom. Nach den Worten von Wojtowicz „bestand bisher kein wirklicher Dialog zwischen den Katholiken und der religiösen Minderheit des Landes". Der neue polnische Primas, Erzbischof *Jozef Glemp*, habe aber durch seinen Besuch beim Kirchenrat „einen neuen Stil" eingeleitet.

24. März 1983