

Achtung von Regeln, sondern auch um ein Verhalten aus ethischer Verantwortung – auch über den Bereich des Sports hinaus. Dabei steht die Achtung der Person und Integrität des Gegners im Mittelpunkt. Interessant dabei ist, die Feststellung des Arbeitskreises, daß die Kirche „Fairneß auch als einen Auftrag an sich selbst verstehen muß“. Im Vereinsleben – und nicht nur dort – sollte darauf geachtet werden, daß sich nicht nur immer die „Starke“ durchsetzen, sondern auch „Schwächere“ ihre Chance erhalten.

Wenn die Proteste der Kirchen gegen die Vergewaltigung und die Gefährdungen der Sportler, die Einschränkungen ihrer Entscheidungsfreiheit nur in unzureichendem Maß gehört werden, haben sie positiv die Chance, in den konfessionellen – ökumenisch offenen – Sportvereinen Beispiele für sinnvollen, aber zweckfreien Sport zu geben. Das Spielerische, das Heitere, kommt im erfolgsorientierten Sport des „unbedingt Siegen-Müssens“, immer zu kurz.

Liest man die verschiedenen kirchlichen Stellungnahmen zu all diesen Problemen nach, so ergibt sich als Grundlinie: Die Kirchen bejahen die sportliche *Leistung*; sie schätzen und bewundern die Askese des Leistungssportlers; aber

sie kämpfen gegen das Prinzip des „Sieg um jeden Preis“ und stellen sich schützend vor alle, die „zum Erfolg verurteilt“ sind. Daß sie mit dieser Sicht nicht allein stehen, zeigt u. a. eine Grundsatzklärung des DSB-Hauptausschusses aus dem Jahr 1977. Dort heißt es: „Der Spitzensport hat öffentlichen Charakter. Deshalb verantworten auch Staat und Gesellschaft (Bund, Länder und Kommunen, die politischen Parteien, Gewerkschaften und Arbeitgeber, die Kirchen, die Medien) die Entwicklung des Spitzensports mit.“ Kardinal *Döpfner* erklärte 1975 zur Mitverantwortung der Kirche für den Sport: „Die Kirche sieht es als ihre Aufgabe an, bei der Entwicklung von ethischen Maßstäben für den Sport mitwirken zu helfen. Sie wird vor allem dem sporttreibenden Christen helfen, jene Tugenden und Verhaltensweisen auszuprägen und einzuüben, die den Christen auch in anderen Lebensbereichen zu Dienst und Beispiel verpflichten.“ Es wäre also ein *Mißverständnis*, die Kirche dem Sport gegenüber in der Rolle des Spielverderbers zu sehen. Es geht ihr vielmehr darum, den Sport vor Mißbrauch zu bewahren, die Freiheit und Würde der Sportler zu schützen – gerade weil viele nicht wissen oder wahrhaben wollen, wie sehr sie bedroht sind – und positiv die Fähigkeit zu fördern, zweckfrei zu spielen und zu feiern. *Jürgen Strickstock*

Tagungen

Krieg und Frieden in den Religionen

Zu einer Konferenz von Religions- und Missionswissenschaftlern

Die Friedenssehnsucht ist gegenwärtig ein allgemeines, humanitäres Anliegen. Der Nachrüstungsbeschuß der Nato hat die Gefährdung des Friedens zwischen Ost und West deutlich gemacht; die Probleme einer gerechten Weltwirtschaftsordnung haben die Brüchigkeit des friedlichen Miteinanders zwischen Nord und Süd offengelegt; die Aufgaben der Ökologie schließlich haben den Konflikt um den Frieden in die verschiedenen Gruppen unserer eigenen Gesellschaft hereingetragen. „Friede“ lebt dabei im Bewußtsein nicht nur als Waffenruhe, Abwesenheit kriegerischer Auseinandersetzungen o. ä., sondern wird verstanden als befriedetes Leben, erwachsend aus Freiheit und Gerechtigkeit und beruhend auf Vertrauen. Die Friedensforschung, die den Bedingungen des Friedens seit einigen Jahren gezielt nachgeht, verwendet für eine solche Beschreibung von Frieden durchaus den biblischen Begriff „Schalom“. Es stellt sich damit aber auch die gezielte Frage nach dem Beitrag der Kirchen und Religionen zum Frieden. Und es stellt sich die Frage nach dem Beitrag von Theologie und Religionswissenschaft zur Friedensforschung und -sicherung.

Neigten Religionen dazu, Kriege zu legitimieren?

Anders aber, als es die Rezeption eines biblischen Begriffs zur Definition von Frieden nahelegen könnte, ist die Friedensforschung den Kirchen und Religionen und ihrem wissenschaftlichen Beitrag zur Sache nicht freundlich gestimmt. Die Untersuchungen des norwegischen Friedensforschers *Johan Galtung* beziffern den Beitrag von Theologie und Religionswissenschaft mit 0%, während sie von Politischer Wissenschaft und Soziologie entscheidende Beiträge und gar noch von der Biologie einen Prozentsatz von 16 Punkten erwarten. Kanadische Untersuchungen betonen sogar, die Religionszugehörigkeit sei in der Regel Ausdruck einer größeren Bereitschaft, Probleme kriegerisch zu lösen. Religion und Religionen stehen unter dem Vorurteil, daß sie Kampf und Krieg gegen Andersgläubige oder Andersdenkende legitimieren. Wo sie das nicht tun, wo sie nicht kriegerische Konfliktlösung fördern, werden sie – wiederum nach dem gängigen Vorurteil bestimmter Richtungen der Friedensforschung – zum

Refugium totaler Jenseitigkeit, die vor den Sachzwängen der Realität flüchten, weil sie sich davon überfordert fühlen.

Dieses wenig schmeichelhafte Urteil derer, die sich berufsmäßig mit der Friedensforschung befassen, kann und darf Kirchen und Religionsgemeinschaften und ihre Gremien nicht ruhen lassen; es wäre falsch, solches als Mißverständnis abzutun. Daß den christlichen Kirchen dieser Vorwurf auch nicht global gemacht werden darf, steht bei den angelaufenen Initiativen außer Frage. Andererseits darf auch nicht verkannt werden, daß viele dieser Initiativen aus kleinen Zirkeln erwachsen und (noch) nicht repräsentativ sind für die Kirchen als soziologische Größen; man denke etwa angesichts der Größe der Bedrohung atomarer Vernichtung daran, ob eine Diskussion über die Legitimation des Einsatzes atomarer Waffen von seiten des angegriffenen Verteidigers nicht unwichtig wäre gegenüber der Aufgabe, grundsätzlich gegen den Unsinn einer Anhäufung eines unüberschaubaren Potentials von Vernichtung seine Stimme zu erheben.

Die Sektion der Religions- und Missionswissenschaftler in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (der Arbeitsgemeinschaft der überwiegend aus dem Raum der Kirchen der Reformation stammenden deutschsprachigen Theologen) hat sich in ihrer Jahrestagung vom 14. bis 16. Oktober 1982 in Neuendettelsau dieser Frage nach dem Verhältnis von Krieg und Frieden in den Religionen und den *Aufgaben einer theologisch begründeten Friedenssuche* gestellt.

Im Verlauf dieser Tagung wurde als erstes die Feststellung getroffen, daß die Religionsgeschichte durchaus den anfangs beschriebenen Vorurteilen und dem daraus resultierenden Mißtrauen recht zu geben scheint. Sie kennt sowohl das Phänomen des heiligen, d. h. rechtmäßigen oder gar gebotenen Krieges als auch die Friedensliebe der Religionen. Es ist daher als ein schwieriges Unterfangen der Religionswissenschaft anzusehen, wenn sie einen Beitrag zur Klärung der Frage und darüber hinaus einen Beitrag zur Friedenssicherung erbringen will, wie ihn Gesellschaft und Wissenschaft in der gegenwärtigen Situation von ihr erwarten.

Das Referat von *Hans-Werner Gensichen* (Heidelberg) ging der sehr differenzierten Frage nach dem Zueinander von Krieg und Frieden in den Religionen nach. Die *archaische Volksreligion* als ein sehr wirksamer Religionstyp – besonders gegenüber dem Problem regionaler Konflikte – kennt den Kampf und Krieg mit numinosem Bezug und aus religiöser Motivation als eine Selbstverständlichkeit. Man weiß um die Existenz sich widerstreitender Mächte, die alles Leben beherrschen und denen der Mensch nachlebt; er wiederholt also in seiner Gemeinschaft und für sie den von den Mächten vorgegebenen göttlichen Vollzug. So kann die Tötung des Feindes den Fortbestand des eigenen Stammes oder Volkes sichern; Friedlosigkeit als Zustand ist der Normalfall zur Sicherung der eigenen Gruppeninteressen; und die Gruppe ist ja Gemeinschaft eines bestimmten Gottes. Daher kann Friede nicht ein idealer

konfliktloser Zustand sein, sondern ist das Ergebnis der durch Kampf gesicherten Ausgleichung der Interessen. Krieg ist nicht eine religiöse Notwendigkeit, aber die Realität des Zusammenlebens rechnet mit ihm. Der Friede ist demgegenüber sekundär; aber wo es ihn gibt, weiß man, daß man ihn ständig neu von der Gottheit erbitten muß. – Es schließt nicht aus, daß die Umstände hier die Prioritäten anders setzen. So ist es im *Shintoismus* im gegenwärtigen Japan zentrales Anliegen, eine Lösung zu finden auf die Frage: Wie kann das Verhältnis zu den anderen Religionen im Lande so gestaltet werden, daß es über feindliche Polarität hinausführt?

Sind frühere Formen der Konfliktbewältigung unbrauchbar geworden?

Die *Hochreligionen* bieten in ihren Ursprüngen in der Regel kein besseres Bild, sei es, daß sie in der Korrelation von Religion und Gesellschaft die Hochschätzung von Priester und Krieger kennen, sei es, daß sie eine Gesellschaft sanktionieren, die soziale Rangunterschiede pflegt (hinduistisches Kastenwesen), sei es, daß sie aus kriegerischer Auseinandersetzung mit Andersgläubigen ihre Weltgeltung erworben haben (Islam). Dennoch ist in den Weltreligionen weit stärker das Bewußtsein lebendig, daß Krieg nicht das letzte Wort sein kann. Jenseits der Zwänge der Welt muß es eine umfassende Friedensordnung geben, die in den Anforderungen des sittlichen Bewußtseins immer stärker durchbricht gegenüber den Bedingungen des Daseins. Wie aber sind solche Einsichten zu vereinbaren mit der kriegsbehafteten Realität? Die Antworten sind verschieden; sie propagieren oft den Kompromiß. So lehrt die *Bhagavadghita*, daß nicht die Gegebenheiten der Welt zu verändern sind, sondern das Bewußtsein dessen, der sich auf die Welt einläßt. Die Notwendigkeit von gewaltsamen Konfliktlösungen wird davon nicht berührt; vielmehr hat der Gerechte seinen inneren Frieden in einer Welt der Gewalt zu bewahren. In der Grundbotschaft des *Buddhismus*, dem Gebot des Nichtverletzens und der Verpflichtung zu Liebe gegenüber allen Wesen, gilt die Feindseligkeit als eine der schlimmsten Ursachen des Leidens in der Welt, die nur durch Friedfertigkeit zu überwinden sei. In der Radikalität der Botschaft vom Frieden übertrifft der Buddhismus in allen Formen die anderen Religionen, insbesondere die des sog. „prophetischen Typs“, die den missionarischen Verkündigungsauftrag oft nicht von Gewalt freihalten. Und dennoch vermag auch der Buddhismus nicht zu verhindern, daß die Welt denen ausgeliefert werden kann, die sich ihrer bemächtigen wollen. – Der Zustand der Duldung des Krieges durch die Gemeinschaft und des Rechnens von Krieg im Kollektiv, während Friede die Angelegenheit des Individuums ist, wird erst in der Gegenwart durchbrochen: Im Bereich des Hinduismus hat *Gandhi* die Satiagraha als gewaltlose Durchsetzung von Friede gegenüber dem Bösen zum Prinzip politischen

Handelns gemacht; und im Bereich des Buddhismus arbeiten japanische Gruppen führend in der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden mit.

Als Resümee läßt sich festhalten: Alle Religionen haben auf ihre je besondere Weise nicht nur den Krieg als unausweichliche Gegebenheit hingenommen; sie haben ihn auch in Frage gestellt, haben sich auch davon distanziert, ihn als Mittel zur Durchsetzung eigener Interessen geächtet. Die Religionen entdecken ihr Friedenspotential. Aber dennoch ist es ihnen noch nicht gelungen, die große, umfassende Utopie des weltweiten Friedens durchzusetzen und damit „den Beweis des Geistes und der Kraft“ zu liefern, der sie auszeichnen sollte. Im Gegenteil: auch wenn sich die Religionen nicht mehr zur Rechtfertigung des Krieges hergeben, so bleibt doch eine nicht zu übersehende Diskrepanz zwischen der „Friedensunbedingtheit“ und der Rechtfertigung mancher Formen von Krieg („gerechter Verteidigungskrieg“, Schwierigkeiten der christlichen Friedensdiskussion). Gensichen zitierte das Wort des verstorbenen *Georg Picht*, wonach die Religionen zu letztem Verwerfungsurteil über den Krieg nicht fähig sein werden, weil Kollektive nicht zur Einsicht kommen; der Anstoß dazu wird immer von einzelnen oder von Gruppen kommen, die aus der Mitte des Glaubens, der Lehre Einsichten entnehmen, welche eine Verbindung von religiösem und politischem Frieden fördern. Die *Geschichte* wird hier zum eminenten theologischen Faktor; denn gerade in der Friedensproblematik hat sie eine qualitative Veränderung erbracht, vor der die früheren Formen der Konfliktbewältigung der Religionen obsolet geworden sind. Hier ist insbesondere die Erfahrung wirksam, die um die Infragestellung des (globalen) Überlebens weiß und die nicht mehr regional begrenzt werden kann. Erst diese Einsicht vermochte den Friedenselan weltweit zu wecken.

Ein wenig von der Ambivalenz des Problems Frieden und andererseits der Fülle dessen, was Friede bedeutet, wurde deutlich in den Ausführungen, die *Ernst Dammann* (Pinnberg/Marburg) über afrikanische Bibelübersetzungen gab: Friede kann ein Zustand ebenso sein wie eine Handlung; er ist menschliche Aufgabe und Gottes Geschenk; er meint Ruhe, Verständigung, Miteinander ... In jedem Fall bedarf es erst einer Definition des Gemeinten und eines Konsenses, bevor Friede Realität wird; in dieser Aufgabe müssen die Religionen in ihrer Gesellschaft wirken. – Die Religionen haben also eine *friedenspädagogische Aufgabe*, die im besonderen die Religionswissenschaft und die Theologie wahrzunehmen haben.

Ganz im Sinne dieser Konsequenz versuchte *Richard Friedli*, Fribourg, eine Studienreise seines Instituts nach China unter friedenspädagogischen Aspekten auszuwerten. Seine Erfahrungen im Gespräch mit Chinesen bestätigten „eine erhöhte Aggressionsbereitschaft ‚orthodoxer‘ Religionisten“; als solche werden in China ebenso einige Verhaltensweisen in der missionarischen Vergangenheit der Christen („ungleiche Verträge“, „Reischristen“ u. a.) angesehen; als solche gelten aber auch die gegenseitig auf-

gerechneten Absolutheitsansprüche zwischen Buddhisten und Taoisten und das Verhalten der Kommunistischen Partei mit ihrem quasireligiösen Anspruch. Für die Friedenspädagogik der Religionen bedeutet das, daß sie zuerst Autoritätsmißbräuche, Vorurteile, Dogmatismen und „Unterdrückungsneigungen“ abbauen müssen, „bevor ihr irenogenes Potential innerhalb der interdisziplinären Friedensforschung aktualisiert werden kann“.

Eine weitere Konsequenz lautet: Kirchen und Religionen können nicht eine weltflüchtige Gesinnungsethik kultivieren, sondern müssen mit den politischen Mächten kooperieren. Das verlangt *Kompromißfähigkeit*. In China lautet nach Friedli die Norm für den Kompromiß: Im Konfliktfall ist unter sonst gleichen Bedingungen der dringlichere dem ranghöheren Wert vorzuziehen; konkret gesprochen: Das Überleben der christlichen Glaubengemeinschaft unter den Bedingungen des Marxismus ist gegenüber der Verbindung zur Weltkirche vordringlicher.

... Weil das Überleben den Frieden braucht

Sehr kritisch interpretierte der indische Theologe *Raymondo Panikkar* die Tradition der Religionen und hier insbesondere des Christentums in ihrer Stellung zu Krieg und Frieden. Anhand einer Fülle religions- und theologisch-geschichtlichen Materials stellte er die These auf, Krieg sei fast immer (auch) ein religiöses Problem gewesen: Er konfrontiert mit den letzten Dingen wie Leben, Tod, Gewissen, Heimat. Beim Krieg war die Religion meist *als Hauptgast* eingeladen (Orakel, Waffensegen). Der politische Frieden hingegen hatte für die Religion nie Bedeutung. Er hatte als Abwesenheit von Krieg höchstens Wert im Sinne einer nützlichen Bedingung für den inneren Frieden des Menschen, der als allein religiös relevant galt. Der politische Frieden war ihm untergeordnet.

In der Gegenwart gilt nach Panikkar diese Haltung der Religionen nicht mehr. Die Säkularität als das Novum unserer Zeit läßt den Frieden auch in seiner politischen Dimension in besonderer Weise als religiöses Anliegen verstehen. Die Situation der im Gefolge abendländischer Kultur und des Christentums weltweit herrschenden Technologie macht es nötig, daß sich der Mensch dem Rhythmus der Technik anpassen muß, wenn er überleben will. Die Überlebenschancen hängen nicht von der Verantwortung des einzelnen ab, sondern vom *Funktionieren des Systems*. Insofern und weil mit dieser Einsicht das Wissen um die Einmaligkeit von Raum, Zeit und Mensch verbunden ist, erhält die Säkularität ihr theologisches Gewicht. Weil aber das Überleben den Frieden braucht und weil das Schicksal des Menschen vom Frieden abhängt, deshalb ist Frieden – insbesondere der politische Friede – eine religiöse Aufgabe. Religion ist Verbindung mit dem Transzendenten, Politik ist Verbindung der Menschen untereinander, Friede ist dann die harmonische Verbindung der drei *ursprünglichen Erfahrungen*, die im Wort

Friede enthalten sind und die Menschheitserfahrungen sind: Freiheit, Liebe, Fürsorge. Das bedeutet nach Panikar keine Leugnung der Transzendenz oder der Eschatologie. Der Friede erschöpft sich nicht in der Endlichkeit, aber er entscheidet sich in ihr, und mit ihm die Realität des Reiches Gottes.

Es fällt schwer, zu den Themen und Anregungen dieser Tagung kritisch Stellung zu nehmen. Sie zeigte insgesamt, wie schwer sich Kirchen und Religionen tun, ihren Stand in der Welt zu fassen, zumal da die heiligen Bücher nicht

unmittelbare Handlungsanweisungen für die Gegenwart und ihre einmalige Situation enthalten. Aber eines schien doch deutlich zu werden: Die Kriterien der Theologie reichen aus, um auch auf die Friedensproblematik angemessen einzugehen. Vielleicht ist aber die religiös durchaus sinnvolle, wenn nicht gar gebotene Verpflichtung zum totalen Frieden in der Welt eine utopische Forderung, deren Realisierung eine eschatologische Größe bleiben wird. Es bleibt aber auch eine religiöse Aufgabe, das Reich Gottes schon hier verwirklichen zu helfen. *Franz Wolfinger*

Kurzinformationen

Das Problem des Priestermangels, aber auch die Polarisierungen im Selbstverständnis der Priester gaben den Anstoß zu einer dreitägigen Studientagung der österreichischen Bischofskonferenz vom 20. bis 22. Oktober in St. Georgen/Kärnten, an der außer fast allen österreichischen Bischöfen erstmals auch etwa hundert Priesterausbilder und Priester aus ganz Österreich sowie als Gäste Vorsteher von Priesterseminaren aus osteuropäischen Ländern teilnahmen. In seinem Einführungsreferat zur Theologie des Amtes machte der Wiener Dogmatiker *Gisbert Greshake* die durch das Zweite Vatikanische Konzil nicht deutlich genug geklärte Unterscheidung des Amtspriestertums gegenüber dem allgemeinen Priestertum der Getauften für das unterschiedliche Selbstverständnis und die sich daraus ergebenden Polarisierungen unter den Priestern verantwortlich. Weniger als in der Bundesrepublik tendieren Österreicher Priester zum Leben in *Priestergemeinschaften*, die sich für den einzelnen als Bereicherung und Stütze erweisen. Der Propst des niederösterreichischen Stiftes Herzogenburg, *Maximilian Fürnsinn*, verwies für die Männerorden auf eine verstärkte Neigung jüngerer Ordenspriester, ihre Lebens- und Wohngemeinschaft wieder in den Stiftungen und Klöstern zu finden. (Ordensgeistliche betreuen etwa ein Drittel aller österreichischen Pfarren.) Freilich besteht dann die Gefahr der Vernachlässigung der Gemeinschaft mit der Pfarrbevölkerung und den pastoralen Mitarbeitern zugunsten spezieller Priestergemeinschaften. Den berechtigten Wunsch junger Priester, in Gemeinschaften zu leben und von einem Zentrum aus Seelsorgaufgaben wahrzunehmen, in das sie nach der täglichen Arbeit in der Pfarre wieder zurückkehren, bejahte auch Wiens Kardinal *Franz König*. In der Frage des *Priestermangels* gaben die Bischöfe die Versicherung, daß auch in Zukunft nicht an die Auflösung kleinerer Pfarren aus diesem Grund gedacht ist. Vielmehr würden auf diese Weise in Pfarren ohne Priester am Ort viele Eigeninitiativen und ungenutzte Kräfte geweckt. Auf die theologische Unhaltbarkeit des Vorschlages, wegen des Priestermangels Laien ohne Priesterweihe zu *Gemeindeleitern* zu bestellen, hatte Professor *Greshake* in seiner Einführung ebenso hingewiesen wie auf die ungeklärte Aufgabe und Position der Diakone. Das Thema *Zölibat* war bei der Studientagung ausgeklammert worden – „wohl auch, weil diese Frage durch den Papst vorerst entschieden scheint“, wie ein Kommentator meinte. Lediglich der in der Bischofskonferenz für Pastoralfragen zuständige Grazer Bischof *Johann Weber* betonte, daß die Konsequenzen der Abschaffung des Zölibates wohl zu wenig durchdacht würden.

Das Bundesverfassungsgericht hat mit zwei am 3. November verkündeten Urteilen den Gesetzgeber veranlaßt, wesentliche Veränderungen beim Familienrecht vorzunehmen. Das erste Urteil (Aktenzeichen 1 BvR 620/78) unterbindet die Vorenthaltung der Vorteile des Steuer-„Splittings“ für alleinstehende Väter oder Mütter. Das zweite Urteil (Aktenzeichen 1 BvL 25/80 u. a.) betrifft die geltende *Regelung des Sorgerechts nach einer Ehescheidung*. Das Gesetz zur Neuregelung des elterlichen Sorgerechts vom 18. Juli 1979 ist damit insoweit nichtig, als nach einer Scheidung das Sorgerecht für Kinder aus der geschiedenen Ehe zwingend auf den einen oder den anderen Elternteil übertragen werden muß und damit die *gemeinsame Ausübung des Sorgerechts* durch die geschiedenen Eltern ausgeschlossen wird. Der Gesetzgeber habe zwar nicht gegen das Grundgesetz verstoßen, als er anordnete, daß im Scheidungsverfahren eine abschließende Entscheidung über das Recht der Sorge für Kinder aus der geschiedenen Ehe getroffen werde. Aber die *Einengung*, daß es hier nur ein Entweder-Oder gebe, *verstoße gegen Art. 6 GG*. Denn wenn Eltern willens und in der Lage seien, nach der Scheidung weiterhin für gemeinsame Kinder zu sorgen, müsse das Wächteramt des Staates zurücktreten zugunsten der am Kindeswohl ausgerichteten, in Art. 6 wurzelnden Selbstbestimmung der Eltern. Daß der Gesetzgeber dennoch das Fortbestehen einer gemeinsamen Verantwortung der geschiedenen Eltern von vornherein ausschließe, sei ein Eingriff in das Elternrecht. Das Bundesverfassungsgericht nimmt in dem Urteil auch eine *Abgrenzung gegen nichteheliche „Lebensgemeinschaften“* vor. Bei Eltern, die es bewußt ablehnten, die Ehe miteinander einzugehen, womit sie den Schutz des Artikels 6 des Grundgesetzes erlangen würden, sei der Staat nicht von Verfassung wegen gehalten, die rechtliche Möglichkeit eines gemeinsamen Sorgerechts zu eröffnen. Das Gericht gesteht zu, daß nur in relativ wenigen Fällen geschiedene Eltern das Sorgerecht gemeinsam ausüben wollen. Wiewohl der Gesetzgeber im allgemeinen das Recht habe, zu „typisieren“, also ähnlich gelagerte Sachverhalte einer vereinheitlichenden Regelung zu unterwerfen, sei dieses Recht vom Gesetzgeber hier übergangen worden.

Eine ökonomisch-psychologische Studie mit dem Titel „*Kind und Konsum*“ wurde am 8. November in München vorgestellt. Die von *Günter Oppitz*, einem Bevölkerungswissenschaftler und Psychologen an der Universität München geleitete Arbeit ist Teil einer